

Université catholique de Louvain-la Neuve
Faculté de philosophie, arts et lettres
ED3 – Langues et Lettres
Centre d'analyse culturelle de la première modernité (GEMCA)

Université de Paris-Est Créteil
Lettres, Arts, Sciences humaines et Sciences sociales
Cultures et Sociétés
Lettres, idées, savoir (LIS)

Thèse de doctorat en langues et lettres et en philosophie
Emmanuel PICARDI

La philosophie comme manière de vivre ou les impasses de la domination

Sur une lecture des *Caractères* de la Bruyère

Thèse en cotutelle dirigée par
Agnès GUIDERDONI (UCL)
Frédéric GROS (UPEC-Sciences Po)

Soutenue à Louvain-la-Neuve (Belgique), le 1^{er} février 2017, en vue de l'obtention des grades de
Docteur en langues et lettres et de Docteur en philosophie

Jury

Jean-Marie DONEGANI, Sciences Po, Professeur
Michel FRANCARD, UCL, Président
Olivier GUERRIER, Université Toulouse Jean Jaurès, Professeur
Guillaume LE BLANC, UPEC, Professeur
Hélène MERLIN-KAJMAN, Université Sorbonne Nouvelle – Paris III, Professeure

Tu demandes à quoi peut aboutir cette discussion, et quel profit ta pensée en recueillera. – Celui d’un exercice qui l’aiguise, d’une honnête occupation qui, faute de mieux, la tienne en haleine.

Sénèque

Résumé

À l'appui des *Caractères* de la Bruyère, nous ouvrons à nouveau une question laissée en suspens par les études qui ont été menées autour de « la philosophie comme manière de vivre ». Cette question concerne la nouvelle relation entre la parole et l'action qui se serait établie à partir des XVI^e et le XVII^e siècles en Occident. Au travers des différentes hypothèses proposées, nous avons choisi d'étudier le rôle qu'y a joué la parole de type machiavélien ou la logique de la domination. À la fois mode d'accès à la connaissance, mode de constitution de soi et rapport à la *politeia*, cette logique en laquelle s'est inscrit progressivement le savoir moderne nous détourne d'un accès au texte de la Bruyère pouvant libérer tout son potentiel de réformation éthique – sa psychagogie. Pour accéder à ce potentiel, il nous faut tour à tour prendre distance avec la logique de la domination et renouer avec cet autre rapport au langage qu'elle n'a cessé par ailleurs de discréditer, à savoir ce rapport d'origine socratique que relaient les différentes productions philosophiques de l'Antiquité auxquelles se réfèrent les *Caractères*. Aussi, devons-nous réévaluer objectivement les postulats anthropologiques qui sont autant de motifs éthiques qui innervent la pensée politique et sociologique moderne et qui configurent le foyer de notre expérience politique actuelle.

Mots clés : manière de vivre, philosophie, éthique, domination, moraliste, Machiavel, la Bruyère, M. Foucault, P. Hadot.

Philosophy as a Way of Life or the Impasses of Domination. On a Reading of *The Characters* of La Bruyère

Abstract

By having recourse to La Bruyère's *Characters*, this work aims at reassessing a question that has been let aside by scholarly studies dedicated to « the philosophy as a way of life ». This question deals with the new relation between speech and action which is believed to have occurred in the 16th-17th centuries in the West. Through different hypotheses, we have chosen to examine the role played by the Machiavellian type of speech, or the logic of the domination. Being at the same time a way to access knowledge, a mode of self-constitution and a relationship to *politeia*, this logic is the place where the Modern knowledge gradually falls within and also turns us away from an access to La Bruyère's text that can release its potential of ethical reformation – its psychagogy. In order to gain access to this potential, we have in turns to distance ourselves from the discursive logic of domination and to renew with this other relation to language, to oneself and to *politeia* that this logic constantly brings into disrepute, in other words to this Socratic relation to be found in the philosophical production of the Antiquity to which the *Characters* refer to.

Keywords : way of life, philosophy, ethics, domination, moralist, Machiavelli, La Bruyère, M. Foucault, P. Hadot

SOMMAIRE

Introduction

I. Le texte des *Caractères* et la critique

1. Ouverture
2. Un mode de lecture « descriptiviste »
3. Le texte des *Caractères*, la Bruyère et la critique
4. Perspectives historiques
5. Synthèse, définition de la « domination », thèse et quelques précisions de méthode

II. Les origines du mode de lecture descriptiviste : la logique de la domination

1. Ouverture
2. La parole de type machiavélien, ses postulats, sa logique
3. L'impasse théorique de la logique de la domination : première étape
4. La fin politique intermédiaire de la logique de la domination
5. L'impasse théorique de la logique de la domination : deuxième étape
6. Vers un dépassement de la domination (J. Baudrillard et M. Foucault)
7. Au-delà des impasses de la domination
8. Une pensée d'origine comptable
9. Conclusion : à la lumière du chapitre 46 du *Léviathan*

III. La philosophie comme manière de vivre : la logique discursive de type antique

1. Ouverture

A. De la constitution de l'*éthos* à la constitution de la *politeia*

2. La philosophie consiste à se rendre meilleur : implications
3. L'activité dialectique comme exercice spirituel
4. Du rapport de la théorie à la pratique, une question
5. L'exercice dialectique : entre maïeutique, thérapeutique et conduite de l'existence
6. De la contemplation à la *politeia* : la double spécificité de la philosophie chrétienne
7. Conclusion (provisoire)

B. La technique dialectique comme exercice spirituel, implications méthodologiques

8. Le Petit Concile : philosophie et connaissance de soi
9. Rapport au langage et méthode : invention, incantation, dissimulation et discontinuité
10. Conclusion

IV. Pour une lecture des *Caractères*

1. Ouverture
2. Un dispositif de lecture : le *Discours sur Théophraste*
3. Invention, dissimulation-ironie, incantation et discontinuité
4. De la réflexion à l'œuvre en passant par le chapitre

Conclusion

Bibliographie

À Florence

Pour Antoine, Hugo et Valentine...

INTRODUCTION

Le philosophe consume sa vie à observer les hommes, et il use ses esprits à en démêler les vices et le ridicule ; s'il donne quelque tour à ses pensées, c'est moins par une vanité d'auteur, que pour mettre une vérité qu'il a trouvée dans tout le jour nécessaire pour faire l'impression qui doit servir à son dessein. Quelques lecteurs croient néanmoins le payer avec usure, s'ils disent magistralement qu'ils ont lu son livre, et qu'il y a de l'esprit ; mais il leur renvoie tous leurs éloges, qu'il n'a pas cherchés par son travail et par ses veilles. Il porte plus haut ses projets et agit pour une fin plus relevée : il demande des hommes un plus grand et un plus rare succès que les louanges, et même que les récompenses, qui est de *les rendre meilleurs*¹.

Cette définition de l'attitude du philosophe se situe au premier chapitre des *Caractères* (« Des ouvrages de l'esprit »). Le moraliste, au fil de ses réflexions, tendra à la préciser en lui conférant la marque de la pensée chrétienne. Mais l'essentiel est là. Le philosophe doit tout d'abord, à la faveur d'une observation de la manière par laquelle les hommes peuvent se conduire (et non pas tant de ce qu'ils font), s'appliquer « à en démêler les vices et le ridicule », c'est-à-dire, d'un côté, tout ce qui peut nuire à soi et aux autres (les vices), et, de l'autre, tout ce qui procède d'un défaut de qualité éthique et tout à la fois d'un défaut de raisonnement (le ridicule). Mais sa fonction essentielle, au-delà de ce travail préliminaire, consiste à *rendre les hommes meilleurs* par le discours qu'il leur adresse. C'est précisément ce que s'est proposé de faire la Bruyère par l'intermédiaire de son ouvrage qui ne « tend qu'à rendre l'homme raisonnable² », seule voie, selon lui, par laquelle l'homme évitera, et le vice, et le ridicule. De manière générale, que l'on soit orateur ou écrivain, précise-t-il encore ailleurs, « l'approbation la plus sûre et la moins équivoque est le changement de mœurs et la réformation de ceux qui les lisent ou qui les écoutent : on ne doit parler, on ne doit écrire que pour l'instruction³ », s'inscrivant par ces traits pleinement dans le projet philosophique d'origine socratique et chrétienne. Instruction qui consiste, entre autres, à proposer aux lecteurs « des défauts à éviter et des modèles à suivre⁴. »

L'objectif de la recherche est donc simple. Il s'agit de comprendre comment les *Caractères* peuvent fonctionner comme *une parole servant à une réformation éthique au sens que lui conférerait la philosophie antique*. Ce qui n'a fait encore jusqu'à ce jour l'objet d'aucune recherche approfondie.

La question à laquelle nous souhaitons ici soumettre les *Caractères*, tout aussi simple et évidente qu'elle paraisse, soulève pourtant un certain nombre de difficultés qui pour certaines sont assez considérables. L'ampleur de ces difficultés peut d'ailleurs expliquer les raisons pour lesquelles, jusqu'à ce jour, cette question n'a pas été étudiée, ni même approchée. Pour mesurer cette ampleur, mais aussi l'enjeu d'une telle recherche, il nous faut prendre un peu de recul et inscrire celle-ci au sein d'un questionnement et d'une réflexion plus larges qui regardent principalement la puissance

¹ I, 34, (IV). Nous soulignons. Le premier chiffre romain représente le numéro du chapitre ; le chiffre suivant, celui de la réflexion au sein de ce chapitre ; le dernier entre parenthèses, le numéro de l'édition. Il faut savoir qu'il y a eu du vivant de La Bruyère huit éditions et que le volume de l'ouvrage est passé de 420 à 1120 réflexions.

² « Discours sur Théophraste », LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, éd. E. Bury, Paris, Librairie Générale Française, 1995, p. 72. Sauf indications contraires, toutes nos références au texte des *Caractères*, hors les réflexions, seront issues de cette édition sous la forme suivante : LB, p.

³ « Préface », *Ibid.*, p. 117-118.

⁴ « Préface au Discours de réception à l'Académie », *ibid.*, p. 616.

psychagogique de la parole humaine. Ce questionnement et cette réflexion sont aussi vieux que la philosophie. Ils sont explicitement à l'initiative de Platon qui par la bouche de Socrate, très simplement, les pose en ces termes :

Eh bien ! est-ce que l'art de parler, dans son ensemble, ne serait-ce pas une *psychagogie* par le moyen de discours, qui ne se tiennent pas seulement dans les tribunaux et autres lieux publics de réunion, mais aussi dans des réunions privées ? indifféremment la même, pour les petits et pour les grands sujets ? dont la pratique, la pratique correcte du moins, n'a rien de plus estimable quand elle est appliquée à des questions sérieuses, ou à des questions insignifiantes⁵ ?

« Puisque la parole a précisément pour fonction de mener les âmes, continue Socrate un peu plus loin, d'être une *psychagogie*, celui qui veut être un jour habile à parler doit nécessairement savoir combien d'espèces comporte l'âme⁶ ». Les implications de la conviction selon laquelle la parole a « pour fonction de mener les âmes, d'être une psychagogie » sont bien loin de se limiter à la connaissance des différentes espèces de l'âme pour savoir de quelle manière il faut composer les discours que respectivement on leur adressera. Elles s'étendent jusqu'à la vision et la constitution d'une certaine réalité politique en passant par celle de l'éthos de chacun des agents qui la composent. Là précisément, pour nous, se situe la difficulté. Pour Socrate, ainsi que pour toute parole s'inscrivant dans son sillage, dire que la parole a pour fonction de conduire les âmes, cela veut dire aussi que, de tous les espaces symboliques en et par lesquels l'existence humaine advient, cette parole demeure le substrat le plus essentiel de la conduite de l'existence. De la tenue d'une certaine parole, *exclusivement*, résulte une certaine manière de vivre. Mais ce rôle attribué à la parole, surtout, tend à configurer un rapport à la *politeia* auquel nous sommes peu habitués. Car, on le sait, pour les anciens toujours, la constitution de la communauté politique résulte de la constitution éthique de chacun des agents qui la composent. Ainsi l'équation est simple. Si d'un côté la parole demeure le substrat le plus essentiel de la conduite de l'existence, substrat sur lequel l'homme peut avoir quelque maîtrise à la faveur de procédures aussi rigoureuses que réglées (procédures qui, par l'intermédiaire de cette parole, renvoient à une constitution éthique particulière), et si de l'autre la constitution de la communauté politique s'appuie sur la constitution éthique de chacun de ses agents comme sur l'un de ses facteurs les plus hautement déterminants, la maîtrise de cet espace symbolique particulier qu'est la parole ainsi que l'ensemble des procédures qu'elle engage demeurent le socle le plus fondamental de toute constitution politique et des relations humaines. C'est ce que semble nous indiquer ce célèbre passage de la *Politique* d'Aristote, que nous rencontrerons à nouveau lors de notre propos :

[L]'homme, seul de tous les animaux, possède la parole (*logon*). Or, tandis que la voix (*phonè*) ne sert qu'à indiquer la joie et la peine, et appartient pour ce motif aux autres animaux également [...], le discours (*logos*) sert à dire l'utile et le nuisible, et, par suite aussi le juste et l'injuste : car c'est le caractère propre de l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et cité⁷.

Que la philosophie soit propice à l'acquisition, pour les agents dans leur particulier, d'une certaine manière de vivre, nous sommes prêts à l'admettre et nous l'avons admis. Mais qu'elle soit l'ultime ressort de la réalité politique, c'est un inadmissible que nous, modernes, éprouvons, semble-t-il, beaucoup de peine à surmonter, quand ce ne serait que pour le vouloir ou même l'envisager. Et pourtant, le pacte que Socrate souhaite sceller avec chacun de ses concitoyens, *muni de sa seule parole*, est on ne peut plus explicite, ce citoyen serait-il Calliclès lui-même qui, dans le *Gorgias*, se

⁵ *Phèdre*, 261 a-b, dans PLATON, *Œuvres complètes*, trad. L. Robin, 2 vol., Paris, Gallimard, 1950, vol. 2, p. 55.

⁶ *Ibid.*, 271 d, p. 70.

⁷ *La Politique*, I, 2, 1253 a 9, dans ARISTOTE, *La politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2005, p. 28-29.

complait visiblement à agiter en face de son interlocuteur toutes sortes d'épouvantails, dont celui d'une assignation devant le tribunal.

Je crois que, lui répond Socrate, en compagnie de quelques Athéniens, pour ne pas me flatter d'être le seul, je me consacre à ce qui est authentiquement l'art politique, et suis le seul des hommes d'aujourd'hui à m'occuper des affaires de l'État : aussi est-ce, en tant que chaque fois je parle, les paroles que je prononce ne sont pas des paroles destinées à plaire, mais à dire ce qui vaut le mieux, non ce qui est le plus agréable ; en tant que je ne consens pas à faire ce que toi, tu me conseilles, ces fameuses finesses, c'est à ce titre que je serai incapable de savoir que dire devant le tribunal. Mais le langage qui maintenant me vient aux lèvres, c'est celui-là même que je tenais à Pôlos : je serai jugé en effet comme serait jugé un médecin qu'accuserait un cuisinier devant un tribunal d'enfant⁸.

L'enjeu du dialogue est précisément la détermination de la parole susceptible de constituer l'art authentiquement politique dont parle ici Socrate. La parole socratique est, on le sait, maïeutique. Elle délivre, à celui qui s'y livre, non pas tant un savoir, mais une manière de savoir qui s'identifie à une manière de vivre⁹. Mais elle est aussi thérapeutique – d'où l'allusion de Socrate au médecin se faisant assigner au tribunal par un cuisinier¹⁰ – : elle déleste l'âme non seulement de ses erreurs de jugements en ce qui concerne le vivre – elle a pour fonction de les corriger –, mais aussi de bon nombre de ses « perturbations », ce que nous avons traduit par « passions¹¹ », et qui ont pour effet d'empêcher la raison de produire son office. La parole du philosophe se fait de cette manière pleinement psychagogique. Entretienue avec soin, elle permet à l'agent de prendre soin de son âme et de devenir meilleur, et ce afin d'entretenir des relations avec les autres agents de la communauté dont la fonction est la satisfaction de l'objectif politique le plus fondamental d'entre tous : le bonheur de tous et de chacun. Elle devient, ainsi que les opérations de l'esprit qu'elle met en œuvre, le fondement à la fois objectif et subjectif de toute réalité humaine et le foyer par excellence de l'expérience politique.

Ce pacte socratique à l'initiative d'une parole savamment composée et adressée à ses concitoyens est très exactement celui que la parole contenue dans les *Caractères* de la Bruyère a pour fonction de conclure avec chacun de ses lecteurs. Or, on l'a dit, la question de savoir si ce texte pouvait faire l'objet, par sa lecture, d'une éventuelle transformation éthique, au sein des termes posés par cette filiation socratique, alors même qu'il s'en réclame on ne peut plus explicitement, n'a pas encore été abordée. Mais l'on perçoit mieux maintenant que répondre à cette dernière question suppose qu'on revienne à la proposition énoncée par Socrate, car c'est elle surtout qui nous pose difficulté : « Puisque la parole a précisément pour fonction de mener les âmes, d'être une *psychagogie*... » Cela suppose qu'on la complète, c'est-à-dire qu'on rende compte *objectivement*, au-delà des différences et des disparités historiques, de toutes ses implications philosophiques (éthiques et politiques). Cela suppose aussi qu'on réponde à la question de savoir pourquoi, lorsque nous nous proposons de

⁸ *Gorgias*, 521 d-e, dans PLATON, *op. cit.*, vol. 1, p. 481-482.

⁹ « [C]e qui est par-dessus tout l'objet du plus bel examen, c'est ce à propos de quoi, précisément, tu m'as fait grief : à savoir quel genre d'homme on doit être, à quelle sorte d'occupation on doit s'adonner et jusqu'à quel degré, aussi bien quand on est plus âgé que quand on est plus jeune. Si en effet, dans le cours de ma propre existence, j'agis en quoi que ce soit d'une façon qui n'est pas correcte, sache bien que ce n'est pas volontairement que je pêche, mais par le fait de mon ignorance ; en conséquence, ainsi que tu as commencé de le faire, ne va pas t'abstenir de me gourmander, fais-moi au contraire voir convenablement quelle est cette occupation à laquelle il faut que je m'emploie et de quelle façon je pourrai mettre sur elle la main. Que si tu me trouves aujourd'hui disposé à te donner mon assentiment, mais que, dans les jours qui suivront, tu me trouves en train de ne pas faire ce à quoi j'aurai donné cet assentiment, alors tiens-moi pour un être sans énergie ; ne me gourmande plus jamais dans l'avenir, convaincu que je n'en vauds pas la peine ! » *Ibid.*, 487 e – 488b, p. 432-433. Plus concisément, dans la *République* : « c'est que le problème que nous envisageons est assurément ce qu'il y a de plus important : bien vivre, ou mal vivre. » *Rép.*, IX, 578 c, *ibid.*, p. 1184.

¹⁰ L'art culinaire et la médecine étant à la santé ce que respectivement la rhétorique (dans la forme que défendent Gorgias, Pôlos et Calliclès) et la dialectique sont à la parole authentiquement politique. La première flatte, sans se soucier le moins du monde des conséquences (qui pour le corps humain, qui pour l'âme et le corps politique) qu'elle entraîne ; la seconde prévient les humeurs malignes et, si besoin, soigne.

¹¹ CICÉRON, *Tusculanes*, III, 4 et AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, XIV, v et VIII-IX.

rendre *objectivement* compte d'un texte comme celui des *Caractères*, nous avons oublié cette manière particulière de se rapporter à la parole et concurremment, par ce premier rapport, à la *politeia*.

Il revient à P. Hadot et par la suite à M. Foucault d'avoir rappelé à nos mémoires que le discours philosophique de l'Antiquité se nouait intimement et inextricablement à une manière de vivre. Si l'on suit la terminologie et le cadre de recherche posés par M. Foucault, considérer le rapport entre la philosophie (ou la spiritualité) et la conduite de l'existence, en une perspective plus large, consiste à interroger celui qu'il peut y avoir, à différentes époques de l'histoire de l'Occident, entre les modes d'accès à la connaissance et les modes de constitution de soi. Soit, entre une certaine épistémique et une certaine éthique. Il convient de rappeler que ce questionnement avait déjà fait l'objet, en d'autres termes, d'une attention particulière de la part de M. de Certeau lorsque celui-ci faisait le constat qu'aux XVI^e-XVII^e siècles, au sein du discours religieux, une nouvelle articulation entre le discours de savoir et la « formalité des pratiques » (sociales) était à l'œuvre, articulation dont seraient tributaires nos propres discours de savoir¹². La question posée de cette manière, celle des différents rapports historiques qui peuvent nouer ensemble les modes d'accès à la connaissance et les modes de constitution de soi, a l'avantage de réunir ces trois auteurs autour d'un même constat. Tous trois, chacun à leur manière et à partir d'un corpus de textes sensiblement différents, ont émis l'hypothèse¹³ que les XVI^e-XVII^e siècles sont les témoins d'une séparation plus ou moins consommée entre ces deux types de modes, alors que précédemment ils se confondaient en un ensemble de gestes ou de procédures indissociablement unis et communs afin de produire un agent libre d'action, présent à soi-même, aux autres, au monde et à Dieu. Toutefois, sur la base de cette hypothèse commune, les positions de chacun relativement aux modalités de la séparation en question divergent. Cela tient au fait que pour l'un et l'autre, et le point de vue, et l'objectif de recherche – mais aussi la visée politique, car tous trois prétendent explicitement engager leur discours de savoir dans une perspective politique à faire valoir –, et le corpus sur lequel chacun se base pour mener sa recherche, ne sont pas totalement identiques.

P. Hadot parlera d'un long processus historique de théorisation du discours philosophique. Le point de départ est l'assimilation de l'outillage conceptuel de la philosophie païenne par la philosophie chrétienne. La première se voit ainsi réduite à un simple outillage théorico-technique. La scolastique à la fin du Moyen Âge accentuera cette perception de la philosophie pour séparer définitivement des procédures purement conceptuelles et donc strictement théoriques, d'un côté – la scolastique –, et le projet moral chrétien de l'autre qui aura la conduite de l'existence à charge.

[S]'est réalisé, au sein du christianisme, tout spécialement au Moyen Âge, un divorce entre le mode de vie et le discours philosophique. Certains modes de vie philosophiques propres aux différentes écoles de l'Antiquité ont disparu totalement, par exemple l'épicurisme ; les autres, comme le stoïcisme ou le platonisme, ont été absorbés par le mode de vie chrétien¹⁴.

Au moment où la philosophie acquiert de nouveau son autonomie par rapport à l'emprise théologico-scolastique, c'est-à-dire aux « Temps Modernes », elle hérite de cette séparation longuement préparée par le christianisme et entérinée par la scolastique médiévale. Dès lors, l'activité philosophique se perçoit comme la possibilité de construire un système conceptuel et

¹² CERTEAU Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 178-241.

¹³ J'utilise ici le vocabulaire foucaultien. P. Hadot et M. de Certeau énonceront la même hypothèse en des termes différents, mais l'idée reste identique.

¹⁴ HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 380.

théorique le plus cohérent possible indépendant de toute condition d'existence¹⁵. Cependant, bien que le discours qui le relaie requière la transformation de celui qui le lit dans sa capacité à intégrer un système philosophique, cette transformation particulière n'entretient plus aucune espèce de rapport avec celle nécessaire pour conduire sa vie. Théorie et mode de vie sont résolument séparés. Tout cela aura des répercussions évidentes sur la manière de lire et de comprendre le discours philosophique.

M. Foucault pour sa part reprend l'hypothèse de P. Hadot dans la première leçon de l'*Herméneutique du sujet*, cours qu'il donne au Collège de France durant l'année 1981-1982. Toutefois, le cadrage théorico-historique dans lequel il l'insère lui apporte un nouvel éclairage. Selon M. Foucault, le XVII^e siècle serait le témoin non seulement d'une séparation consommée entre théorie et mode de vie, mais d'une véritable « liquidation de la spiritualité ». Plus précisément, au « moment cartésien », on assisterait à « une requalification du *gnôthi seauton* » (connais-toi toi-même) et concurremment à une « disqualification de l'*epimeleia beauton* » (souci de soi), soit à la mise en place de nouveaux modes d'accès à la « connaissance » / « vérité » dont la condition de possibilité serait l'« exclusion », sinon l'« oubli » d'une certaine spiritualité¹⁶ qui leur était initialement indissociablement attachée¹⁷. Soit encore, à la « liquidation » de l'union intime et antique, en un ensemble de procédures rassemblées, du geste épistémique et du geste éthique. Cette union était la caractéristique majeure de la spiritualité des anciens pour laquelle un acte simple de connaissance n'était pas suffisant pour avoir accès à la vérité « s'il n'était préparé, accompagné, doublé, achevé par une certaine transformation du sujet¹⁸ », qui prend la forme d'une conversion et qui produit des effets. Pendant l'Antiquité, « la question philosophique du “comment avoir accès à la vérité” et la pratique de la spiritualité [...] n'ont jamais été séparé[e]s¹⁹ ». En d'autres termes, les procédures par lesquelles on accède à la connaissance et à la vérité ne se distinguent pas de celles par lesquelles on se transforme soi-même pour devenir cette vérité. Il ne s'agit donc pas seulement d'établir une vérité à l'extérieur de soi, mais bien de l'établir en soi, de devenir cette vérité au moment même où on la cherche. Et on devient cette vérité, en partie, grâce aux modes par lesquels on la recherche. La spiritualité de cette manière se présente comme un effort constant à fournir pour devenir « le sujet éthique de la vérité que nous pensons²⁰ ».

Au rebours, comme on l'a dit, le « moment cartésien » privilégiera un acte de connaissance (*gnôthi seauton*) aux dépens du « souci de soi » (*epimeleia beauton*).

Je crois que l'âge moderne de l'histoire de la vérité commence à partir du moment où ce qui permet d'accéder au vrai, c'est la connaissance elle-même et elle seule. C'est-à-dire, à partir du moment où, sans qu'on ne lui demande rien d'autre, sans que

¹⁵ « Lorsqu'à l'époque moderne, la philosophie a reconquis son autonomie, elle n'en a pas moins gardé bien des traits hérités de la conception médiévale et notamment son caractère purement théorique, qui a même évolué dans le sens d'une systématisation de plus en plus poussée. » *ID.*, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 72. P. Hadot va être amené à nuancer sa position au regard des recherches menées par J. Domanski que nous allons présenter ci-dessous.

¹⁶ Il faut entendre la spiritualité comme « la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité ; l'ensemble de recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité. » FOUCAULT Michel, *L'herméneutique du sujet, 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001, p. 16-17.

¹⁷ « La raison, me semble-t-il, la plus sérieuse pour laquelle ce précepte du souci de soi a été oublié [...], je l'appellerai le “moment cartésien”. Il me semble que le “moment cartésien” [...] a joué de deux façons. Il a joué de deux façons en requalifiant philosophiquement le *gnôthi seauton* (connais-toi toi-même) et en disqualifiant au contraire l'*epimeleia beauton* (souci de soi). » *Ibid.*, p. 15.

¹⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 441.

son être de sujet ait à être modifié ou altéré pour autant, le philosophe (ou le savant, ou simplement celui qui cherche la vérité) est capable de reconnaître, en lui-même et par ses seuls actes de connaissance, la vérité et peut avoir accès à elle²¹.

Les procédures de transformation de soi (l'éthique) sont d'autant plus mises à l'écart des modes d'accès à la connaissance (l'épistémique) que l'évidence ou l'expulsion du doute, qui caractérisent la démarche cartésienne, se trouvent placées comme aux prémices de ces derniers²². Selon Foucault, à partir de ce moment, l'Occident s'engage progressivement dans l'oubli du lien qui nouait pour le discours traditionnel les procédures de constitution de soi et les procédures d'accès à la connaissance / vérité, oubli dont nos propres discours de savoir sont les héritiers directs²³.

Si l'on définit la spiritualité comme étant la forme de pratiques qui postulent que, tel qu'il est, le sujet n'est pas capable de vérité mais que telle qu'elle est, la vérité est capable de transfigurer et de sauver le sujet, nous dirons que l'âge moderne des rapports entre sujet et vérité commence le jour où nous postulons que, tel qu'il est, le sujet est capable de vérité mais que, telle qu'elle est, la vérité n'est pas capable de sauver le sujet²⁴.

Il convient de noter qu'au moment où M. Foucault reprend à son compte l'hypothèse de P. Hadot, à l'instar de ce dernier, il concentre son analyse principalement sur les procédures discursives comme le lieu le plus éminent de la constitution éthico-spirituelle. Les discours sont le véhicule d'opérations susceptibles de constituer, pour l'agent de la transformation, un éthos grâce auquel il pourra se conduire dans l'existence. Or, dès qu'on se focalise sur les discours pour comprendre leur portée spirituelle (au sens technique du terme), surgit une double difficulté que les études de J. Domanski auront, implicitement et sans nécessairement la résoudre, permis de situer. Elle concerne, d'une part, le rapport, dans toute pratique discursive, entre le pouvoir de la signification et de la représentation et celui des opérations mises en œuvre par cette pratique, *a fortiori* lorsque cette pratique vise à la transformation éthique des agents. De l'autre, elle renvoie à l'historicité de l'une (la signification / représentation) et à celle des autres (les opérations), qui, puisque celle-là et celles-ci, ne sont pas en principe censées se confondre en un seul et même mouvement, ne sont à leur tour pas davantage censées se confondre. Le discours signifie rarement ce que, par lui, l'agent opère et, inversement, ce dernier n'opère pas toujours ce que le discours qu'il tient signifie. Aussi, il ne suffit pas de dire pour être, il faut encore le faire et le vivre, selon certaines procédures et opérations qui ne dépendent pas toutes, loin s'en faut, de la signification, ni même des représentations et de leur mode de distribution. Ainsi, prenant un point de perspective plus élevé, on pourra admettre qu'il existe, en principe, un jeu entre un ensemble de significations / représentations et un ensemble d'opérations dont les degrés de variations historiques respectifs peuvent être parfaitement indépendants. On peut tout à fait, à travers des époques différentes, parler des mêmes choses, des mêmes motifs et ou des mêmes principes philosophiques, et ainsi renvoyer aux mêmes significations et approximativement aux mêmes représentations, sans pour autant que les opérations de l'esprit et les procédures discursives qui se destinent à la transformation éthico-spirituelle soient identiques d'époque en époque. L'inverse peut aussi être vrai. La mise en

²¹ *Ibid.*, p. 19.

²² *Ibid.*, p. 16.

²³ Hypothèse non seulement heuristique, mais aussi éthique et politique centrale pour le « dernier Foucault », puisque tout son propos culminera dans la notion de la *parrésia* et celle de l'« esthétique de l'existence », à savoir cette possibilité éthique d'incarner la vérité qu'on pense. Hypothèse qu'il tiendra jusqu'au bout. Cf. *ibid.*, p. 340-341 et surtout p. 442-444 ; *ID.*, *Le gouvernement de soi et des autres*, 1982-1983, Paris, Gallimard, 2008, p. 318-322. Cf. aussi l'interview : « À propos de la généalogie de l'éthique : aperçu du travail en cours », dans FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, D. Defert et F. Ewald (éd.), 4 vol., Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, texte n° 326, p. 410-411. Cf. encore *ibid.*, texte n° 344 (qui est une version corrigée par M. Foucault de l'interview précédente qui date d'avril 1983), p. 630 : « Un accès à la vérité sans condition "ascétique", sans un certain travail de soi sur soi, est une idée qui était plus ou moins exclue par les cultures précédentes. Avec Descartes, l'évidence immédiate est suffisante. » Cf. enfin « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *ibid.*, texte n° 356, p. 722-723, interview qui date du 20 janvier 1984.

²⁴ *L'herméneutique du sujet*, p. 20.

œuvre de significations et de représentations différentes peuvent impliquer cependant, à travers ces variations, des opérations identiques. C'est en tout cas ce que nous suggèrent l'intégration de la contribution de J. Domanski au sein de la recherche relative à la philosophie comme manière de vivre et surtout les réactions qu'elle suscita chez P. Hadot qui, en la prenant en compte, se verra contraint de nuancer quelque peu son hypothèse de fond concernant le processus de séparation entre théorie et mode de vie philosophique, ceci signalant une fois de plus les énormes difficultés que soulève le traitement de cette question.

J. Domanski nous rappelle que le motif de la conformité des discours à la manière de vivre n'a jamais été aussi vivace qu'au sein des discours philosophiques de la Renaissance, sur la période qui s'étend de Pétrarque à Érasme²⁵, avec cette nuance que les auteurs concernés manifestent un rejet de plus en plus prononcé vis-à-vis de ce qui leur apparaît comme purement théorique et non plus tourné directement vers la conduite de l'existence²⁶. Ce rappel concernant les rapports entre la théorie et la manière de vivre et leur historicité ne vient certes pas contredire frontalement l'hypothèse initiale de P. Hadot, ni celle de M. Foucault qui l'avait suivie dans les grandes lignes, selon laquelle une séparation se serait amorcée à partir du discours chrétien des premiers siècles de notre ère pour s'accomplir définitivement à une certaine époque de notre modernité²⁷, mais elle contraint de la nuancer quelque peu. Dans le corpus étudié par J. Domanski, il est toujours question d'une séparation entre théorie et conduite de l'existence, mais certainement pas entre philosophie et manière de vivre. Il y aurait donc d'un côté un axe de discours qui, dès la Renaissance, inspiré d'une lecture laïque des productions de l'Antiquité, accentuerait le motif d'une union entre le discours philosophique et la manière de vivre, mais en prenant ses distances avec le théorique (Domanski), et d'un autre côté un axe de discours parallèle qui tendrait à faire de la philosophie le lieu de propositions principalement théoriques visant le système et délaissant la question de la conduite de l'existence et de son rapport direct avec le discours philosophique (Hadot et Foucault). Ces différentes hypothèses, dans la mesure où elles n'ont pas été systématiquement démêlées par l'un ou l'autre de ces chercheurs, tendent à obscurcir la difficulté. Les recherches menées par J. Domanski ont du moins le mérite d'indiquer qu'il y a lieu de prendre en considération l'énorme travail de récupération et de relecture laïc des productions philosophiques et littéraires de l'Antiquité à l'initiative des humanistes de la Renaissance dont nos modes d'accès à la connaissances actuels sont tout de même largement tributaires, humanistes qui, pour certains, manifestent la résolution ferme de s'autonomiser vis-à-vis du discours religieux, mais aussi du discours du philosophe antique quand celui-ci se fait, à leurs yeux, par trop spéculatif. Quoi qu'il en soit, intégrant la lecture de J. Domanski dans son hypothèse relative au processus historique de la séparation entre philosophie et manière de vivre, P. Hadot est amené à nuancer ses positions. Alors que dans son ouvrage décisif consacré aux exercices spirituels spécifiques à la philosophie antique,

²⁵ « [J]'essaierai de montrer en quoi consiste une réintégration typiquement humaniste de la conception antique de la philosophie, qui a été désintégrée non seulement par la scolastique classique du XIII^e siècle, mais aussi par d'autres courants [...]. Je crois être au plus près du sujet du présent chapitre si je dis qu'il est consacré à la philosophie comme la morale pratiquée par la personnalité du philosophe. » DOMANSKI Julius, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1996, p. 89.

²⁶ J. Domanski cite Pétrarque : « J'ai lu tous les livres moraux d'Aristote, j'ai suivi quelques cours qui leur étaient consacrés. Avant que mon ignorance ne me soit apparue, il me semblait que j'en avais compris quelque chose, et que j'étais devenu plus sage. Mais – contrairement à ce qu'il aurait fallu – je ne me sentais par intérieurement meilleur après la lecture et je me plaignais souvent à moi-même et parfois aux autres de ne pas accomplir en réalité ce qu'Aristote avait dit au début de son deuxième livre de l'Éthique, à savoir qu'il fallait apprendre ce domaine de la philosophie non pas pour savoir mais pour devenir meilleur ». *Ibid.*, p. 91.

²⁷ Les « Temps Modernes » pour le premier, le « moment cartésien » pour le second.

ce dernier parlait d'une « systématisation de plus en plus poussée²⁸ » du caractère théorique du discours philosophique qui trouverait son apogée au moment où la philosophie prend son autonomie par rapport à la scolastique et au discours religieux (on le suppose aux XVI^e-XVII^e siècles²⁹), ultérieurement il sera davantage question d'une « tendance à se limiter » au discours théorique³⁰. Cette imperceptible rétractation³¹ recouvre néanmoins un certain flottement général dans l'hypothèse historique proposée par P. Hadot et témoigne d'un embarras visiblement profond à traiter la question jusqu'au bout. On se souvient en outre, qu'il avait tenu à se démarquer de l'interprétation foucauldienne des *Méditations métaphysiques* de Descartes selon laquelle celles-ci seraient le témoin de la séparation consommée entre théorie et manière de vivre.

Je ne suis pas tout à fait sûr que cela soit exact [que Descartes soit responsable de la rupture entre théorie et travail de soi sur soi]. Descartes a précisément écrit des *Méditations* : le mot est très important. Et à propos de ces *Méditations*, il conseille à ses lecteurs d'employer quelques mois ou au moins quelques semaines à « méditer » la première et la seconde, dans lesquelles il parle du doute universel, puis de la nature de l'esprit. Cela montre bien que pour Descartes aussi l'évidence ne peut être perçue que grâce à un exercice spirituel. Je pense que Descartes, comme Spinoza, continue à se situer dans la problématique de la tradition antique de la philosophie conçue comme exercice de la sagesse. On voit les difficultés qu'il y aurait à écrire *une histoire de la représentation que les philosophes se sont faite de la philosophie*³².

Cela dit, lorsque P. Hadot parle de l'autonomisation de la philosophie aux « Temps Modernes » qui consacrerait la séparation entre la théorie et le mode de vie philosophique pour faire valoir celle-là aux dépens de celui-ci, on peut se poser la question de savoir à quels philosophes spécifiquement il fait référence si ce n'est pas d'abord à Descartes dont le discours, s'il manifeste encore un respect convenu vis-à-vis des autorités religieuses, consacre définitivement une indépendance de la « raison » à l'égard de la théologie et de la foi et, par ailleurs, manifeste la volonté

²⁸ Cf. note 15 ci-dessus, p. 5.

²⁹ P. Hadot évoque le nom de F. Suarez (1548-1617) qui manifeste l'envie de bâtir un système philosophique cohérent, ce qui annoncerait que le discours philosophique se limite à n'être que le relais de ce système. Dès lors, le discours philosophique ne forme plus, il ne fait plus qu'informer. *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 72, n. 1.

³⁰ « La "philosophie", mise au service de la théologie, n'était plus désormais qu'un discours théorique, et lorsque la philosophie moderne conquerra son autonomie, au XVII^e siècle, et surtout au XVIII^e siècle, elle aura toujours tendance à se limiter à ce point de vue. » *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 380.

³¹ M. Foucault n'a pas eu l'occasion de réagir vis-à-vis des travaux de J. Domanski, puisque ces derniers sont ultérieurs à son décès. Cela dit, on sait que la Renaissance était pour lui, grand lecteur de J. Burckhardt qu'il était, le lieu à la fois d'une relecture des textes philosophiques de l'Antiquité et d'un renouveau dans la manière d'articuler discours et mode de vie, justifiant ainsi une étude historique de l'« esthétique de l'existence ». Cf. *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. IV, texte n° 326, p. 409-410.

³² *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 310-311, nous soulignons. Que les *Méditations* soient proprement, au sens technique du terme, des « médiations », M. Foucault le savait parfaitement bien (cf. *L'hérémétique du sujet*, p. 340-341 et surtout « Mon corps, ce papier, ce feu », dans *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. II, texte n° 102, p. 245-268). Il convient en outre de rendre justice à l'éclairage que M. Foucault a apporté à la question de la séparation historique entre théorie et manière de vivre, en soulignant la justesse et la pertinence de son point de vue. Si l'on se réfère à la vision de l'âme modélisée par les anciens en vue de donner à l'agent un point de vue théorico-technique pour se conduire dans l'existence, la partageant en un pôle théorique (théorétique et théorico-pratique) et en un autre désirant / sensitif (ce qui permet à l'âme d'être directement en contact avec le monde sensible, passivement aussi bien qu'activement), ce que souligne l'hypothèse de M. Foucault, c'est qu'au « moment cartésien », le point de vue théorique n'entretient plus un nœud de relations inextricables et réciproques avec la partie sensitive / désirante de l'âme. Chez Descartes, la séparation est nette. D'un côté la volonté unie à la raison, de l'autre les passions essentiellement passives, entre les deux, un vide qui consacre leur indépendance, mais surtout l'indépendance de la volonté (cf. *Les passions de l'âme*, Art. 41). Ce qui engage un nouveau rapport entre la partie théorétique et la partie pathétique de l'âme, cette dernière perdant de sa puissance d'action, de son indépendance et de la force active de son « désir », censée se faire totalement docile au discours théorique, ou bien à l'autorité politique et à la coutume en vigueur (la « morale par provision »), un peu comme on dresse un animal insensible à tout discours humain articulé et rationnel. Ce nouveau rapport, au sein même d'un certain discours de savoir, celui dont l'œuvre de Descartes est l'un des plus insignes témoignages, qui rompt la relation que la philosophie traditionnelle configurait, pour chacun des agents, entre l'activité théorétique et la partie pathétique de l'âme, expliquerait la « liquidation de la spiritualité » dont les discours scientifiques modernes sont les héritiers directs, reléguant la conduite de l'existence à toute une technologie disciplinaire directement issue de ces derniers discours, mais par voie d'institution, d'administration et de coercition matérielle et corporelle, et non plus par le sujet lui-même et sa réflexion. C'est de ce « désir », prison du discours théorique et de la technologie des conduites qui en résulte, la « discipline », que M. Foucault veut « libérer » le « sujet » afin de lui redonner un pouvoir d'action et de constitution autonome. La question se pose de savoir si tous les discours qui regardent la conduite de l'existence au XVII^e siècle participent, de ce point de vue, du projet cartésien.

explicite de construire un système indépendant de la conduite de l'existence. D'autant plus qu'en acceptant les résultats de recherche de J. Domanski qui met en lumière le souhait des humanistes à vivre philosophiquement tout en délaissant volontiers le discours théorique, et faisant en outre valoir Goethe³³, Nietzsche, Bergson et l'existentialisme³⁴ comme le retour de l'union, au sein de la philosophie, entre une vision du monde et une manière de vivre, P. Hadot rend le lieu et les modalités de la séparation entre théorie et manière de vivre, si l'on cherche à le situer en se référant à l'ensemble de ses propos, pratiquement insaisissables. Or, si l'on délaisse la question de cette séparation, c'est la singularité et l'enjeu même de l'hypothèse initiale, soutenue tout d'abord par lui, qui s'évanouissent. Dans ce cas de figure, il suffirait de recenser, comme l'a fait J. Domanski, « une histoire de la représentation que les philosophes se sont faite de la philosophie » en se limitant « aux textes de type et de contenu précisément “métaphilosophiques”, c'est-à-dire aux énoncés des philosophes ou de leurs commentateurs, qui sont en premier lieu des définitions de la philosophie, qui ont pour objet la nature et la valeur, soit de la philosophie en général, soit de ses domaines particuliers³⁵. » Ce type d'étude, pour intéressant qu'il soit, a pour désavantage de laisser dans l'ombre l'une des difficultés qui est pourtant bien connue des philosophes, et à plus forte raison de P. Hadot lui-même, à savoir la question du laborieux rapport à réaliser entre la parole que l'on tient et le mode de vie que l'on suit, rapport qui, aux yeux de la philosophie de l'Antiquité, doit continuellement tendre vers l'indéfectible adéquation, sans pourtant pouvoir y arriver jamais – là est précisément le ressort de toute transformation spirituelle. C'est d'ailleurs pour eux le lieu d'une insatiable et lancinante exhortation. On pourrait dire que c'est l'unique objet de leur discours : « Voilà le principal office de la sagesse, disait Sénèque, et son principal indice : que les paroles et les œuvres soient à l'unisson, que l'homme soit partout égal et identique à lui-même³⁶. » Mais c'est précisément pour la raison qu'il faut continuellement exhorter à sa réalisation, que cette union ne va pas de soi et qu'elle demeure éminemment problématique. L'agent doit faire l'objet d'une longue transformation pour devenir le sujet éthique souhaité. C'est l'affaire de toute une vie. Lorsque, par exemple, en rendant compte des dialogues de Platon, P. Hadot remarque qu'ils ont pour but, comme dans tout exercice spirituel, d'engager l'agent à une lutte amicale avec son interlocuteur, mais aussi avec soi, afin de « se faire changer soi-même de point de vue, d'attitude, de conviction », et que pour ce faire « il ne suffit pas d'exposer la vérité, il ne suffit pas même de la démontrer, il faut persuader, donc utiliser la psychagogie, l'art de séduire les âmes », il est le premier à mettre en lumière cette disparité entre ce que les discours peuvent signifier et ce qu'ils peuvent par ailleurs

³³ HADOT Pierre, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, 2008.

³⁴ « C'est seulement avec Nietzsche, Bergson et l'existentialisme que la philosophie redevient consciemment une manière de vivre et de voir le monde, une attitude concrète. » *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 72. Propos repris dans DOMANSKI Julius, *op. cit.*, en lequel P. Hadot signe la préface, p. viii.

³⁵ *Ibid.*, p. xvi.

³⁶ Sénèque, *Épîtres*, II, 20, 2. De même Socrate, dans la *République* : « Mais, repris-je, l'éventuelle rencontre chez quelqu'un de belles dispositions au-dedans de son âme, et, dans son extérieur, de traits qui soient en accord et concertants avec ces dispositions, les unes et les autres participant *du même patron*, ne serait-ce pas là le plus beau spectacle pour celui qui peut en être le spectateur ? – Glau. : Et de beaucoup, en vérité ! – Socr. : Ce qui est le plus beau est bien, à coup sûr, le plus aimable ? – Glau. : Et comment non ? » *Rép.*, III, 402d, nous soulignons. Le « patron » en question, c'est le discours du philosophe, capable d'accéder au bien comme au vrai. « La parole en effet a été disposée précisément pour ces fins [la science de l'univers] et y apporter *la plus large contribution* ; et dans la mesure où la voix est utilisée en musique et s'adresse à l'ouïe, c'est en vue de l'harmonie qu'elle nous est donnée. Or, l'harmonie est faite de mouvements de même nature que les révolutions de l'âme en nous ; et, pour qui use avec intelligence du commerce des Muses, ce n'est pas dans un plaisir irraisonné, comme le veut l'opinion actuelle, que réside son utilité ; mais comme, de naissance, en nous la révolution de l'âme est inharmonique, c'est pour la mettre en ordre et en accord avec soi que l'harmonie nous a été donnée pour alliée par les Muses. Et le rythme, à son tour, c'est à cause d'une absence en nous de mesure, et d'un manque de grâce que chez la plupart manifeste le maintien, que les mêmes divinités nous l'ont à cette fin donnée comme remède » (*Timée*, 47 c – e, dans PLATON, *op. cit.*, vol. 2, p. 465-466, nous soulignons). Voir aussi *Rép.*, III, 411 a – b.

opérer³⁷. À ses yeux, le ressort de ces opérations se situe principalement en l'exercice dialectique³⁸, secondé par la rhétorique, exercice qui sous diverses formes domine toute la philosophie de l'Antiquité³⁹ et qui est bien loin de se limiter aux seules opérations requises par la signification et la représentation.

Il est donc loin d'être suffisant de se référer à des contenus de discours qui renverraient aux « représentations que se sont faites les philosophes » pour se faire une idée des relations qui peuvent exister entre la pratique d'une certaine parole et la conduite de l'existence. Car, comme on l'a dit, il ne suffit pas de dire qu'on souhaite voir unis la parole que l'on tient et ses actes. Il faut encore le vivre comme tel et préalablement se constituer pour être effectivement en mesure de le vivre comme tel. Cette constitution préalable requiert un ensemble d'opérations et de procédures discursives, dans une certaine mesure, indépendantes du procès de signification et du système de représentations concurremment impliqués, et qu'il revient au chercheur de situer et de distinguer. De fait, s'il était possible de situer le rapport qu'entretient le discours philosophique avec la conduite de l'existence par l'étude de ses seuls contenus thématiques et de ses propositions « métaphilosophiques » (ce que la philosophie dit d'elle-même), on ne comprendrait pas vraiment la nécessité « de considérer ces œuvres dans la perspective des exercices spirituels⁴⁰ », puisque ceux-ci nous devraient être, au terme d'un recensement, directement accessibles. Pas davantage on comprendrait pourquoi nous les aurions perdus de vue et que leur redécouverte requerrait tant de recherches et de travaux. Dans tous les cas, une étude comparative et historique sur les rapports entre les discours philosophiques et les manières de vivre qui ne prend pas la peine de distinguer très nettement le lieu de signification de ces discours et celui des opérations ou des procédures de constitution de soi que ces mêmes discours impliquent, lieux respectifs qui ne sont pas censés se dérouler selon la même scansion et le même mouvement, risque fort bien de passer à côté de l'essentiel. Par ailleurs, le flottement des positions de P. Hadot relativement aux modalités et au moment historique de la séparation entre le discours philosophique et la manière de vivre indique qu'il n'a probablement pas été en mesure de tenir toute la vigueur de ses premières hypothèses jusqu'au bout, bien qu'à notre connaissance il n'ait laissé aucune précision supplémentaire à ce sujet. L'on peut toutefois remarquer que dès lors qu'il s'agit de considérer les productions philosophiques de la modernité, il ne fasse plus du tout mention de l'exercice dialectique comme le lieu central de la constitution philosophique, mais lui fait céder bien plutôt la place à l'exercice de l'imagination, à « la *représentation* que les philosophes se sont faite de la philosophie » et à celle du monde dans lequel le philosophe projette de vivre.

À considérer maintenant les choses d'un autre point de vue, si on étudie de près ce qui différencie P. Hadot et M. Foucault dans leur lecture des productions philosophiques de

³⁷ *Exercices spirituels...*, op. cit., p. 45.

³⁸ La psychagogie consiste en l'utilisation de « non seulement la rhétorique qui cherche à persuader, pour ainsi dire de loin, par un discours continu, mais surtout la dialectique, qui exige, à chaque moment, l'accord explicite de l'interlocuteur. La dialectique doit donc choisir habilement une voie détournée, mieux encore, une série de voies apparemment divergentes, mais pourtant convergentes, pour mener l'interlocuteur à découvrir les contradictions de sa propre position ou à admettre une conclusion imprévue. Les circuits, détours, divisions sans fin, digressions, subtilités, qui déroutent le lecteur moderne des Dialogues [de Platon] sont destinés à faire parcourir un certain chemin à l'interlocuteur et au lecteur antiques. [...] Ce qui compte, ce n'est pas la solution d'un problème particulier, mais c'est le chemin parcouru pour y parvenir, chemin dans lequel l'interlocuteur, le disciple ; le lecteur, forment leur pensée, la rendent plus apte à découvrir par elle-même la vérité. » *Ibid.*, p. 45-46.

³⁹ Un peu plus loin : « cette méthode qui consiste, non pas à exposer un système, mais à donner des réponses précises à des questions précises et limitées, est l'héritage, permanent, dans toute l'Antiquité, de la méthode dialectique, c'est-à-dire de l'exercice dialectique. » *Ibid.*, p. 68.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 71.

l'Antiquité, on s'aperçoit que loin de s'opposer comme le premier semble vouloir nous l'indiquer, elles apparaissent bien plutôt complémentaires. Elles abordent chacune le problème de la philosophie comme manière de vivre d'un point de vue différent. P. Hadot insiste surtout, sans pour autant être exclusif, sur le rapport que l'agent philosophique peut entretenir avec un cosmos perçu comme rationnel. En termes traditionnels, il entend focaliser l'attention sur l'activité théorétique qui avait précisément pour fonction de permettre aux agents d'accéder à l'universel, au *noûs* ou à Dieu, symbole de l'universel absolu. Notons que P. Hadot ne délaisse absolument pas la dimension ascétique de la transformation et par ailleurs apporte des informations capitales concernant le rapport entre l'activité théorétique et l'activité ascétique qui s'y nouait irréductiblement. Toutefois, le philosophe déporte quelque peu la question des modalités du rapport difficile entre ce type de constitution philosophique et l'insertion des agents au sein de la *politeia*. En revanche, M. Foucault, lorsqu'il reprend à son compte l'hypothèse de ce dernier, focalise l'attention davantage sur l'*éros* et l'ascèse⁴¹, inscrivant cette perspective de lecture, on le sait, au sein d'une recherche plus générale sur les rapports entre le pouvoir-savoir et les modes de subjectivation qui en résultent (ou qui pourraient y résister). La perspective est donc résolument politique, mais à l'instar de P. Hadot et peut-être même davantage, M. Foucault ouvre de nombreuses pistes qui font que cette perspective est très loin d'être restrictive. Cela étant, on peut s'apercevoir, à considérer les choses encore une fois du point de vue traditionnel, qu'en focalisant l'attention sur le désir (*éros*), c'est principalement la dimension ascétique de la transformation spirituelle que M. Foucault tend à mettre en lumière. Comparant maintenant les deux points de vue, on peut les percevoir comme davantage complémentaires qu'opposés : théorétique et accès à l'universel, avec tout ce que cela implique en termes d'ascèse, d'un côté (P. Hadot) ; ascétique et accès à la *politeia*, avec tout ce que cela implique comme pratiques de discours philosophiques, de l'autre (M. Foucault). C'est ici qu'il nous semble pertinent de faire intervenir les études de P. Aubenque sur Aristote, et particulièrement sur sa réflexion éthique⁴². En effet, si les points de vue de P. Hadot et de M. Foucault peuvent, d'une certaine manière, apparaître comme complémentaires, ils n'en laissent pas moins se dessiner entre eux un espace libre de toute investigation. Entre l'activité théorétique et les pratiques ascétiques, il demeure cette disposition théorico-pratique théorisée par Aristote qui permettait justement de les nouer ensemble : la prudence et son acte, la *proairésis*. La prudence, selon Aristote, s'entend comme cette capacité acquise qui dote l'agent d'un pouvoir de délibération au milieu de la contingence irréductible des affaires humaines. La *proairésis* est le choix préférentiel qui résulte de l'activité délibérative. Cela engage à un rapport particulier au langage, mais aussi à la « réalité » politique en laquelle on dit pouvoir, grâce à ce rapport, se conduire. De manière générale, l'agent se rapporte au langage en vue d'accéder à cette puissance délibérative et en vue d'acquérir les dispositions qui lui permettront, le moment venu, d'opérer les « bons » choix. La pratique des discours aurait donc dans ce cadre pour fonction de constituer, de développer et d'entretenir ces dispositions d'existence qui renvoient chacune à des opérations de l'esprit rigoureusement déterminées. Il y aurait, dans la réunion de ces trois perspectives de recherches, la possibilité d'élucider la question que nous soulevions au début de notre propos et qui concerne les rapports entre la tenue d'un certain langage philosophique de filiation socratique (sa psychagogie) et la manière de vivre de l'agent dans sa portée spécifiquement politique, avec au centre une transformation éthique aux modalités et aux opérations rigoureusement déterminées.

⁴¹ *L'herméneutique du sujet*, première leçon, p. 17.

⁴² AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963 et ID., *Problèmes aristotéliens. Philosophies pratiques*, Paris, Vrin, 2011.

Enfin, le regard apporté par M. de Certeau sur le discours religieux aux XVI^e-XVIII^e siècles et sur son articulation avec la constitution subjective des agents et leurs pratiques sociales apporte des précisions aussi fines que décisives sur les modalités de la séparation entre « le dire et le faire » à l'âge classique, mais aussi, d'une certaine manière, confirme ce qui vient d'être dit. Dans une étude publiée en 1973 intitulée : « La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII^e-XVIII^e) », étude reprise deux années plus tard dans son livre *L'écriture de l'histoire*, M. de Certeau fait le constat que durant la période considérée,

une rupture entre religion et morale s'est produite, puis déclarée, qui a rendu problématique leur connexion ultérieure. Elle a changé l'expérience et les conceptions qu'en avaient eues les sociétés occidentales. Au système qui faisait des *croyances* le cadre de référence des pratiques, s'est substituée une *éthique* sociale formulant un « ordre » des pratiques sociales et relativisant les croyances religieuses comme un « objet » à utiliser. Ce qui s'inverse donc, ce sont à la fois, si l'on pose le problème dans les termes qui sont devenus les nôtres, le rapport entre la morale et la religion et le rapport que la pratique entretient avec la théorie⁴³.

Nous nous situons ici toujours au sein de la problématique relative à la séparation entre la conduite de l'existence et les discours qui sont censés, non pas seulement en parler « théoriquement » (selon l'idée que nous nous faisons actuellement de la « théorie »), mais la programmer ou l'innover. Cela dit, le point de vue est différent. Selon M. de Certeau, sur le plan théorique, à la surface même des discours et dans leur contenu, rien ne se déclare visiblement alors que la rupture entre la morale et la religion, foyer de discours qui, depuis l'avènement du christianisme, a pris exclusivement en charge la conduite de l'existence des agents politiques, est déjà bien effective. Elle s'est *d'abord* produite, *puis* déclarée. Cela signale une attention portée d'abord sur les pratiques sociales, lieu le plus effectif de la conduite de l'existence, avant de considérer les discours. Toutefois, ce n'est pas tant aux pratiques effectives que se réfère l'historien qu'à la promotion et l'institution progressives d'autres discours directement concurrents. Parmi ces discours, il y a le discours de la science et celui de la philosophie qui prend son autonomie vis-à-vis des institutions religieuses. Mais il y a surtout le discours politique. Celui-ci, comme happé par la raison d'État et profondément marqué par les guerres de religion, instituera un nouveau régime de conduites au sein même des ordres religieux sans que pour autant leurs discours en portent explicitement la trace.

Une nouvelle axiomatique de la pensée et de l'action s'installe d'abord comme une troisième position, dans l'entre-deux des Églises adverses (catholique et protestante). Progressivement, elle définit le sol même qui se découvre sous la fragmentation des croyances. Une éthique autonome se constitue ainsi, qui a pour cadre de référence l'ordre social. [...] Avec l'*éthique*, la pratique sociale devient le lieu en fonction duquel s'élabore une théorie des conduites. Dans le même temps la doctrine d'hier se mue en un fait de « croyances » : c'est une « conviction » (c'est-à-dire une opinion combinée à une passion), ou une « superstition », en somme l'*objet* d'une analyse articulée sur des critères autonomes⁴⁴.

Ce qui serait donc l'un des ressorts de la rupture entre la conduite de l'existence à l'initiative d'un certain discours, en l'occurrence celui religieux et non plus seulement philosophique qui pour lors a pris son autonomie vis-à-vis de la religion, mais aussi vis-à-vis de la conduite de la vie, c'est la constitution d'une nouvelle logique d'existence dont le point d'impulsion est à situer à une époque antérieure au « moment cartésien », à savoir le « moment machiavélien⁴⁵ » et la logique discursive qui en suivit.

⁴³ CERTEAU Michel de, *L'écriture de l'histoire*, op. cit., p. 179. Nous soulignons.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 181.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 189.

L'agir se socialise : il suit les critères proportionnés à l'ordre social qui se met en place. Tel est le déplacement global qui s'opère [...]. Les comportements religieux qui manifestaient un *sens* chrétien dans une *pratique* sociale se brisent. Il y a dissociation entre l'exigence de dire le *sens* et la *logique* sociale du faire. L'affirmation d'un sens chrétien s'isole dans un dire et semble de moins en moins compatible avec l'axiomatique des pratiques⁴⁶.

Cette analyse appelle deux remarques. Tout d'abord l'idée qu'un changement radical s'effectue au niveau des pratiques sociales engageant une modification au sein des pratiques religieuses alors qu'aucune modification ne se signale dans les discours qui jusqu'alors les accompagnaient : « ces changements semblent se manifester, au niveau des pratiques, par une série de fonctionnements nouveaux que n'accompagnent ni des expressions théoriques proportionnées ni des effritements spectaculaires. Déjà pourtant, les pièces de l'ensemble se mettent à “tourner” autrement. Le *contenu* des pratiques ne change guère, mais bien ce que j'appelle leur *formalité*⁴⁷. » Ceci est donc la première idée à retenir : la possibilité d'une relative stabilité au niveau de certains contenus de discours alors que les pratiques que ces discours sont censés accompagner se modifient, entraînant par-là une modification dans la distribution des « pièces » qui structurent l'ensemble (théorico-pratique) de l'agir humain. Quelle est la conséquence, selon M. de Certeau, de ce déplacement des pratiques au regard des discours qui s'y articulent ?

Le *quod creditur* (ce qui est cru) [se désolidarise] de la *fides qua creditur* (la foi qui fait croire), il se mue en « croyance », au sens objectif du terme. Le contenu de la croyance s'offre à l'analyse, à partir d'une distanciation par rapport à l'acte de croire. La religion tend à devenir un *objet* social, et donc un *objet* d'étude, en cessant d'être pour le *sujet* ce qui lui permet de penser ou de se conduire⁴⁸.

Ainsi le discours religieux et le discours théorique se courberaient vers le pôle de l'objectivation (« le contenu de la croyance » devient un objet d'étude et d'analyse qui simultanément prendrait distance vis-à-vis de « l'acte de croire ») et se désolidariserait ainsi du pôle de la subjectivation (penser / se conduire). Cette hypothèse rejoint en partie celle de M. Foucault qui, comme on l'a vu, situe à la même époque une rupture entre les modes d'accès à la connaissance et les modes de constitution de soi, soit entre théorie et pratique d'existence⁴⁹. D'un autre point de vue, elle confirme l'idée de toutes les indispensables précautions qu'il faut prendre lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'articulation entre des discours et la conduite de l'existence. Si l'on suit les analyses proposées par M. de Certeau, le discours religieux à l'âge classique n'opère absolument plus ce qu'il désigne, mais opère bien plutôt une autre logique d'existence alors qu'il ne cesse d'être le même discours, renvoyant aux mêmes significations et aux mêmes représentations. De la même manière, il faut se demander si le discours des philosophes humanistes dont rendent compte les études de J. Domanski, quand bien même ils partageraient un souci identique à celui dont témoignent les discours philosophiques de l'Antiquité, à savoir une volonté affirmée et explicite d'unir une parole et une conduite de l'existence, et quand bien même ce serait dans les mêmes termes, il faut se demander disions-nous, non seulement si ces discours renvoient aux mêmes procédures et opérations de constitution de soi, mais surtout si c'est de la même conduite d'existence dont il s'agit dans l'un ou l'autre cas.

Ce qui nous amène à notre deuxième remarque. S'il y a un lieu de discours qui change considérablement le rapport des agents, et au langage, et simultanément à la *politeia*, c'est sans

⁴⁶ *Ibid.*, p. 197.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 179.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 184-185.

⁴⁹ Pour le processus d'objectivation de l'expérience vécue, voir aussi les précieuses analyses de MANENT Pierre, *Montaigne. La vie sans loi*, Paris, Flammarion, 2014, p. 167-195.

conteste la réflexion politique qui a pris forme au « moment machiavélien ». Ce moment est à l'initiative d'une logique discursive et d'une logique d'existence intimement articulées qui, de plus, cultivent une attirance résolument ambivalente vis-à-vis des productions littéraires issues de l'Antiquité, mêlée à la fois d'une profonde admiration et d'un rejet catégorique, dont l'œuvre de Machiavel, entre autres, porte l'insigne témoignage. L'on préconise de s'inspirer de la grandeur des hommes du passé – précisément certaines de leurs actions soigneusement sélectionnées⁵⁰ –, mais l'on dissuade très vivement de recourir à la part « spéculative » des discours philosophiques⁵¹ – ce qu'on appelle désormais la « théorie ». Mais surtout ce discours politique émergent qui configure « une nouvelle axiomatique de la pensée » et à la fois « une nouvelle théorie des conduites » se tend vers la constitution d'une communauté politique, et par conséquent vers celle de l'éthos de chacun des agents qui sont censés la réaliser, catégoriquement opposées à celles que promouvaient les différents discours philosophiques de l'Antiquité. L'objectif aussi bien éthique que politique, du moins à l'initiative de la logique discursive de type machiavélien, se fonde désormais explicitement sur la conquête, la préservation et l'administration de tout domaine de biens sensibles par une promotion non moins explicite, volontaire et programmée de la domination et de la lutte. Objectif que, *lorsqu'il prétend à l'exclusivité*, le discours philosophique dans son ensemble, avec plus ou moins d'intensité, avait toujours considéré comme vain, voire profondément inepte, à tout le moins sans aucun fondement rationnel et totalement inefficace tant sur le plan éthique que politique.

Tels sont les différents éléments à la fois convergents et divergents qui ont été rassemblés jusqu'à ce jour, et à partir desquels il est possible de répondre à la question de savoir à quel moment et selon quelles modalités la séparation entre « théorie » et « manière de vivre » ou entre le geste épistémique et le geste éthique dans l'histoire de la pensée occidentale a eu lieu. Or, selon nous, la résolution de cette question est d'une extrême importance pour qui veut étudier tout discours moral, et particulièrement tout discours moral au XVII^e siècle. Il semblerait, par ailleurs, que la notion même de « discours moral » soit l'objet d'une reconstitution historiographique qui ne cadre pas toujours avec la spécificité de certains discours de l'époque. La tendance générale est de percevoir le discours moral classique comme se rapportant à une activité de connaissance principalement descriptive, marquant dès lors une nette distance vis-à-vis de toute prétention prescriptive⁵². On peut se demander cependant si le binôme descriptif / prescriptif est suffisant en tant qu'outil théorique pour rendre compte de la définition que Furetière, par exemple, donne au terme « morale » dans son *Dictionnaire*, à savoir « la science qui enseigne à conduire sa vie, ses actions ». La morale est ici l'affaire d'une science, une science qui s'enseigne. Une science par laquelle on peut se conduire dans l'existence et, plus particulièrement, conduire ses actions. Toute la question est de savoir si la science dont il est question se limite à un ensemble d'indications précises sous le mode « fais ceci, ne fais pas cela », etc., bref, si elle se limite à être prescriptive au sens d'une « morale du code »⁵³. Ou bien si elle ne s'étend pas davantage, en souvenir d'Aristote sans doute, à un ensemble de capacités à acquérir par lesquelles l'agent parvient à se conduire, délibérément, au sein d'un monde humain, lui-même par essence, irréductiblement ouvert pour une part à l'indétermination. Dans cette perspective, l'enseignement en question aurait pour

⁵⁰ MACHIAVEL, *Le Prince*, VI et XIV.

⁵¹ *Ibid.*, XV.

⁵² Nous prendrons le temps de développer ce point lors de notre premier chapitre où il s'agira de rendre compte du traitement des *Caractères* de la Bruyère par la critique. Voir spécifiquement le point 2.5. *Tout est une question de méthode (une perception du moraliste classique)*.

⁵³ Sur la distinction entre « code moral », « moralité des comportements » et « manières d'être » qui ouvre respectivement à trois types de recherche historique, cf. FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 36-45.

principale fonction de doter l'agent de toutes les dispositions nécessaires pour faire face à cette indétermination constitutive des affaires humaines, à savoir d'être une « science » qui, en un seul mouvement, est tout à la fois connaissance, transformation de soi et conduite de l'existence. Une science concomitamment épistémique et éthique. Dans ce cas, le discours n'aurait ni une fonction prescriptive, ni même descriptive. Il aurait tout d'abord la fonction d'offrir à ses récepteurs la possibilité d'acquérir certaines dispositions conscientes et réfléchies qui servent à la conduite de l'existence. Soit d'être une psychagogie, au sens où l'entendait Socrate. Nous sommes ainsi renvoyés à notre question initiale, qui demande à être résolue.

Au-delà des analyses et hypothèses respectives que nous venons de présenter, il nous a semblé que trois questions demeuraient en suspens. La première renvoie au corpus sur la base duquel la question de la séparation entre épistémique et éthique à l'âge classique a pu de part et d'autre être formulée. P. Hadot et M. Foucault se réfèrent au discours philosophique tel qu'il a pu progressivement se constituer à partir de la fin du Moyen Âge en prenant son autonomie par rapport à la scolastique et à la théologie, et ce jusqu'au XVII^e siècle où cette autonomie devient définitive. Descartes sera pour M. Foucault le témoin privilégié signalant que le processus de séparation entre les modes d'accès à la vérité et les modes de constitution de soi sont, en ce qui le concerne, décisivement séparés. M. de Certeau, quant à lui, focalise son analyse sur le discours religieux et le discours mystique. Tout naturellement, la question suivante ne pouvait manquer de se formuler : qu'en est-il du discours moral qui, comme le précise Furetière, « enseigne à conduire sa vie, ses actions » ? Ce discours pour le XVII^e siècle, on le sait, n'est pas à négliger. Il constitue, et de loin, la part la plus importante de la production littéraire de l'époque. Mais au-delà même de cette prééminence quantitative, on sait aussi que le point de vue « moral » demeure à cette même époque le lieu de convergence d'un grand nombre de discours, dont le discours « littéraire » qui demeure encore fortement noué à un principe d'utilité. Comme le précise R. Barthes dans une analyse des *Caractères* sur laquelle nous reviendrons, « [o]n ne pouvait certes alors imaginer qu'écrire fût un verbe intransitif, dépourvu de justification morale⁵⁴ ». J. Domanski, on l'a dit, a introduit dans la question de « la philosophie comme manière de vivre », le corpus littéraire, philosophique et moral qui va de Pétrarque à Érasme, où l'injonction de conformer ses actes à sa parole est visiblement prééminente. Cependant, l'articulation de la lecture humaniste laïque des différents discours philosophiques de l'Antiquité au nouveau projet d'existence éthique et politique moderne spécifique à la Renaissance, qui se caractérise par la ferme résolution de se tourner désormais vers le monde sensible en vue de sa conquête et de son administration – et non plus d'abord vers le spirituel –, d'une part, et son impact sur le discours philosophique (épistémique, éthique et politique) ultérieur, de l'autre, n'ont pas encore été traités au sein de la question de recherche que nous abordons ici, à savoir celle relative à la philosophie comme manière de vivre. Enfin, le corpus des moralistes, qui s'étend d'Érasme à la Bruyère, sous la question des modalités de l'union ou de la séparation entre le geste épistémique et le geste éthique (si l'on entend ce dernier comme ce qui renvoie aux dispositions desquelles procède, en retour, toute manière d'être, ainsi que ses

⁵⁴ « La Bruyère » dans BARTHES Roland, *Textes choisis et présentés par C. Coste*, Paris, Point, 2010, p. 396-419 ; p. 417.

procédures discursives d'acquisition), ce corpus, à notre connaissance, n'a encore fait l'objet d'aucune investigation.

La deuxième question renvoie aux rapports que la science politique et les sciences du langage peuvent avoir avec la notion même de « morale » et plus précisément avec celle de la constitution éthique, que ce soit sur le plan de la représentation ou sur celui des méthodes dont procède tout discours scientifique. S'il on suit l'hypothèse de M. Foucault, les modes d'accès à la connaissance qui constituent le socle épistémique des sciences modernes auraient pour condition de possibilité ce qu'il appelle la « liquidation de la spiritualité » ou la « requalification du “connais-toi toi-même” » socratique. M. de Certeau constate la même séparation entre le *modus loquendi* et le *modus agendi* qui serait le point de départ des sciences historiques et humaines modernes. En d'autres termes, l'établissement des modes d'accès à la connaissance sur lesquels ces mêmes sciences se fondent pour étudier les documents et les œuvres du passé suppose l'exclusion et l'oubli de la possibilité d'une union intime entre l'épistémique et l'éthique. Comment dès lors s'assurer de l'impartialité d'une étude qui entendrait parler d'un objet (la constitution éthique, en l'occurrence celle promue par certains textes au XVII^e siècle) alors que les modes par lesquels cette étude peut le mettre en lumière lui dénie tout droit à l'existence ? Comment ne pas risquer de reproduire à chaque étape de l'analyse le geste d'exclusion de l'éthique, ce geste qui a rendu possible la démarche scientifique grâce à laquelle cette même analyse peut avoir lieu ? Comment, enfin, ne pas s'interdire toute possibilité de mener une étude véritablement objective dès lors que l'éthique est son objet ? Sans parler encore de l'influence décisive que la pensée machiavélienne, non seulement de par ses procédures d'objectivation, mais aussi par la vision éthico-politique qu'elles engagent, exerce sur les sciences politiques et sur les sciences du langage que nous suivons actuellement. Or, c'est à partir de ces dernières sciences qu'il nous est possible aujourd'hui de rendre compte d'un texte tel que celui des *Caractères*, bien que ce dernier soit ouvertement opposé au projet épistémique, éthique et politique véhiculé par le discours machiavélien dont la figure mondaine par excellence s'identifie, aux yeux de la Bruyère, au « libertin ». Il convient de noter que le commentaire critique qui s'est penché sur ce texte, dans sa grande majorité, demeure visiblement embarrassé à l'idée de le concevoir comme un texte servant à une transformation éthique. Aussi, lorsque, par quelque rare chercheur, la question est tout de même envisagée, l'on reste néanmoins profondément étranger, sinon hostile à l'idée de le rattacher au projet éthico-politique traditionnel (de filiation socratico-chrétienne), alors que, comme on l'a dit, le texte y fait explicitement et ouvertement référence⁵⁵.

Il nous a semblé que l'une des voies les plus expédientes pour répondre à ces deux questions demeurerait celle qui viserait à mettre en perspective le plus objectivement possible les deux termes de la séparation. D'un côté, nos modes d'accès à la connaissance épurés du geste éthique. De l'autre une spiritualité qui regroupe un ensemble d'exercices et de procédures visant à produire *à la fois* un sujet de connaissance et un sujet d'action – et non pas exclusivement ou bien l'un, ou bien l'autre. Recréer rigoureusement les conditions de l'alternative afin de se rendre, pour le temps de l'analyse du moins, étrangers à nos propres procédures d'accès à la connaissance et de constitution de la vérité, permettrait, selon nous, d'atteindre à davantage d'objectivité et d'impartialité dans toute étude des modalités psychagogiques du discours moral au XVII^e siècle, en l'occurrence celles du discours des *Caractères*. Ce qui nous conduit à formuler la troisième question. À quels types

⁵⁵ Nous rendrons compte de cet embarras et du dissensus entre le commentaire critique et le texte même des *Caractères* lors de notre premier chapitre.

d'opérations ou de procédures spécifiques renvoient la possibilité d'unir indissociablement, en un seul geste, (se) connaître et se constituer en tant qu'agent politique ? Si l'on est d'accord pour dire que le geste épistémique et le geste éthique se sont disjoints à un moment donné de l'histoire occidentale, pour être en mesure de comprendre tous les ressorts et les implications de cette disjonction, l'on doit tout d'abord éclairer le plus scrupuleusement possible les modalités de leur union antérieure. À cette dernière question, de nombreux éléments de réponse ont été apportés par les études de P. Hadot, celles de M. Foucault, mais aussi celles de A.-J. Voelke dont le regard sur *La philosophie comme thérapie de l'âme*⁵⁶, titre d'un ouvrage qui rassemble les articles que ce dernier a écrits sur le sujet, est tout à fait décisif. Mais on a vu que dès lors que l'analyse convergeait vers l'âge classique et vers les textes que l'on pense être les témoins d'une rupture entre théorie et manière de vivre les choses tendaient à se faire très nettement diffuses et éminemment problématiques.

En nous appuyant sur ces diverses études et en nous inspirant des analyses de M. de Certeau, nous avons donc pris le parti d'explorer la piste de recherche suivante. Nous partons tout d'abord de notre question générale concernant la puissance psychagogique de la parole philosophique. Nous aborderons ensuite les raisons pour lesquelles nous avons décidé de nous arrêter sur le texte des *Caractères* pour concentrer, en quelque sorte, notre analyse. Prenant acte que la réflexion politique issue du « moment machiavélien », pour l'agent et le sujet de connaissance modernes, est un des lieux les plus décisifs de changement dans la configuration des rapports à entretenir avec le langage, et conjointement avec la *politeia*, supposant donc une constitution éthique particulière, d'une part, mais aussi que de cette réflexion sont tributaires les grands paradigmes de l'objectivité scientifique⁵⁷ par lesquels il nous est possible de rendre compte d'un texte tel que les *Caractères* de la Bruyère, surtout dans sa puissance éthique et politique, de l'autre, nous avons opté en faveur d'une confrontation entre les deux logiques discursives d'existence qu'impliquent respectivement cette réflexion d'un côté et la philosophie de l'Antiquité dans la foulée de laquelle se déploie ce dernier texte de l'autre. De cette confrontation, l'on pourra circonscrire le plus exactement possible ce qui, en termes de procédures discursives et d'opérations de l'esprit participant à la constitution éthique de l'agent, revient à l'une et ce qui revient à l'autre. De cette confrontation, l'on pourra également voir si une étude des *Caractères*, selon la logique discursive appartenant à la philosophie de l'Antiquité, en s'appuyant sur l'ensemble de ses procédures qui configurent un rapport au langage, un rapport à soi (éthique) et une relation aux autres (politique), tous intimement noués, ne serait pas plus à même de rendre compte du potentiel psychagogique de l'œuvre.

En quelques mots, le changement opéré au sein de la réflexion politique qui se produit à la Renaissance, dans le sillage de la logique discursive de type machiavélien, en opposition au projet philosophique traditionnel de filiation socratique-chrétienne, se caractérise par une double modification des critères qui déterminent le fondement objectif de la réalité humaine et le foyer de l'expérience politique. Tout d'abord, dans ce sillage, ce n'est plus comme pour Socrate et la philosophie qui s'est inspiré de ses discours et de sa manière de vivre, directement la parole humaine qui détermine ce fondement et ce foyer, *ce sont les faits et leur observation*. Cela implique qu'on privilégie

⁵⁶ VOELKE André-Jean, *La philosophie comme thérapie de l'âme : études de philosophie hellénistique*, Fribourg / Paris, Editions universitaires Fribourg / Editions du Cerf, 1993.

⁵⁷ Constat repris, en d'autres termes encore, par P. Manent, bien que ce ne soit pas tant les rapports entre l'épistémique et l'éthique que la « nouvelle relation de la parole à l'action et de l'action à la parole » qui fasse l'objet de sa réflexion. *Op. cit.*, p. 9-19, mais aussi ID., *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 46.

le point de vue rétrospectif aux dépens du point de vue prospectif : ce n'est plus du seul exercice de l'esprit par l'intermédiaire d'une parole ordonnée rationnellement que l'on configure la conduite de l'existence et l'éthique que celle-ci suppose, mais c'est *d'abord* d'une observation des faits. De celle-ci, seulement, procède toute vérité à considérer en vue d'agir dans le monde des affaires humaines, mettant quelque peu dans l'ombre le rôle que peut jouer la puissance prospective politique de la parole qu'on tient cependant. Privilège donc aussi des procédures d'observation sur celles de la dialectique ou de toutes procédures discursives qui tendent à s'ordonner selon un logos cohérent. Privilège encore du point de vue politique sur celui éthique. La politique et sa gestion se font désormais exclusivement à partir d'une vision en surplomb d'abord, celle précisément objective du regard scientifique, d'où procède toute intervention au sein de la cité, et non plus à partir de la constitution éthique de chacun des agents qui, de par leur efficence rassemblée à la faveur de l'exercice d'une certaine parole, comme par ascension, sont censés être les seuls susceptibles de constituer la communauté politique. Le mouvement politique ne se perçoit plus comme allant de l'éthos à la cité, mais du politique à l'éthos. Enfin, ajouté à cela, un lourd discrédit porté à l'encontre des discours philosophiques de filiation socratique-chrétienne (ceux-là mêmes sur lesquels s'appuient les *Caractères*), surtout dans leur portée spécifiquement spéculative : ils ne parlent pas, dit-on, du « réel tel qu'il est ». Il y a donc, au sein de cette réflexion, le parti de scinder délibérément dans la lecture du corpus des productions littéraires issues de l'Antiquité (philosophiques ou autres) une part que l'on considère comme purement théorique, spéculative ou imaginaire et une autre capable d'instruire à la conduite de l'existence politique, la « réelle », la « vraie ».

Ensuite, cette première modification (non plus l'exercice d'une certaine parole ordonnée rationnellement, mais les faits et leur observation, d'abord) en implique une autre qui lui est intimement attachée, mais qui n'a peut-être pas suffisamment attiré l'attention. Elle regarde le « principe de réalité » vers lequel tout discours politique se tend en vue de donner aux agents et à la communauté les moyens d'y accéder et de s'y « réaliser ». Elle concerne surtout les procédures qui servent à établir ce « principe de réalité » en tant que tel, à savoir les modes d'accès à la connaissance et les modes d'existence par lesquels on institue la « réalité » à suivre en « vérité ». Qui décrit ou parle correctement de la « réalité » énonce toujours quelque chose de « vrai ». Qui vit en et pour la « réalité » reconnue par sa communauté, qui s'y dévoue corps et âme, sera lui-même reconnu comme l'un de ses membres. Toutefois, on ne prend pas toujours garde à ce que cette réalité et son principe d'existence sont relatifs et historiques. Ils dépendent surtout de la logique discursive qui est supposée en parler aussi bien que l'établir et la promouvoir, précisément en tant que principe d'existence – déterminer la nature de la réalité, c'est simultanément déterminer l'existence qu'il faut mener pour y accéder ainsi que ses modalités. Pour la logique discursive de type machiavélien, le principe premier de réalité, celui dans lequel les agents sont censés *se réaliser* et s'y reconnaître entre eux, contrairement au projet éthico-politique soutenu par le discours philosophique traditionnel, ce principe n'est pas « spirituel » d'abord, mais matériel et sensible. D'un point de vue technique, on peut dire que le discours philosophique traditionnel préconisait un accès au monde sensible par la médiation, pour chacun des agents, d'une constitution éthique spécifiquement focalisée sur une maîtrise réfléchie de diverses opérations de l'esprit. Or, dès le « moment machiavélien », cette médiation du spirituel pour agir au sein du sensible est ouvertement battue en brèche. L'on suppose les agents capables d'accéder directement à toutes perceptions

sensibles, dans leur « vérité » brute, que cela soit du point de vue épistémique (la *verità effettuale*⁵⁸) ou parfois même du point de vue éthique (privilège de l'*impeto* sur le *rispetto*⁵⁹, de la volonté / désir sur le jugement ainsi que de toute sensation comme critère effectif de bonheur et de satisfaction de l'homme) et enfin du point de vue politique (la conquête de tout *domaine* de biens sensibles comme unique planche de salut éthique et politique, soit *une logique de la domination*). Cette double modification des critères qui déterminent le fondement objectif de la réalité humaine et le foyer de l'expérience politique (les faits d'abord et un principe de réalité désormais matériel qu'il faut s'appliquer à connaître et vers lequel les agents sont censés se tendre pour se réaliser), encore une fois, *dans le sillage de la réflexion politique à l'initiative du moment machiavélien* (en lequel ne s'inscrit pas systématiquement tout discours à l'âge classique) crée un axe de discours qui innerve une certaine manière de se rapporter à soi et aux autres par l'intermédiaire d'un rapport procédural particulier au langage en parfaite rupture avec le projet philosophique traditionnel de filiation socratico-chrétienne. Ce changement important dans l'histoire de la pensée philosophique et politique occidentale est sans doute l'une des causes essentielles de l'oubli qui consiste à considérer la part psychagogique et prospective de la parole humaine, car cette dernière désormais passe au second plan, cédant la place à toute perception sensible et à ses opérations. Avant de parler, il faut voir et sentir, car là, d'abord, sous nos yeux, se trouve la « vérité ». Cela pose la parole humaine dans une position nettement inconfortable. Elle devient cet écran qui empêche l'homme d'accéder pleinement à la « réalité », ce quelque chose en trop et de bien embarrassant, comme en surplus par rapport au « réel ». Alors que pour la tradition philosophique antique qui a suivi ou Socrate ou le Christ ou les deux à la fois, la parole (le *logos*) est le lieu même de toute formation et de tout avènement de la « réalité ». Sans elle, rien ni personne ne pourrait advenir à l'être – *a fortiori* à l'être politique.

Nous passons maintenant à la justification de notre choix du texte des *Caractères* comme le lieu discursif à partir duquel nous développons notre recherche. Toute étude des *Caractères* ne peut, semble-t-il, se dispenser d'aborder des points de nature méthodologique. C'est-à-dire qu'il semble nécessaire à chaque approche du texte de toujours préciser de quelle manière ou par quelles opérations l'auteur aurait constitué son discours et, partant, de quelle manière il faut le lire. Le discours critique tend de cette manière à configurer un dispositif constitué d'un ensemble d'opérations qui orientent décisivement la lecture du texte. Conformément à la vision que l'historiographie s'est faite du discours moral classique, le texte *décrit*, il ne *prescrit* pas. À certains égards, on pourrait même avancer que le texte de la Bruyère est le lieu d'une exaltation d'une certaine méthode particulièrement moderne pour se rapporter à tout discours et à la fois à toute réalité politique : la sémiologie. Or, la sémiologie est précisément ce dispositif de lecture constitué d'opérations par lesquelles il s'agit avant tout de se rapporter à une réalité de nature factuelle (linguistique, comportementale, sociologique, psychologique, etc.). Il faut savoir que ce dispositif engage vis-à-vis des *Caractères* un « coût herméneutique » assez important. Toute hypothèse de lecture qui prend sa source au sein de ce dispositif ne parvient pas à intégrer dans son analyse un nombre assez considérable de contenus propositionnels, et notamment tous ceux qui témoignent de l'intention, non pas tant prescriptive, mais réformatrice du texte, intention rattachée de plus très explicitement à la philosophie traditionnelle. On se retrouve donc exactement dans la même situation que celle qu'avait relevée P. Hadot concernant notre lecture des discours philosophiques

⁵⁸ *Le Prince*, XV.

⁵⁹ *Ibid.*, XXV.

de l'Antiquité : de nombreux passages ne parviennent pas à être intégrés dans l'analyse, car on a oublié que ces discours sont d'abord à prendre comme des exercices spirituels et à considérer dans les effets psychagogiques qu'ils peuvent produire. De cette manière, ce n'est pas tant la mise à l'écart de contenus propositionnels que la configuration d'un certain rapport au langage constitué d'opérations précises qui oriente la lecture, car ces opérations se substituent à d'autres opérations par lesquelles il est possible de mettre en lumière l'intention réformatrice du texte, ainsi que ses modalités. Il nous a donc semblé que le texte des *Caractères* constituait un bon objet d'étude pour mesurer l'écart entre, d'une part, les manières par lesquelles le lecteur moderne actuel peut se rapporter à un discours qui, au-delà de son indéniable valeur littéraire, renvoie à une dimension très nettement éthique et politique, et, de l'autre, une manière plus traditionnelle ou plus conforme au rapport au langage configuré par le discours philosophique de l'Antiquité et que selon nous la lecture des *Caractères* requiert.

Ce qui nous a conduit à formuler deux hypothèses que nous ne faisons ici que poser succinctement, mais que nous prendrons le temps de développer et de vérifier dans les chapitres qui suivent :

1) on ne lit pas les *Caractères* selon le principe de réalité auquel le texte est censé donner accès et par conséquent selon les procédures (la méthode) par lesquelles on pourrait y accéder. Or, seul l'emploi de cette méthode serait précisément susceptible de libérer tout son potentiel psychagogique, mais aussi conjointement la portée éthique et politique qui y est intimement nouée. Nous nous référons au contraire pour les lire aux modes d'accès à la connaissance attachés à la logique discursive de type machiavélien qui doivent leur condition de possibilité à un discrédit porté à l'encontre des discours philosophiques de l'Antiquité, ainsi qu'à l'exclusion des procédures qui configurent, pour l'agent, un certain rapport au langage et conjointement un certain rapport à la *politeia*. Il nous faut donc rendre compte des raisons de ce discrédit et de cette exclusion ;

2) la logique discursive de type machiavélien qui est à la fois une logique d'existence contient toute une série d'impasses théoriques qui immanquablement conduisent à une profonde *inefficace* aussi bien éthique que politique⁶⁰, impasses et inefficace qu'il lui faut impérativement masquer pour conserver une certaine crédibilité scientifique et politique. Or, les discours philosophiques de l'Antiquité disposent justement d'un certain nombre d'arguments et de schèmes réflexifs qui sont précisément susceptibles de jeter une vive lumière sur ces impasses et sur ce défaut d'efficace.

Ainsi toute lecture des *Caractères* s'appuyant sur le rapport au langage et sur les modes d'accès à la connaissance issus de la science politique moderne devient le lieu d'une confrontation entre ces deux logiques concurrentes en laquelle on tend invariablement et systématiquement à mettre en défaut celle de l'Antiquité et à promouvoir celle de la modernité. Cette lecture devient un prétexte pour une mise en valeur du rapport au langage configuré par la science politique moderne et, implicitement, du projet éthico-politique qui s'y trouve attaché. Mais nous verrons que le texte

⁶⁰ Inefficace dont nous sommes actuellement en train de vivre l'apogée.

résiste farouchement. Ce dernier reste d'ailleurs une réfutation en bonne et due forme de la logique discursive de type machiavélien qui est une logique de la conquête, de la domination et du souci exclusif porté à l'égard toutes choses sensibles, à l'exclusion précisément du spirituel, et par conséquent à l'exclusion de la puissance psychagogique de la parole humaine et des effets éthiques et politiques que cette puissance, lorsqu'elle est réflexivement exercée, peut libérer.

Ceci justifie notre titre : « La philosophie comme manière de vivre ou les impasses de la domination. Sur une lecture des *Caractères* de la Bruyère », ainsi que notre plan qui se déroule comme suit. Le premier chapitre prend appui sur les différentes études significatives qui ont été faites sur les *Caractères* afin de mettre en lumière le dispositif de lecture proposé par elles pour analyser le texte et lui donner sens. Selon ce dispositif appelé « descriptiviste », le texte aurait principalement pour fonction de donner accès à une dimension de la réalité humaine bien déterminée, à savoir les comportements des hommes qui s'offrent d'abord à la perception sensible et dont l'observation requiert les opérations spécifiques à la méthode sémiologique. Dans ce cas de figure, le langage serait principalement le vecteur de ces opérations. En nous basant sur un jugement porté sur les *Caractères* par un contemporain de leur première édition, nous posons immédiatement la question suivante : et si les discours contenus dans le texte avaient plutôt d'abord pour fonction de renvoyer à une réalité de nature « dispositionnelle », non pas seulement à lire, mais à produire en soi, à savoir la *proairesis* ainsi que les dispositions qui lui sont requises et qu'Aristote a rassemblées sous le terme de prudence (*phronesis*) ? Cette hypothèse nous servira de contrepoint, au moment même où nous déploierons les ressorts du dispositif de lecture de type descriptiviste, pour petit à petit amener l'idée qu'un dispositif de lecture constitué d'autres opérations peut libérer ce que le premier dispositif ne parvenait pas à expliquer : l'intention réformatrice du texte, sa puissance psychagogique et ses opérations, celles-ci intimement nouées au projet éthico-politique de filiation socratique-chrétienne. Au terme de ce chapitre, nous aurons mis en vis-à-vis ces deux types de dispositifs qui impliquent chacun une *épistémè* et une méthode particulières, mais aussi une vision éthique et politique concurrentes. Bref, deux logiques discursives d'existence fondamentalement opposées, et dans leurs fins, et dans leurs moyens, logiques qui tendent à constituer chacune des agents politiques particuliers.

Il revient aux deux chapitres suivants de déplier les ressorts épistémiques, méthodologiques, éthiques et politiques de chacune de ces deux logiques. La première, celle qui nous est familière et sur laquelle s'appuie le discours critique de type descriptiviste, prend sa source en un moment historique, selon nous, déterminant relativement à la reconfiguration de notre rapport au langage et, conjointement, à la « réalité » éthique et politique. Ce moment, on l'a dit, est le « moment machiavélien ». C'est à ce moment que le langage se voit, du point de vue politique, décisivement assigner cette double fonction : 1) relater une vérité effective ; 2) produire des effets au sein de cette réalité effective qui est perçue comme un champ de forces. Mais ces fonctions qu'on lui assigne sont immédiatement associées à l'exclusion des procédures discursives et des opérations de l'esprit développées par le discours philosophique traditionnel, qui se donnaient justement aux agents comme moyens de constitution éthico-politique. Notons que cette exclusion se fait selon certaines procédures que le rapport au langage qui constitue le socle des discours de savoir modernes perpétue. Machiavel, dans son chapitre XV du *Prince*, désigne la « vérité » de l'être politique sous le coup d'une évidence en face d'une réalité susceptible de se donner sans médiation (la *verità effettuale*), ou si peu. Or, cette évidence se produit selon des procédures réglées et ritualisées qu'il faut bien

mettre en lumière afin de ne pas se voir perpétuellement reconduit à la même exclusion des opérations qui constituent le rapport au langage configuré par la philosophie de l'Antiquité. Ces procédures systématiques d'évacuation des opérations spécifiques au discours philosophique traditionnel sont, selon nous, en grande partie la cause de notre impossibilité d'accéder à la puissance psychagogique que contient ce dernier type de discours. Ce deuxième chapitre sera aussi l'occasion pour nous de relever les impasses principalement théoriques auxquelles conduit la logique discursive de type machiavélien et que d'une certaine façon, dans le sillage de Nietzsche, des auteurs tels que G. Bataille, J. Baudrillard, mais surtout M. Foucault, au moment même où ce dernier intégrera dans sa recherche la question de la constitution des sujets par une certaine pratique des discours, tendront chacun à leur manière de résoudre. De ce point de vue, une mise en lumière des difficultés de nature méthodologique rencontrées par M. Foucault lorsqu'il commence à partir de 1979 (*Du gouvernement des vivants*) à étudier les procédures d'« auto-aléthurgie » chrétiennes pour progressivement régresser jusqu'au « souci de soi » socratique (*L'herméneutique du sujet*, 1981), avec une attention toute particulière portée sur son cours charnière, *Subjectivité et vérité* (1980), seront fort instructives pour mesurer la distance épistémologique et méthodologique qui sépare les modes d'accès à la connaissance « modernes » épurés du geste éthique et les modes d'accès à la connaissance / constitution de soi antiques.

Le troisième chapitre a pour fonction, sur la base des nombreux éléments apportés par les études de P. Hadot, M. Foucault, P. Aubenque, A.-J. Voelke et d'autres, mais qu'il faudra rassembler, de nous rendre plus familier ou moins exotique le rapport au langage configuré par la philosophie de l'Antiquité, rapport impliquant une méthodologique, une épistémè, mais aussi une éthique et une politique bien déterminées. En somme, une logique d'existence particulière. Il nous faudra bien entendu tenir compte, dans la mesure de notre recherche, des particularités de certains discours, notamment celles qui séparent le discours philosophique païen et le discours philosophique chrétien, dernier discours dans lequel se placent les *Caractères* de la Bruyère. Il nous faudra aussi nous plonger dans les ouvrages écrits dans le contexte intellectuel immédiat du moraliste, ouvrages qui sont une mine de renseignements utiles pour nous faire une représentation assez précise de la manière par laquelle leurs auteurs, sur base d'une lecture intense des productions philosophiques de l'Antiquité, proposaient de se rapporter aux discours en vue de se constituer en tant qu'agents politiques.

Au terme de ce vis-à-vis entre ces deux logiques discursives d'existence, nous serons en mesure de déplier les ressorts de la psychagogie liée au projet éthico-politique traditionnel qui s'oppose à celui issu de la réflexion politique moderne qui, quant à lui, pour une large part a configuré notre propre discours de savoir en ce qui concerne la chose (éthique et) politique. Nous pourrions dès lors retourner au texte des *Caractères* afin de mesurer la pertinence d'une lecture qui s'inscrit au sein du premier projet. Nous verrons ainsi que répondre à la question de savoir selon quelles modalités la psychagogie de filiation socratique peut devenir le fondement objectif d'une certaine réalité et le foyer d'une certaine expérience politique, c'est en même temps se donner les moyens de déplier le projet philosophique des *Caractères*, ainsi que les procédures discursives et opérations de l'esprit que ce projet requiert. En tous les cas, nous aurons rassemblé suffisamment d'éléments méthodologiques pour proposer de nouvelles pistes de lecture du texte. Ce qui fera l'objet du quatrième et dernier chapitre, qui aura pour fonction de mesurer la pertinence de notre thèse.

L'on s'insinue auprès de tous les hommes, ou en les flattant dans les passions qui occupent leur âme, ou en compatissant aux infirmités qui affligent leur corps ; en cela seul consistent les soins que l'on peut leur rendre : de là vient que celui qui se porte bien, et qui désire peu de choses, est moins facile à gouverner.

La Bruyère

[Q]u'est-ce que l'éthique, sinon la pratique de la liberté, la pratique réfléchie de la liberté ?

M. Foucault

[J]e consens [...] que l'on dise de moi que je n'ai pas quelquefois bien remarqué, pourvu que l'on remarque mieux.

La Bruyère

I. LE TEXTE DES *CARACTÈRES* ET LA CRITIQUE

1. OUVERTURE

1.1. *Un dispositif de lecture*

Aux premières lignes de sa monumentale édition critique qui constitue l'une des bases incontournables de toute étude sur les *Caractères* de la Bruyère, G. Servois prend soin de situer son travail au regard des éditions qui existent déjà. Il lui est donc nécessaire d'expliquer en quoi l'ouvrage qu'il propose constitue un apport dans notre connaissance du texte. Tâche au demeurant ingrate, mais dont il peut s'acquitter avec beaucoup d'aisance, son édition étant encore à ce jour la plus complète qu'on puisse désirer. Toutefois, c'est au détour de cet exercice somme toute très formel et très conventionnel, que le critique instaure en plusieurs temps un rapport au texte des *Caractères* qui détermine assez décisivement l'interprétation qu'on peut en faire. C'est précisément sur ce rapport, dans les extraits que nous allons citer ci-dessous, que nous souhaiterions attirer l'attention.

Il y a de bonnes éditions de la Bruyère, il n'en est pas de parfaite. Plus d'une fois déjà les admirateurs des *Caractères* ont cru tenir entre leur mains, sinon l'édition vraiment définitive, du moins celle qui leur apporterait un texte désormais immuable en ses moindres détails, accompagné de toutes les variantes, sans exception, qui ont marqué le travail incessant de l'auteur sur sa pensée et sur son style ; mais qui eût pu se flatter, dès la première ou la seconde tentative, de saisir à travers neuf réimpressions les retouches innombrables que faisait la Bruyère d'une édition à l'autre, et parfois même pendant le tirage d'une même édition¹ ?

On perçoit tous les scrupules qui étreignent le critique et qui ne sont mus que par le souhait d'atteindre à l'édition parfaite, celle à laquelle ne manquerait aucune des traces qui sont pour lui les témoins du « travail incessant de l'auteur sur sa pensée et sur son style », et, partant, de répondre sur ce point aux désirs des lecteurs. Mais immédiatement, aux yeux du critique, l'espoir d'atteindre à cet idéal se révèle une chimère. Quel discours, qui, en soi n'est finalement qu'un amoncellement labile et éphémère de calligraphies sur du papier, peut prétendre être à la mesure d'une réalité passée depuis plus de deux siècles, et ce jusque dans ses moindres détails ? Quel discours pourrait rendre compte de l'ensemble des pensées, faits et gestes de l'auteur qui pendant plusieurs années de sa vie s'est appliqué à pas moins de huit éditions de son ouvrage unique, comportant à partir de la quatrième un nombre considérablement important d'ajouts et de déplacements ? Pourtant, il importe au plus haut point de découvrir, sinon la réalité même de ce travail, du moins ses ressorts – sa *méthode*. Car découvrant ces ressorts, on présuppose qu'on découvrira en même temps ceux de sa pensée et de son style. Qui nous dit en effet que la révélation d'un acte de l'auteur encore inaperçu par la recherche, dans telle ou telle circonstance, d'un propos tenu à un tel ou tel autre, d'un déplacement de feuillet chez l'imprimeur, mais qu'il aurait ensuite remis à sa place initiale, de l'effacement d'un pied de mouche ou du changement de la voyelle d'un mot², qui nous dit que la

¹ *Œuvres de La Bruyère*, éd. G. Servois, 6 vol., Paris, Librairie Hachette, 1922 (Les Grands Écrivains de la France), vol. I, p. VII.

² Ainsi, par exemple, au 3^{ème} alinéa ajouté à la réflexion XII, 67 à la V^{ème} édition, réflexion qui, quant à elle, a été introduite dans l'ouvrage à la IV^{ème} édition et qui occupait initialement la 85^{ème}, ensuite la 96^{ème} (V^{ème} édition), pour être déplacée à la 65^{ème} (VI^{ème}

moindre de ces choses ne pourrait pas nous en apprendre sur la réelle pensée du moraliste et sur l'exacte méthode dont il s'est servi pour la composition de son ouvrage ?

Cela étant, rassemblant les moyens dont le critique dispose pour accéder aux ressorts de cette écriture, celle qui lui fait face quand il prend le livre en main et dont, par le biais d'un souci de la connaissance de l'exacte réalité qui y aurait présidé, il tente de saisir le sens, il est bien contraint d'admettre qu'il n'y a rien d'autre que cette écriture elle-même, parmi d'autres écritures, et l'ensemble des opérations qui lui permettent de la lire. Cette écriture est la première réalité qu'il faille considérer et sans doute, relativement à la reconstitution d'une réalité effective passée, la seule qu'on n'aura jamais la possibilité d'observer. Or, qu'est-ce qu'une écriture sinon un amoncellement particulier de signes assemblés en un lieu clos, et qui par voie d'imprimerie est lentement remonté jusqu'à nous et que nous recouvrons sous divers titres afin d'en éviter la dispersion, en l'occurrence, le titre des *Caractères* ? Le critique qui désire atteindre, par le texte, à la réalité effective de sa composition ne peut éviter de se prendre dans les rets d'une circularité où cette réalité ne pourra accéder au statut de vérité que par la supposition que le texte non seulement en procède, mais, en outre, la désigne. Ainsi, méditant les propos de G. Servois, on ne sait plus très bien si tous les signes qu'il a minutieusement découpés, dans l'ensemble des discours qui constituent le fond de son analyse sont la marque du travail de l'auteur, travail qui lui-même a marqué sa pensée et son style, ou bien si ce sont ces signes qui ont marqué ce même travail. D'un côté, ces signes sont pris comme le relais d'une réalité qui semble extérieure au texte et qu'il faut retrouver pour comprendre ce qui a présidé à son agencement. De l'autre, ces mêmes signes semblent avoir présidé à l'avènement de cette réalité qu'on cherche à connaître pour mieux connaître le texte. Il s'agit en effet de récolter « toutes les variantes, sans exception, *qui ont marqué* le travail incessant de l'auteur ». Qui marque quoi ? Le travail par les signes ou les signes par le travail ? Il y a là une question ou peut-être une indécision que le critique ne démêle pas. Quoi qu'il en soit, ce qui semble admis, c'est que les signes auxquels nous avons affaire et qu'il s'agit de démêler pour atteindre à leur sens le plus « parfait », ces signes sont les témoins d'une réalité qui les excède et par laquelle il apparaît utile de faire transiter le lecteur en vue de peaufiner sa lecture. L'idée d'un transit nécessaire par une réalité dont le texte serait le témoin indirect, mais indubitable, et qui aiderait grandement à sa compréhension, va progressivement au fil du propos de G. Servois devenir de plus en plus dominante. Reprenons le texte à l'endroit où nous l'avions laissé.

Walckenaer en avait [« les retouches innombrables que faisait la Bruyère d'une édition à l'autre »] recueilli un grand nombre, *initiant ainsi les lecteurs à certains secrets de composition* et à plus d'un scrupule de style et de grammaire de l'auteur des *Caractères* ; M. Destailleur a recommencé la même collation minutieuse, non sans profit pour ses deux éditions ; nous l'avons reprise à notre tour, avec le désir, nous n'osons dire avec l'espoir, de ne plus rien laisser à glaner derrière nous. La Bruyère n'a publié qu'un seul livre, et ce livre immortel l'a placé au premier rang des moralistes et des écrivains : dans ses réflexions d'un travail si achevé et d'un art si parfait, tous les tours, tous les mots ont leur prix, et chacune des formes qu'a successivement reçues sa pensée méritait d'être notée exactement. Quelque scrupuleux que soit à cet égard le soin des éditeurs, nous croyons qu'on ne saurait le trouver excessif.

édition), la 62^{ème} (VII^{ème} édition) et, enfin, la 67^{ème} place aux deux dernières éditions, on remarque un changement de voyelle sur le pronom complément d'objet « la » à partir de la VI^{ème} édition, se transformant en « le ». Voici l'alinéa en question : « L'on peut, ajoute ce philosophe, envier ou refuser à mes écrits leur récompense : on ne saurait en diminuer la réputation ; et si on le fait, qui m'empêchera de la [$>$ le] mépriser ? » Le pronom ici gardera cette dernière forme « le » jusqu'à la dernière édition. Mais la question se pose. Faut-il conserver la forme initiale « la » qui renverrait ainsi à « réputation » ou plutôt utiliser la deuxième forme « le » qui, quant à elle, renverrait à l'acte de la diminuer, voire au philosophe en question qui le commet ? G. Servois choisit la deuxième forme estimant la première comme « une faute évidente, qu'on s'explique aisément » (*ibid.*, vol. III-1, p. 108). Cependant, en raison de cette évidence, il ne donne pas ses raisons. Pour autant, cette décision est-elle si évidente que cela ? Comment ou plutôt selon quels critères en décider ?

On retrouve ici encore l'indécision que nous avons remarquée plus haut. Le critique reconnaît toute la perfection et tout l'achèvement du travail de la Bruyère. Mais ce dernier, aussi parfait et aussi achevé qu'on le dit être, ne l'est pas cependant assez pour se dispenser d'une genèse des différentes « formes qu'a successivement reçues sa pensée³ ». C'est par l'apport de ces notations supplémentaires en marge du texte qu'on pourra initier « les lecteurs à certains secrets de composition ». On voit comment ces indications tendent à placer le lecteur dans un dispositif particulier de lecture hors duquel, semble-t-il, lui échapperont « certains secrets de composition », autant dire le sens véritable de nombreuses réflexions et par-delà de l'œuvre. Sans une vue exacte sur ce travail de composition, les réflexions du moraliste risquent de ne pas nous apparaître dans toute leur clarté. Pour appuyer son propos et lui donner un poids irrévocable, G. Servois va successivement en appeler, outre à celle de la méthode de composition des *Caractères*, à deux autres « réalités » dont il faut impérativement tenir compte quand on les lit, et pour la reconstitution desquelles le critique va rappeler sa fonction. La première est la motivation de l'auteur lui-même. La deuxième, intimement solidaire à cette dernière, le public à qui se destinait l'ouvrage.

Si nombreux qu'aient été les commentateurs, tous les passages des *Caractères* ne sont pas encore éclaircis. La Bruyère a écrit son livre, il l'a du moins achevé, lui-même le dit, en vue de la postérité ; mais comme c'est tout d'abord pour ses contemporains et d'après eux qu'il a composé le tableau des mœurs du siècle, on y rencontre la mention de tel nom, tel événement, tel usage qui, jadis connus de tous, appellent une explication que les éditeurs ont souvent omis de nous donner.

On perçoit ici le souci légitime et combien utile au lecteur moderne, souvent bien éloigné de certains aspects de la culture du XVII^e siècle, de lui apporter un complément d'informations. Cela dit, ce recours à la réalité culturelle et matérielle à laquelle le texte parfois peut se référer, on va le voir, dépasse amplement la volonté de renseigner le lecteur sur l'un ou l'autre usage qui lui paraîtrait quelque peu « exotique ». En effet, il semble qu'aux yeux du critique le texte des *Caractères* n'y fasse pas mention qu'incidemment. Ce serait bien plutôt la fonction première du texte de nous décrire une des parties de cette réalité passée, sans doute sa partie la plus éminente et à la fois la plus croustillante : le comportement des quelques hommes et des quelques femmes que le moraliste aura minutieusement observés dans l'intention de les désigner et de les offrir en spectacle à la risée publique et au plus grand plaisir de tous ses lecteurs futurs.

Si Walckenaer, pour ne parler en ce moment de sa précieuse édition, la première des éditions des *Caractères* et la plus complète que nous ayons encore, néglige d'annoter les noms écrits en toutes lettres, parfois même en capitales, s'il ne prend guère le temps de s'arrêter aux allusions que la Bruyère fait ouvertement, avec l'intention que chacun les entende, c'est que, se préoccupant tout particulièrement d'une tâche moins facile, de celle qui est la plus délicate, et par la suite la plus attrayante pour le commentateur, il s'attache surtout aux personnages que la Bruyère, sans les nommer, laisse entrevoir, plus ou moins distinctement, dans le lointain⁴.

Au-delà du commentaire sur le travail de son confrère, on voit comment le critique insiste progressivement sur l'idée que l'ouvrage du moraliste avait pour objet d'étude un certain type de réalité et que l'intention de ce dernier était de nous la décrire. Il n'est évidemment pas question ici de remettre en cause la part incontestablement descriptive que comportent les *Caractères*. Nous souhaitons ici simplement attirer l'attention sur la détermination de la nature de la réalité que le critique croit percevoir dans le projet du moraliste. La Bruyère dit bien : « Je rends au public ce qu'il

³ On ne dispose que de très peu d'éléments significatifs pour se faire une idée précise du processus d'écriture de la Bruyère. Ne nous sont restées que les modifications successives (ajouts de réflexions et déplacements) que l'auteur a effectuées au cours des différentes éditions (principalement entre la IV^e et la VIII^e édition).

⁴ *Ibid.*, p. VIII.

m'a prêté ; j'ai emprunté de lui la matière de cet ouvrage : il est juste que, l'ayant achevé avec toute l'attention pour la vérité dont je suis capable, et qu'il mérite de moi, je lui en fasse la restitution. Il peut regarder avec loisir ce portrait que j'ai fait de lui d'après nature [...] ». Mais là est toute la question : de quelle « nature » s'agit-il ? Quelle est la nature de la « réalité » sur fond de laquelle le moraliste aurait composé son œuvre ? La détermination de la nature de cette réalité est d'une extrême importance puisque c'est elle qui va déterminer la finalité du texte, c'est-à-dire l'objet vers lequel il se tend et donc ce qu'il s'agira d'observer à travers lui. Cette double détermination ne manquera pas de rejaillir sur l'attitude que doit adopter tout lecteur en face du texte, puisqu'il s'agira pour lui d'atteindre à cet objet par le moyen d'opérations *ad hoc*. En d'autres termes, dès lors qu'on détermine la nature de la réalité qui aurait prioritairement été observée par l'auteur, dont il faut par ailleurs circonscrire exactement l'intention, on détermine en retour la finalité de l'ouvrage – son objet d'observation et donc ce qu'il faut observer à travers lui –, mais aussi et surtout la manière par laquelle il faut le lire – les opérations de lecture mises en œuvre étant déterminées par l'objet qu'on vise à observer.

Ainsi, ce qui est le plus capital dans la manutention d'un livre et dans sa lecture, et pour cette raison ce qu'il y a de plus problématique, ce qui doit par conséquent faire l'objet d'un débat rigoureux pour savoir tout ce que nous pouvons en faire, son *scopus*⁵, est posé par le critique de manière incidente, presque subreptice. Le *scopus* du texte est d'autant plus (im)posé qu'il se laisse entendre sous la légèreté diffuse d'une évidence. Cela étant, dans le cas des *Caractères* de la Bruyère, ce *scopus* particulier apparaît d'autant plus problématique que le texte lui-même contient de nombreux passages qui très clairement et très explicitement s'y opposent. Mais avant de mettre au jour le type de réalité sur laquelle le critique souhaite focaliser l'attention du lecteur, terminons le propos de G. Servois. Ce dernier, tenant compte probablement de l'opposition formulée par l'auteur du livre qu'il s'apprête à commenter, paraît hésiter et use d'un petit détour qui s'apparente à une concession. Mais c'est à l'issue de cette concession qu'émerge plus clairement ce autour de quoi le propos tourne depuis le début : les « secrets de composition » ou la « méthode » du moraliste.

Les *Clefs* des *Caractères* (c'est le terme consacré), et le commentaire plus ou moins exact et complet de ces clefs, ne sont pas indispensables à qui veut lire et aimer la Bruyère. Disons mieux : pour apprendre à l'aimer, il faut d'abord le lire et le relire sans tenir compte des explications et suppositions anciennes et modernes. Mais il est des heures de curiosité où l'on ne dédaigne pas de savoir quelle interprétation les contemporains ont donnée aux réflexions de l'auteur. *La Bruyère écrivait ses Caractères sous l'impression que les conversations du jour avaient laissée en lui, et souvent traçait des portraits parfaitement ressemblants : n'est-il pas intéressant de chercher dans son ouvrage la trace de ces entretiens, de ces informations, et hors du livre le nom de ses modèles au risque même de se tromper ?* [VIII-IX, nous soulignons]

Le critique est, on le voit, infiniment scrupuleux à l'idée de « se tromper » dans le rapport que les *Caractères* ont avec la réalité qui en serait l'objet. C'est pourquoi il insistera sur la volonté, certes faillible, mais tenace dont il a fait preuve en vue d'exposer longuement les noms, les dates et les faits qui se rapportent aux clés. En revanche, ses scrupules ne vont pas jusqu'à s'interdire d'imposer l'idée selon laquelle : « La Bruyère écrivait ses *Caractères* sous l'impression que les conversations du jour avaient laissée en lui, et souvent traçait des portraits parfaitement ressemblants ». C'est tout bonnement une conjecture qu'aucun document d'époque, mis à part les *Caractères* eux-mêmes et, partant son interprétation, ne peut venir confirmer. Car il faut le préciser, de la Bruyère, il ne nous

⁵ Sur la notion de *scopus* qui est le but en vue duquel un discours a été écrit et en vue duquel il doit être interprété, cf. PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, trad. A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. XXIII-XXIV de l'introduction.

est rien resté, hormis quelques indications bibliographiques diaphanes et éparées, quelques lettres dont l'authenticité n'est pas toujours clairement établie et au contenu, de plus, bien superficiel, duquel on ne peut rien inférer de véritablement tangible⁶, et, enfin, un dossier bien maigre de documents officiels⁷. On doute même de savoir parmi les différents portraits de l'auteur qui nous sont parvenus lequel le représente fidèlement⁸. Hélas, ou peut-être heureusement, seuls demeurent ses *Caractères* et un ouvrage inachevé, les *Dialogues sur le quiétisme*, pour que nous nous fassions une idée, d'une part, sur les « véritables intentions » de leur auteur, et, de l'autre, surtout, sur la méthode qu'il aurait utilisée. Ce que le critique pose donc comme une évidence – les intentions de l'auteur, sa méthode et partant la nature de la réalité considérée – est déjà le produit d'une interprétation et par cela même discutable. Mais cette évidence qui se pose incidemment, ne s'en impose pas moins, semble-t-il, indiscutablement.

1.2. Un jugement sur les *Caractères*

Pour se permettre de remettre en cause cette évidence qui demeure jusqu'à ce jour indiscutée, il faut être en mesure d'apporter des éléments qui peuvent nous faire supposer que la nature de la « réalité » dont le texte des *Caractères* nous entretient n'est pas exclusivement celle qui s'est d'abord offerte à sa perception sensible, bien qu'il ne dédaigne pas de l'utiliser, mais, somme toute, en proportion très faible. C'est pourtant vers une réalité de cette nature que les propos de G. Servois tendent à focaliser l'attention du lecteur : « La Bruyère écrivait ses *Caractères* sous l'impression que les conversations du jour avaient laissée en lui, et souvent traçait des portraits parfaitement ressemblants », nous dit-il. De fait, s'il est question de « réalité », de quelle nature autre que celle qui s'offre immédiatement à la perception sensible le texte des *Caractères* pourrait-il nous parler ? Y aurait-il une autre réalité qu'il vaudrait la peine de considérer, surtout lorsqu'il s'agit de relater ce qui est de l'ordre d'une réalité politique particulière ? Sans avoir cette réalité-là pour objet, les *Caractères* auraient-ils un quelconque intérêt ? Ses prouesses de style suffiraient-elles à maintenir notre attention et l'intérêt, bien que très mitigé⁹, qu'on lui prête ? Que les ressorts de ce type particulier de réalité, ce soient les actes, les faits, les comportements, les gestes des hommes, qu'il s'agit dès lors d'observer, d'étudier, de classer et d'ordonner selon des procédures réglées – la méthode sémiologique –, si du moins l'on veut s'en faire une idée exacte, au-delà de l'incontestable plaisir que peut nous procurer le style de l'auteur, cela est un implicite incontestable pour toute la critique qui suivra. Ainsi, prétendre qu'on est en mesure de démontrer que les *Caractères*, sans

⁶ Nous possédons de la correspondance de la Bruyère en tout 25 lettres. « Les dix-sept premières lettres [...] ont pour objet de tenir le grand condé au courant du travail de son petit-fils », la Bruyère ayant été le précepteur de ce dernier. Ensuite cinq lettres de la Bruyère (une à Ménage, une à Bussy, deux à Santeul et une à Phélypeaux) et enfin trois lettres qui lui sont adressées (une de Bussy et deux de Phélypeaux). Cf. éd. G. Servois, vol. III-2, p. 475-526.

⁷ 1) Un arrêt du parlement de Paris sur la succession de Mathias de la Bruyère, un aïeul de l'auteur ; 2) l'acte de baptême de Jean de la Bruyère ; 3) un extrait d'un compte à l'amiable entre l'auteur et sa mère ; 4) un document signalant une plainte de la part de la Bruyère pour le vol d'un laquais, celui de son frère, auprès d'un certain M. Philippe Huerne ; 5) l'acte de décès de Jean de la Bruyère ; et, enfin, 6) l'inventaire fait après décès. C'est à peu près tout ce qu'il nous reste comme traces officielles de la vie de l'auteur.

⁸ *Ibid.*, vol. IV, p. 79-84. Doute qui n'a pas dispensé d'aucuns de prétendre que la Bruyère était « laid » ! Cf. QUIGNARD Pascal, *Une gêne technique à l'égard du fragment*, Montpellier, Fata Morgana, 1986, p. 7 (cf. extrait cité ci-dessous p. 107) et LA BRUYÈRE Jean de, *Les Caractères de Théophraste traduits du grec avec Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*, éd. M. Escola, Paris, Éditions Champion, 1999, p. 7.

⁹ Comme le soulignait déjà R. Barthes, le texte des *Caractères* de la Bruyère, bien qu'il soit reconnu au panthéon des grandes œuvres, n'amasse pas derrière lui un grand nombre d'études. La bibliographie établie au début des années quatre-vingt-dix par M. Escola apparaît bien mince, si l'on ôte les répétitions et les ouvrages qui ne traitent pas directement des *Caractères*. En tout cas, rien de comparable à la bibliographie qui entoure l'œuvre d'un Molière, d'un Pascal ou d'un La Fontaine. La tendance depuis ne s'est guère inversée.

exclure ce type de réalité de l'examen sur les mœurs et les caractères des hommes qu'ils nous invitent à produire, ne la considèrent cependant pas moins comme largement subalterne, voire quasi insignifiante, et ce vis-à-vis d'une autre dimension de la réalité humaine, l'entreprise s'avère tout aussi problématique et difficile que périlleuse, tant la conscience que de manière générale nous nous formons de la nature de la réalité éthique et politique s'impose à nous sous le poids d'une évidence, semble-t-il, indiscutable. Lorsqu'on nous parle de la réalité de l'homme, a fortiori de sa réalité politique, on sait immédiatement vers où se tourner et sur quoi mobiliser son attention : les *faits*. Au-delà ou en-deçà de ces derniers, *décisivement*, il n'y a rien. Ils sont le lieu même de ce qui a été, mais aussi de ce qui est et de ce qui sera. Ils sont le lieu encore où l'on peut parler de vérité, ou mieux : le lieu d'où surgit la vérité. Enfin, ils sont le lieu d'une possible félicité, si tant est qu'elle puisse être autre que fragmentée et éparse. Dès lors, si un texte, quel que soit le genre et quelle que soit l'époque à laquelle il a été écrit, nous parle de ce type de réalité humaine là, la réalité politique, c'est immédiatement sur les faits des hommes et des femmes qui en sont partie prenante que converge notre attention. Il n'est d'ailleurs pas sans signification que celui que nous considérons comme le premier écrivain politique soit Thucydide. Ce n'est pas parce qu'il propose une réflexion politique, comme l'auront fait ses contemporains Platon ou, après lui, Aristote ou Zénon. C'est parce qu'il est le premier à dépouiller de sa gangue et des scories mythico-religieuses, mais aussi des sentiments et opinions des hommes, ce que nous considérons être le foyer fondamental de l'expérience politique : les faits. Thucydide est considéré comme le premier politologue et en même temps le premier historien, mais par-dessus tout le premier « réaliste », parce qu'il est le premier, à la faveur d'une méthode qu'on lui reconnaît être « audacieusement moderne », à rendre compte du « réel tel qu'il est¹⁰ » par une observation impartiale et rigoureuse des faits. Quoi de plus évident, dès lors, de penser qu'il faille se rapporter à ce type-là de réalité, lorsque, ouvrant les *Caractères* d'un auteur d'une portée indubitablement plus modeste que son illustre prédécesseur grec, on y lit que l'auteur s'est renfermé « seulement dans cette science qui décrit les mœurs, qui examine les hommes, et qui développe leurs caractères¹¹ ».

Et pourtant, à ce type particulier de lecture, nous souhaiterions mettre en lumière un autre type de lecture, qui de lui-même ne s'y oppose pas directement, mais tendrait bien plutôt à le subordonner, bien que les implications éthiques et politiques qui s'en dégagent soient pour le coup radicalement opposées de part et d'autre. Pour ouvrir à cette « nouvelle » perspective, nous nous limiterons pour l'instant à retranscrire le tout premier jugement sur les *Caractères* que nous avons conservé. L'auteur en est Bussy-Rabutin. Deux mois avant la toute première édition de l'ouvrage, son ami, le marquis de Termes, lui en confie un exemplaire. L'avis qu'il formule sur le livre, et que nous allons citer dans son intégralité, date du mois même où cette première édition paraît. À première vue, il ne semble pas que le dispositif de lecture dans lequel Bussy s'est placé pour

¹⁰ Cf. THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, trad. J. de Romilly, Paris, Robert Laffont, 2007. « [O]bservateur impitoyable, il a constaté ce qu'était la conduite des hommes et dégagé ce qu'elle impliquait dans bien des cas. Son univers n'est pas seulement celui du positivisme, où nul enchaînement autre qu'humain n'intervient : il est aussi celui du réalisme, où nulle action et nulle parole ne sont plus admises sur leur bonne mine extérieure. Son monde est celui de la guerre : un monde noir, et dur » (p. 149-150) ; « [L]a curiosité de Thucydide était déjà moderne [...]. La thèse est audacieusement réaliste. La façon de l'établir ne l'est pas moins. [...] Thucydide pose les jalons de toutes les méthodes d'enquête les plus modernes » (p. 154) ; « [C]e complet nettoyage des légendes, balayées au profit d'un essai scientifique à la moderne, ouvre du moins son histoire sur une tentative intellectuelle dont l'allégresse conquérante laisse le lecteur ébloui » (p. 155) ; « [M]erveilleuse conquête de l'esprit scientifique » (p. 156) ; « [S]a méthode – nous mène au plus remarquable de toute [son] histoire, à savoir sa tendance à l'universel » (p. 159) ; « Expliquer la crise en termes de puissance, d'ambitions et de crainte était d'un esprit réaliste et moderne. Mais on voit en même temps comment la profondeur de l'analyse rejoint l'universel » (p. 161) ; « Chemin faisant, des idées générales, lancées par l'un ou bien par l'autre, rectifiées ici, renforcées là, établissent les bases d'une connaissance de l'homme et de la politique » (p. 163).

¹¹ *LB*, p. 59.

s'approprier le sens des *Caractères* soit bien différent que celui de G. Servois. Mais à bien y regarder, certains des termes utilisés par Bussy ne déplacent pas moins pour autant décisivement l'orientation du regard que lecteur y est supposé suivre. Tant et si bien qu'au final, ce n'est plus du tout une réalité de même nature qui se voit observée et examinée. Commençons par sa lecture et nous déploierons ensuite, sur la base de celle-ci, les ressorts de ce déplacement.

J'ai lu avec plaisir, Monsieur, la traduction de Théophraste : elle m'a donné une plus grande idée de ce Grec ; et, quoique je n'entende pas sa langue, je crois que M. de La Bruyère a trop de sincérité pour ne l'avoir pas rendu fidèlement. Mais je pense aussi que le Grec ne se plaindrait pas de son traducteur, de la manière dont il l'a fait parler français.

Si nous l'avons remercié, comme nous l'avons dû faire, de nous avoir donné cette version, vous jugez bien quelles actions de grâces nous avons à lui rendre d'avoir joint à la peinture des mœurs des anciens celles des mœurs de notre siècle. Mais il faut avouer qu'après nous avoir montré le mérite de Théophraste par sa traduction, il nous l'a un peu obscurci par la suite. Il est entré plus avant que lui dans le cœur de l'homme ; il y est même entré plus délicatement et par des expressions plus fines. Ce ne sont point des portraits de fantaisie qu'il nous a donnés : il a travaillé d'après nature, et il n'y a pas une décision sur laquelle il n'ait eu quelqu'un en vue. Pour moi, qui ai le malheur d'une longue expérience du monde, j'ai trouvé à tous ses portraits qu'il m'a faits des ressemblances peut-être aussi justes que ses propres originaux, et je crois que pour peu qu'on ait vécu, ceux qui liront son livre en pourront faire une galerie.

Au reste, Monsieur, je suis de votre avis sur la destinée de cet ouvrage, que, dès qu'il paraîtra, il plaira fort aux gens qui ont de l'esprit, mais qu'à la longue, il plaira encore davantage. Comme il y a un beau sens enveloppé sous des tours fins, il sautera aux yeux, c'est-à-dire à l'esprit, à la révision. Tout ce que je viens de vous dire vous fait voir combien je vous suis obligé du présent que vous m'avez fait et m'engage à vous demander ensuite la connaissance de M. de La Bruyère. Quoique tous ceux qui écrivent bien ne soient pas toujours de fort honnêtes gens, celui-ci me paraît avoir dans l'esprit, un tour qui m'en donne bonne opinion et qui me fait souhaiter de le connaître¹².

Les *Caractères* écrits par la Bruyère se présentent bien aux yeux du comte comme des portraits, non « de fantaisie », mais « d'après nature ». Ainsi, comme dans la position qu'adopte G. Servois, ces portraits semblent devoir se comparer à ceux des personnes que l'expérience du monde fait rencontrer et dont, aidé du livre, on pourra « faire une galerie ». Toutefois, on remarque, immédiatement associée à l'idée du portrait, le signe d'une appropriation subjective qui, dès à présent apparaît bien anodine, voire insignifiante, mais qui, on va le voir, va prendre toute son importance. Quel est ce signe ? L'auteur de la lettre ne dit pas « les portraits que l'auteur a faits », auquel cas il prendrait quelque peu distance avec ceux-ci, un peu comme un observateur « scientifique » éloigné. Il dit « *ses* portraits qu'il *m'a* faits ». Ainsi, si le moraliste attire l'attention du lecteur sur quelques portraits de gens du monde, d'après nature, ce même lecteur, en l'occurrence Bussy-Rabutin, à partir de ces portraits, trouve l'occasion de se tourner d'abord, non vers le monde, mais vers soi-même. Il se place très exactement entre l'auteur et son ouvrage en précisant que la Bruyère *lui* a fait des portraits d'après nature. Il sait très bien que la Bruyère n'a pas écrit le livre uniquement pour lui. Mais au moment où il le lit, il le perçoit comme ayant été fait pour lui. Il le regarde et en même temps se regarde lui-même. Il se regarde en le regardant. De même, au moment où il en parle, c'est toujours au centre d'un va-et-vient entre l'auteur et lui par l'intermédiaire des portraits contenus dans le livre qu'il se place. Exactement comme dans un dialogue, mais un dialogue qui appartient à lui seul, en position de lecteur – *in se*. On peut donc conclure provisoirement que pour juger des portraits, le lecteur ici ne se sent donc pas invité par le texte à transiter vers une réalité qui excède, et le texte, et ses propres capacités au moment où il les lit. Il n'a pas à aller chercher dans le réel vécu de l'auteur tout ce qui pourrait correspondre aux portraits et aux réflexions qu'il découvre pour en comprendre le sens ou pour les éclaircir. Il n'a pas non

¹² MONGRÉDIEN Georges, *Recueil des textes et des documents contemporains relatifs à La Bruyère*, Paris, Éditions CNRS, 1979, p. 48.

plus à élucider les « secrets de composition » de l'ouvrage. Il se fie sur sa propre expérience du monde. Peu importe d'ailleurs que les originaux dont le moraliste a tracé les modèles soient les mêmes que ceux du lecteur et dont ce dernier a fait, de lui-même en lui-même, une galerie. Bussy dit, en se fondant sur son expérience personnelle, qu'il a « trouvé à tous ses portraits qu'il [lui] a faits des ressemblances peut-être aussi justes que ses propres originaux ». Mais finalement, il lui importe moins de savoir si les portraits qu'il perçoit à travers le texte se rapportent fidèlement aux originaux qui en auraient été le modèle que de les identifier à ce qu'il connaît lui-même en termes de conduites particulières. Il n'y a donc au sein du dispositif de lecture dans lequel s'est placé Bussy aucune autre réalité à observer et à mobiliser que le texte lui-même et celle des moyens, c'est-à-dire des opérations de l'esprit par lesquelles le lecteur est capable d'en travailler le sens.

Notons que ce sens est perçu par Bussy comme délicatement « enveloppé sous des tours fins ». Il indique à cet égard que le livre « plaira fort aux gens qui ont de l'esprit ». Il précise même « qu'à la longue, il plaira encore davantage ». Cela suggère que le livre peut être utilisé comme un moyen de méditation. Il ne doit pas se lire une seule fois, mais à plusieurs reprises. Le texte recèle un sens qu'il faut découvrir, et bien qu'à la première lecture il se laisse discerner par quelques endroits, il ne cessera de révéler son sens à chaque lecture ultérieure. Le lecteur doit y mettre du sien. Le texte ne se livre pas dans toute sa transparence, immédiatement. Il doit petit à petit se faire découvrir et ainsi se révéler à la conscience de celui qui le lit et le médite. Et pour cela, ce dernier doit faire preuve de patience et, sans doute, de réflexion et de discernement. Cette manière de se placer en face d'un discours rappelle celle que Plutarque conseillait aux apprentis-philosophes en leur conseillant de faire preuve d'« invention » (*heurésis*) à l'écoute de tout discours.

[I] faut *inventer* en même temps que l'on apprend. Par ce moyen, on remportera de son étude une disposition [*bexis*] d'esprit qui ne sera ni celle d'un sophiste, *ni celle d'un homme qui veut seulement connaître des faits*, mais celle d'une connaissance et d'un enracinement philosophique. Songeons à cette maxime : le commencement de bien vivre, c'est de bien écouter¹³.

Le sens du texte n'étant pas donné, le lecteur, patiemment, au travers des pièces de discours qu'on lui présente, doit le reconstituer, le créer, l'inventer. Ou plutôt en inventer lui-même, de par ses propres ressources, le sens. C'est de cette manière que procède, selon Plutarque, l'enracinement philosophique. Il semble que cela soit en cette pratique particulière de lecture – que nous nommerons pour lors « philosophique » –, consciemment ou non, peu importe, que se place Bussy pour s'approprier le sens des *Caractères*. Le regard du lecteur ne se dirige pas vers un réel factuel. Il ne s'agit pas, par lui, de simplement accéder à la connaissance de faits. Il s'agit bien plutôt d'accéder à la « connaissance philosophique », c'est-à-dire une connaissance qui s'identifie à un enracinement, à l'acquisition d'une *disposition*. Nous avons peut-être là une indication pour répondre à la question suivante qu'il nous faut maintenant, sinon élucider totalement – qui le pourrait ? – du moins regarder par un autre biais : si la « réalité » dont parle le texte et avec laquelle en même temps le lecteur doit s'entretenir, soi-même vers soi-même, n'est pas simplement une vérité de faits, vérité qui pourrait se vérifier ultérieurement par une confrontation d'éléments extratextuels renvoyant à cette autre « réalité » dont est tirée cette vérité, de quelle nature cette « réalité » peut-elle être ? En d'autres termes, si le foyer de l'expérience politique, à la contemplation et à la méditation duquel le texte nous invite, ne s'identifie pas à une réalité que nous livrerait un accès selon les modes de la description sociologique dont les opérations premières sont sans conteste déterminées, en sa base

¹³ PLUTARQUE, *Comment écouter*, trad. P. Maréchaux, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1995, p. 68-69. Nous soulignons.

du moins, par la méthode sémiologique, de quelle nature ce foyer pourrait-il bien être ? Et, surtout, par quelles opérations de l'esprit qui ne se réduisent pas nécessairement à celles déterminées par la méthode sémiologique pourrions-nous y accéder ? Pour répondre à cette question, il nous faut déterminer, d'une part, quelle est la nature de la « réalité » vers laquelle, selon la lettre ici retranscrite, les *Caractères* attireraient l'attention, et d'autre part, en retour, quelle serait la nature du « soi » sur laquelle se réfléchirait – en tous les sens du terme – le portrait de cette première réalité. Il est extrêmement important de circonscrire très exactement la nature de cette double réalité, celle sur laquelle le texte nous invite à réfléchir et celle du « soi » par laquelle, justement, on y réfléchit, car c'est précisément cette détermination qui va par la suite solidairement déterminer 1) le *scopus* du livre – la finalité qu'on lui assigne – 2) la méthode de composition utilisée par l'auteur qui rejaillira sur 3) la méthode de lecture à utiliser pour en saisir le sens.

On a vu que G. Servois ne cessait de renvoyer le texte des *Caractères* à une réalité autre que le texte lui-même et dont ce dernier était censé être le relais sous la forme de « traces ». Le texte pour le critique, avant toute chose, tend à décrire une réalité de nature factuelle. Cette réalité est multiple. Tout d'abord, la réalité sociale et culturelle dont la Bruyère a tiré au jour le jour ses impressions pour faire des « portraits parfaitement ressemblants ». Ensuite, corolairement, l'intention du moraliste – c'est bien cette réalité-là qu'il a souhaité nous montrer – et, partant, ses représentations – sa « pensée » – qui se situent entre ce qu'il a perçu et ce qu'il a écrit. Accessoirement, ses humeurs, ses émotions, ses sentiments et opinions personnelles qu'il s'agit de bien distinguer de ce qu'objectivement il a vu et retranscrit¹⁴. Et enfin, solidairement à cette détermination précise de la réalité, à l'intention et aux représentations de l'auteur, surtout, la *méthode* – « ses secrets de compositions » – dont les ressorts sont à situer entre le moment où le moraliste recueille ses données un peu à la manière d'un sociologue en herbe, d'une part, son travail d'édition où pendant huit années et huit éditions consécutives il n'a pas cessé, surtout à partir de la quatrième, d'augmenter son texte et d'y faire consécutivement quelques déplacements notables de plusieurs réflexions, de l'autre, en passant, enfin, par son travail d'écriture qui le conduit à avoir ce « style » si particulier qu'on lui reconnaît. C'est ce que G. Servois appelle les variantes et les retouches innombrables que la Bruyère a laissées derrière son texte et qui permettraient, selon lui, de mettre en lumière ces fameux « secrets de composition ».

Le dispositif de lecture proposé par G. Servois, dans lequel le lecteur est invité à transiter par cette « réalité » complexe et multiple, est celui que choisira ultérieurement la critique pour rendre compte du texte des *Caractères*. De l'observation à la description en passant par tout le travail de l'écriture, c'est la méthode sémiologique et l'ensemble des opérations qui ont été établies par elle depuis F. Saussure qui implicitement permettront d'élucider tous les secrets de composition aussi bien que les sens multiples dont les *Caractères* peuvent être porteurs. Si d'un côté la Bruyère est perçu comme un « prodigieux réaliste », c'est en sa qualité de fin observateur des comportements des hommes de son siècle qui lui ont été tous offerts, *d'abord*, à la perception sensible. Si de l'autre on le perçoit comme un virtuose du style et de l'écriture, c'est en sa qualité de « bricoleur de signes ». Nous appellerons le dispositif de lecture que cette perception des *Caractères* de la Bruyère incite à

¹⁴ On va voir que cette dimension subjective qu'on projette sur la psyché de l'auteur n'est pas si accessoire que cela. Elle va même jouer un rôle déterminant dans la sélection de chacun des signes qui composent le texte des *Caractères* en vue de constituer une interprétation.

produire le « mode de lecture descriptiviste », supposant que l'activité descriptive en question ressortit aux opérations établies par la méthode sémiologique.

Mais revenons à la position de lecture proposée par Bussy pour comprendre en quoi elle peut, sinon s'opposer, du moins opérer un déplacement par rapport à celle proposée par G. Servois et le mode de lecture descriptiviste. De l'angle d'observation adopté par Bussy, il n'y a rien de sensible à saisir au-delà du texte pour en saisir le sens. Ce texte ne renvoie pas le lecteur, semble-t-il, à une réalité qui doit faire l'objet d'une observation concurrente à sa lecture afin que, par confrontation, il puisse l'établir en sa « vérité ». Le texte le renvoie immédiatement à lui-même. Le lecteur qu'est Bussy y mire quelque chose qui semble le concerner de près. Quelle peut bien être cette chose ? Si on parvient à la situer, on aura en main, sans doute, quelques éléments de réponse à fournir pour pointer l'existence d'un autre foyer d'expérience politique sur laquelle le texte des *Caractères* nous inviterait à porter un examen. Peut-être serait-il utile ici, simplement en guise de suggestion, et non pas de preuve, de se référer au texte des *Caractères* lui-même. Reprenons ce qu'il nous dit aux premières lignes de sa préface :

Je rends au public ce qu'il m'a prêté : j'ai emprunté de lui la matière de cet ouvrage ; il est juste que l'ayant achevé avec toute l'attention pour la vérité dont je suis capable, et qu'il mérite de moi, je lui en fasse la restitution : il peut regarder avec loisir ce portrait que j'ai fait de lui d'après nature, et s'il se connaît quelques-uns des défauts que je touche, s'en corriger¹⁵.

À première vue, il semble que Bussy-Rabutin accepte le pacte de lecture que lui propose le texte. Quel est ce pacte ? L'auteur propose de lui présenter des portraits d'après nature, mais précision importante, « avec toute l'attention pour la vérité dont [l'auteur a été] capable ». Ainsi, le lecteur est mis en garde. On sollicite son attention et son discernement, non pas pour vérifier une éventuelle adéquation entre la description d'une réalité et la réalité elle-même, non plus pour contempler une « vérité » énoncée à propos d'une « réalité » dont le texte aurait fait fidèlement le portrait. On sollicite le discernement du lecteur pour mesurer sa propre capacité de vérité à celle de l'auteur eu égard à cette « réalité », capacités respectives dont les portraits ne semblent être finalement que les opérateurs, et la « réalité » en question qu'accessoire. À l'issue des multiples rencontres avec le texte, par l'intermédiaire d'un discours que l'on aborde toujours par morceaux, celui-ci propose au lecteur de corriger quelques-uns des défauts qu'il lui voit toucher, s'il se trouve qu'il se les (re)connaisse en lui. Se forme ainsi un rapport triangulaire entre, sur le même plan l'auteur et le lecteur, et au-dessus d'eux, la « vérité », le texte ayant pour fonction d'en stimuler continuellement le désir. Mais ce lieu ne semble accessible que par l'intermédiaire tout d'abord d'un texte, et ensuite d'une capacité qu'il faut sans relâche s'appliquer, grâce au patient travail de découverte du sens qu'implique sa lecture, à mesurer avec celle de l'auteur et à « corriger ». Notons que la correction peut aller dans les deux sens. Par le texte, du lecteur au lecteur, mais aussi du lecteur à l'auteur. Le texte en effet sollicite à nouveau et avec insistance, à la toute fin de la préface des *Caractères*, la vigilance critique du lecteur en face de ses remarques. Il ne faut pas voir ces dernières, dit le texte, comme des maximes qui « sont comme des lois dans la morale » et qu'il faudrait croire ainsi sur parole.

Ceux enfin qui font des maximes veulent être crus : je consens, au contraire, que l'on dise de moi que je n'ai pas quelquefois bien remarqué, pourvu que l'on remarque mieux¹⁶.

¹⁵ LB, p. 117.

¹⁶ LB, p. 121.

Autant dire que la « vérité » dont il était question au début de la préface est de part et d'autre à jamais inaccessible puisqu'elle dépend, d'une part, d'une capacité qui comme toute capacité demeure toujours infiniment perfectible et, d'autre part, de l'assentiment de l'autre qui lui-même se fonde sur sa propre capacité, elle-même enfin infiniment perfectible à souhait. Cependant, au détour de ce travail présenté au jugement et à l'assentiment de l'autre, *une communauté politique a lieu*, entre l'auteur et chacun de ses lecteurs. Ce n'est pas seulement à l'attention exclusive de chacun d'eux, comme ce n'est pas à celle de Bussy que les *Caractères* ont été écrits. C'est à l'attention du « public » dont ce dernier lecteur comme beaucoup d'autres, et par ailleurs l'auteur lui-même, font partie. Une certaine pratique de la parole est institutrice de communauté politique. Non pas celle dont elle témoigne ou qu'elle désigne par-delà les signes qu'en son sein et à sa surface elle articule. Mais cette espèce de communauté politique que la parole énoncée constitue elle-même au moment même où elle s'énonce et où elle se lit – où chacun, en soi, la pratique.

Cela dit, on ne sait toujours rien de la nature de cette « réalité » dont cette parole, loin d'être uniquement le lieu d'un ensemble d'indications qui la désigneraient, est davantage celui d'un ensemble d'opérations qui la constituent : foyer de l'expérience politique subordonnant ainsi tous les autres. Comme nous venons de l'indiquer, la préface des *Caractères*, d'emblée, invite le lecteur, par l'intermédiaire du texte qui la suit, à se tourner vers lui-même. Apportons une précision supplémentaire : afin que – et là les mots utilisés sont d'une extrême importance tant ils inscrivent la méthode proposée dans une tradition qui remonte à Socrate lui-même – « s'il se connaît quelques-uns des défauts que je touche, s'en corriger. » Le texte se propose d'être le moyen par lequel le lecteur sera amené à « se connaître soi-même », et ce faisant, s'il lui paraît nécessaire, se corriger, c'est-à-dire s'améliorer. Mais s'améliorer en quoi ? Sur base de ce que nous avons découvert jusqu'ici, on peut dire que ce qui vise à être amélioré, c'est la « capacité de vérité » dont dispose le lecteur, capacité qu'à la faveur d'un texte, ce lecteur peut mesurer à celle de l'auteur qui dialogue avec lui par l'intermédiaire de ce qu'il a écrit. Remarquons qu'on retrouve ce rapport triangulaire entre le texte, les capacités respectives de l'auteur et du lecteur, et enfin la vérité à laquelle ces capacités sont censées atteindre par l'intermédiaire d'un discours dans la courte préface aux caractères de Théophraste traduite par la Bruyère. La préface originale est apocryphe et beaucoup plus concise que la traduction que la Bruyère en a faite. Cela étant, l'étude minutieuse d'A. Lanavère, qui a pris le temps de comparer le texte original, bien qu'apocryphe, à la traduction que le moraliste en a faite, montre clairement que celle-ci procède d'une appropriation qui prend sens pour l'ensemble du projet que constitue l'ouvrage complet des *Caractères*. Dans cette courte préface, les positions respectives de l'auteur, du lecteur et leur capacité à discerner chacun la vérité sur la base d'un dialogue où le texte se pose comme une espèce de relais dynamique semblent s'y préciser encore plus nettement par cette phrase adressée au lecteur : « A vous de pénétrer dans mon sens, et d'examiner avec attention si la vérité se trouve dans mes paroles¹⁷. » Un extrait de l'étude proposée par A. Lanavère nous permet d'en approfondir la portée au regard du projet véhiculé par l'ouvrage de la Bruyère.

Théophraste, comme La Bruyère plus tard, prend ses distances, afin de mieux analyser ; trois expressions grecques impliquent cette idée d'analyse :

1. 1 ἐπιστήσας την διάνοιαν : appliquer à tel ou tel objet une intelligence analytique.
2. 6 συνθεωρήσας : contempler un objet après l'avoir analysé.
3. 8-9 ἐξ ἀκριβείας πολλῆς : avec la plus grande exactitude dans l'analyse.

¹⁷ LB, p. 77.

D'où cet ouvrage d'analyse exacte, précise, pénétrante, aigüe que sont les *Caractères* – de l'un et l'autre écrivain. L'auteur en effet se doit de parler avec justesse (ὁρθως 1. 18) ; ainsi il place la balle, mais il appartient au lecteur de la renvoyer et de faire preuve dans sa lecture de la même justesse d'esprit : ὁρθως 1. 18, est répété, et dans sa traduction, O. Navarre [autre traducteur très critique à l'égard de la traduction de la Bruyère] ne croit pas devoir souligner cette répétition ; La Bruyère, lui, rend cette redondance par une insistance : « A vous de pénétrer dans mon sens, et d'examiner avec attention si la vérité se trouve dans mes paroles. » Les *Caractères* méritent d'être suivis de fort près (παράχολουθησαι 1. 18¹⁸).

Il y a beaucoup à retenir de cette courte analyse qui ne rend en outre que très partiellement compte du contenu de l'étude proposée par A. Lanavère. Retenons seulement l'idée d'une « balle » placée par l'auteur à l'attention du lecteur à qui il appartient de la lui « renvoyer et de faire preuve dans sa lecture de la même justesse d'esprit ». Cette idée nous renvoie à nouveau au texte de Plutarque dont nous citons un passage plus haut.

Mais de même qu'au jeu de paume il faut que celui qui reçoit la balle règle exactement ses mouvements sur ceux du lanceur, de même, dans les discussions philosophiques, il est une sorte de concordance entre celui qui parle et celui qui écoute¹⁹ [...].

Il semble y avoir une certaine cohérence, ou du moins une certaine affinité, entre chacune de ces postures de lecture (ou d'écoute) proposées à des siècles de distance : celle très explicitement décrite par le texte de Plutarque, celle contenue dans un texte apocryphe qui accompagne le texte de Théophraste, son appropriation par la Bruyère qui en fait une traduction dont le sens, semble-t-il, encadre, sinon rejoint la méthode qu'il préconise pour lire ses *Caractères*, et, enfin, celle dont incidemment témoigne le jugement de Bussy prononcé à l'issue d'une lecture assez fraîche de ceux-ci.

Retournons maintenant à la lettre de Bussy pour déterminer, enfin, la nature de la réalité que selon lui les *Caractères* l'ont invité à considérer et à examiner. Cette nature semble s'identifier à quelque chose qui le regarde ou par lequel il se regarde soi-même de près. Deux indications nous mettent sur la piste. La première : au rebours de Théophraste, la Bruyère « est entré plus avant que lui dans le cœur de l'homme ; il y est même entré plus délicatement et par des expressions plus fines. » Ici encore, l'auteur de la lettre semble tenir compte du pacte de lecture inscrit en toutes lettres dans le *Discours sur Théophraste* qui ouvre les *Caractères* : « L'on s'est plus appliqué, y lit-on, aux vices de l'esprit, aux replis du cœur et à tout l'intérieur de l'homme que n'a fait Théophraste ». Cette nature regarde donc très précisément les mouvements de l'esprit et du cœur, soit à tout l'intérieur de l'homme. Cette dernière citation nous met sur la voie de la deuxième indication : « Ce ne sont point des portraits de fantaisie qu'il nous a donnés, poursuit Bussy-Rabutin : il a travaillé d'après nature, et il n'y a pas une *décision* sur laquelle il n'ait eu quelqu'un en vue. » Il semble qu'on tienne très exactement ici la détermination de la « nature » d'après laquelle la Bruyère a fait ses portraits et à l'examen desquels son texte invite par la même occasion à se connaître soi-même et, si besoin est, à s'améliorer. Le mot qui suit immédiatement l'expression « d'après nature » est « *décision*²⁰ ».

¹⁸ LANAVÈRE Alain, « Morale et ironie dans les *Caractères* : La Bruyère disciple de Théophraste », dans KANNENGIESSER Charles et MARCHANSSON Yves, *Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut Catholique de Paris*, Beauchesne, 1976, p. 181-191.

¹⁹ PLUTARQUE, *op. cit.*, p. 52-53.

²⁰ Sur l'attention à prêter à cette notion en vue de lire les *Caractères*, cf. BURY Emmanuel, « Rhétorique et philosophie morale : du prescriptif au descriptif », dans *Il prisma dei moralisti. Per il centenario di La Bruyère*, Atti del convegno dell'Università della Tuscia e della Libera Università Maria ss. Assunta, 22-25 maggio 1996, Roma, Salerno Editrice, 1997, p. 407-427 et particulièrement p. 425.

La Bruyère aurait pris le temps de développer et de peindre toutes les décisions que les hommes de son siècle sont, dans la plupart des situations que chacun d'eux est susceptible de rencontrer, portés à prendre pour se conduire dans l'existence. Et ce d'ailleurs *au rebours* d'une description qui, à la manière de Théophraste, remonterait d'une observation des comportements extérieurs des hommes pour tenter de déterminer leur nature. Reprenons le texte de la Bruyère :

L'on s'est plus appliqué aux vices de l'esprit, aux replis du cœur et à tout l'intérieur de l'homme que n'a fait Théophraste ; et l'on peut dire que, comme ses Caractères, par mille choses extérieures qu'ils font remarquer dans l'homme, par ses actions, ses paroles et ses démarches, apprennent quel est son fond, et font remonter jusques à la source de son dérèglement, tout au contraire, les nouveaux Caractères, déployant d'abord les pensées, les sentiments et les mouvements des hommes, découvrent le principe de leur malice et de leurs faiblesses, font que l'on prévoit aisément tout ce qu'ils sont capables de dire ou de faire, et qu'on ne s'étonne plus de mille actions vicieuses ou frivoles dont leur vie est toute remplie²¹.

Laissons de côté pour l'instant le dernier membre de la phrase où l'on invite le lecteur à adopter une attitude politique particulière. Nous y reviendrons. Le projet de peinture des mœurs du siècle – qui n'est donc pas identifiable à celui de la simple description empiriste vis-à-vis de laquelle le texte semble prendre résolument ses distances – procède comme suit : « les nouveaux Caractères, déployant *d'abord* les pensées, les sentiments et les mouvements des hommes, découvrent le principe de leur malice et de leurs faiblesses ». Il y a ici une progression. D'abord les pensées qui renvoient « aux vices de l'esprit » que mentionne la toute première phrase de l'extrait. Ensuite, les sentiments et mouvements qui, quant à eux renvoient aux replis du cœur. Inutile pour l'instant de se référer à la vision théorique traditionnelle de l'âme sur laquelle ces propos s'appuient. Continuons, de nous-mêmes, notre découverte. Admettons pour l'instant que l'homme dont le texte nous parle ici se présente selon deux dimensions grâce auxquelles il peut se rendre soi-même, ainsi que l'ensemble des décisions qu'il est capable de prendre en telle ou telle circonstance, intelligibles à soi-même et simultanément perfectible. L'esprit d'un côté, auquel appartiennent les opérations de la raison. Le cœur de l'autre, auquel appartient les sentiments – émotions aussi bien qu'opinions – et les mouvements – non pas ceux seulement de l'âme, mais de tout l'être de l'homme, l'âme, comme le terme l'indique, animant le corps. C'est l'ensemble de ces opérations, opinions, sentiments et mouvements que le texte offre à la considération et à l'examen du lecteur. Mais uniquement en vue « de le rendre raisonnable²² », de pied en cap pourrait-on dire, mais spirituellement – de l'esprit au cœur et du cœur à l'esprit, dans un mouvement incessant. Cela étant, c'est d'abord l'esprit qu'on semble vouloir stimuler en premier. C'est lui qui dispose de toutes les opérations requises pour juger si l'on pense et si l'on parle juste (*orthos*). C'est ce que nous suggère du moins la deuxième réflexion du premier chapitre de l'ouvrage : « Il faut chercher seulement à penser et à parler juste, sans vouloir amener les autres à notre goût et à nos sentiments ; c'est une trop grande entreprise. » [I, 2 (I)]

Ce point de vue est confirmé par la lettre de Bussy. On y retrouve le rapport triangulaire dont nous parlions ci-dessus dans lequel se dessinaient les positions respectives que chacun est censé tenir par l'intermédiaire d'un texte à écrire d'un côté et à lire de l'autre, et ce au regard d'une instance tierce que le texte des *Caractères* nomme « vérité ». Bussy, pour émettre un jugement sur ce dernier, se place très exactement dans cette position. Il apprécie en effet, et l'auteur, et son ouvrage au regard d'un lieu intangible placé comme à l'extérieur du texte, mais dont ce dernier demeure le

²¹ LB, p. 72.

²² *Ibid.*

principal mode d'accès. Dès l'entrée de sa lettre, si le comte reconnaît n'avoir aucune capacité pour juger de la qualité de la traduction de la Bruyère, il se dit être capable néanmoins d'en pouvoir juger par l'idée qu'il s'est fait de sa « sincérité ». Cela est bien mince, objectera-t-on. Certes. Mais à la fin de la lettre, il prend appui à nouveau, non plus sur la sincérité cette fois-ci, mais sur l'honnêteté de l'auteur. C'est pour lui l'occasion de préciser sa pensée : « Quoique tous ceux qui écrivent bien ne soient pas toujours de fort honnêtes gens, *celui-ci me paraît avoir dans l'esprit, un tour qui m'en donne bonne opinion* et qui me fait souhaiter de le connaître. » C'est donc non pas l'esprit de l'auteur, mais son *tour* dont le texte est finalement la peinture qui constitue le point de mire de l'examen de Bussy²³.

On se retrouve ici dans une toute autre configuration que celle proposée par G. Servois. La réalité à laquelle la lecture du texte donne accès est une réalité de nature, non pas sensible, mais « spirituelle ». Aux yeux du comte, c'est par un jugement porté sur la qualité du « tour dans l'esprit » de la Bruyère qu'on peut juger, et de l'ouvrage, et de l'homme lui-même, c'est-à-dire sous le prisme de leur valeur politique respective – ce à quoi nous renvoie l'expression « honnêtes gens ». En outre, ce « tour de l'esprit » est à distinguer de l'écriture telle qu'elle se manifeste directement par ses formes sensibles. Pour Bussy, il est possible de « bien écrire » sans que cette écriture ne soit le lieu de la production de mouvements précis de l'esprit qui seuls décident de l'adhésion ou non du lecteur. Entre la forme sensible du texte et les tours de l'esprit que sa lecture suscite, entre les positions respectives de l'auteur et du lecteur et la « vérité » à laquelle le texte est censé donner accès, mais selon une procédure qui en diffère continuellement le terme, et, enfin, entre cette pratique particulière de lecture et la conduite de l'existence qui présuppose une attention continue, par soi sur soi par le texte, se situe une « réalité » de toute première importance, semble-t-il, d'un point de vue éthico-politique. Cette « réalité » c'est la « décision », le choix délibéré et l'acte par lequel on délibère et l'on choisit en vue de se conduire dans l'existence, d'un côté, et partant l'ensemble des dispositions, toujours perfectibles et incessamment connaissables, grâce auxquelles on peut délibérer, choisir et, consécutivement, agir. C'est à la considération de cette « réalité » – la décision et l'ensemble des dispositions qui la rendent possible et réalisable – que Bussy se donne l'occasion de juger de la valeur politique de l'homme qu'est la Bruyère et de son ouvrage, mais se donne aussi l'occasion de s'améliorer soi-même en tant qu'être délibérant en confrontant ses propres délibérations à celles de cet homme qui en vis-à-vis lui parle par l'intermédiaire d'un discours et, si besoin est, ses délibérations, de les « corriger » ou de les « réviser ».

Au reste, Monsieur, je suis de votre avis sur la destinée de cet ouvrage, que, dès qu'il paraîtra, il plaira fort aux gens qui ont de l'esprit, mais qu'à la longue, il plaira encore davantage. Comme il y a un beau sens enveloppé sous des tours fins, il sautera aux yeux, *c'est-à-dire à l'esprit, à la révision*.

La révision dont il est ici question est bien évidemment celle de l'ouvrage. On y retourne pour re-voir et élucider des passages qui ne paraissent pas immédiatement clairs à l'esprit. Ce qui renvoie

²³ Que le texte puisse d'abord être perçu comme la peinture de l'esprit de l'auteur, non pas de ses représentations, mais des mouvements, des tours qui y président et qui sont à la fois susceptibles de présider à sa conduite, un extrait du *Discours de réception à l'Académie Française* de la Bruyère qui est contenu dans son ouvrage nous le précise davantage. Voici ce qu'il a écrit au détour d'un éloge du fondateur de l'Académie : « Ouvrez son *Testament politique*, digérez cet ouvrage : c'est la peinture de son esprit ; son âme tout entière s'y développe ; l'on y découvre le secret de sa conduite et de ses actions ; l'on y trouve la source et la vraisemblance de tant et de si grands événements qui ont paru sous son administration : l'on y voit sans peine qu'un homme qui pense si virilement et si juste a pu agir sûrement et avec succès, et que celui qui a achevé de si grandes choses, ou n'a jamais écrit, ou a dû écrire comme il a fait. » *LB*, p. 623-624. Le texte ne pointe pas vers un ensemble de représentations qui constitueraient la structure psychique de l'auteur, ni même directement vers les actions et les faits produits par ce dernier, mais vers un complexe de capacités qui lui permettent de délibérer, de décider et d'agir.

à l'idée que nous avons déjà évoquée d'un dialogue entretenu avec la parole qui y est contenue, et qui se prolonge dans le temps – « à la longue » –, comme une espèce de réflexion ou de méditation soutenues. Mais c'est là précisément que la notion de révision peut prendre un autre sens. Par cette réflexion entretenue à la faveur d'un dialogue (dis)continu avec le texte, ce qu'on élucide, ce qu'on révise ou plus exactement ce qu'on ajuste, c'est son esprit. On ajuste son esprit au sens des phrases et des propositions qui forment autant de questions et d'interrogations, sens qui, progressivement, réflexion par réflexion, se dé-livre pour venir prendre forme avec lui. Ce faisant, l'esprit se forme ou se « reforme », se corrige, si besoin²⁴.

1.3. La proairésis comme foyer de l'expérience politique ?

Aussi peut-on dire indifféremment que le choix préférentiel [*proairésis*] est un intellect désirant ou un désir raisonnant, et que le principe qui est de cette sorte est un homme.

Aristote

Le motif seul fait le mérite des actions des hommes, et le désintéressement y met la perfection.

La Bruyère

Par la lecture, ce qu'il s'agit d'ajuster et/ou de réviser, c'est cette dimension particulière de la réalité politique, à savoir l'ensemble des dispositions grâce auxquelles on prend des décisions, on fait des choix pour se conduire dans l'existence. Aristote a lui-même recouvert cette « réalité » politique particulière, elle aussi très complexe, par un terme précis : la « *proairésis* » ou le « choix préférentiel²⁵ ». Le choix préférentiel est attaché, comme un effet à sa cause, à une disposition éthico-dianoétique, selon lui, cardinale, la « *phronésis* ». Sur la base de ces deux notions, le Philosophe élaborait une définition de l'« excellence » éthico-politique que l'on traduit ordinairement par « vertu ». Si « la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée²⁶ » – soit, une *hexis proairétique* –, c'est à l'examen de cette disposition qu'on juge de la valeur politique d'un homme²⁷. La notion en effet de *proairésis*, nous dit Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, « semble bien être étroitement apparentée à la vertu, et permettre, *mieux que les actes*, de porter un jugement sur le caractère de quelqu'un²⁸. » Par-delà les actes ou les faits qui nous arrivent sous la forme de signes, il faut surtout s'appliquer à discerner les dispositions qui en sont à l'initiative, et parmi celles-ci la disposition qui rend capable de délibérer et de choisir en vue de ce qui paraît le plus utile – le plus beau étant laissé à l'homme de bien (*agathos*²⁹). La raison en est que les actions ou les faits seuls ne

²⁴ La définition du mot « révision » dans le dictionnaire de Furetière contient ce double sens : « Correction, réformation ; second examen d'un compte, d'un livre, d'un ouvrage [...] »

²⁵ Sur la notion de *proairésis*, cf. AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, op. cit., p. 119-143.

²⁶ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2012, II, 6, 1106 b 36, p. 113.

²⁷ La « vertu », *arété*, prend un sens encore plus pragmatique dans la *Rhétorique* : « La vertu est, semble-t-il, la faculté (*dunamis*) de procurer et de conserver des biens, c'est aussi la faculté d'accomplir un grand nombre d'actes de bienfaisance et en toutes circonstances. » ARISTOTE, *Rhétorique*, trad. P. Chiron, Paris, Flammarion, 2007, I, 9, 1366 a 36, p. 192. De même au chapitre 1^{er} du livre VII de *La politique*.

²⁸ *Éth. Nic.*, op. cit., III, 4, 1111 b 5, p. 137.

²⁹ *Rhét.*, III, 16, 1417 a 22. Aristote opérant ici un déplacement par rapport à Socrate et à Platon qui identifiaient inextricablement le beau, le bien et l'avantageux.

disent rien, ou pas grand-chose. L'homme n'est pas supposé avoir suffisamment de pouvoir pour réussir tout ce qu'il entreprend. Il peut faire des choix justes, mais échouer dans son action parce que la réussite de celle-ci dépend de facteurs dont il n'a pas et ne pouvait pas avoir connaissance au moment de son acte³⁰. Aristote et toute la philosophie antique avec lui savent bien qu'« il est difficile parfois de discerner, dans une action donnée, quel parti nous devons adopter, ou quel mal nous devons endurer en échange de quel avantage, [et qu'] il est encore plus difficile de persister dans ce que nous avons *décidé*³¹ ». Il n'en demeure pas moins que celui qui a échoué peut très bien posséder les capacités requises qui lui permettront d'opérer à nouveau une juste délibération pour le présent et pour l'avenir et qui le conduiront à prendre des choix adaptés aux circonstances et à adopter eu égard à celles-ci la bonne manière de se conduire. Ce sont d'abord les faits qui parlent, certes. Mais ce ne sont pas eux qui ont le dernier mot. C'est pourquoi Aristote aux premières phrases de son *Éthique à Nicomaque* insiste sur ce point : sur tout ce qui a trait à la Politique, « si le *fait* était suffisamment clair, nous serions dispensés de connaître en sus le *pourquoi*³² ». En d'autres termes, si le fait était suffisamment clair nous pourrions nous dispenser de toute réflexion éthique et philosophique en vue de mieux nous conduire dans l'existence, mais aussi de discerner chez les autres, par-delà les actes et les faits, les dispositions par lesquelles ils se conduisent. Dans ce cadre de pensée, il y a donc lieu de distinguer très nettement la manière de se conduire du succès emporté dans une entreprise ou une action, c'est-à-dire des faits directement accessibles à la perception sensible³³. La première dépend des dispositions que possède celui qui agit, le deuxième, le succès ou la réussite, d'un ensemble de facteurs sur lesquels aucun homme, à moins de se voir tel un dieu, ne peut raisonnablement exercer un contrôle absolu. Bossuet dans sa *Logique* nous apporte des précisions utiles sur ce point. Au moment où il aborde les moyens par lesquels on peut se conduire « dans une matière purement contingente, et qui n'est pas bien connue », et où toute certitude est définitivement exclue, il conclut :

La certitude qu'on trouve en ce genre n'est pas celle qui nous assure de l'événement, mais celle qui nous assure d'avoir bien choisi les moyens. En ce cas le succès peut être incertain mais la conduite est certaine, parce qu'on fait toujours bien quand on choisit le meilleur parmi tout ce qui peut être prévu. De cette manière de raisonner résultent deux choses : l'une, qu'on n'entreprend rien témérairement ; l'autre, qu'on ne juge point par l'événement³⁴.

D'un autre côté, de même qu'on peut très bien, nous dit Aristote, à l'occasion, accomplir une chose ressortissant à la grammaire, mais par chance, et non parce qu'on dispose en soi de la science

³⁰ *Éth. Nic.*, III, 1-8.

³¹ *Éth. Nic.*, *op. cit.*, III, 1, 1110 a 24, p. 129.

³² *Ibid.*, II, 2, 1095 b, 6-7, p. 44-45. Cf. aussi : « Toutefois nous pensons d'ordinaire que le savoir et la faculté de comprendre appartiennent plutôt à l'art qu'à l'expérience, et nous considérons les hommes d'art comme supérieurs aux hommes d'expérience, la sagesse, chez tous les hommes, accompagnant plutôt le savoir : c'est parce que les uns connaissent la cause et que les autres ne la connaissent pas. En effet, les hommes d'expérience connaissent qu'une chose est [le fait], mais ils ignorent le pourquoi et la cause [en éthique : les dispositions]. C'est pourquoi aussi nous pensons que les chefs, dans toute entreprise, méritent une plus grande considération que les manœuvres ; ils sont plus savants et plus sages parce qu'ils connaissent les causes de ce qui se fait, tandis que les manœuvres sont semblables à ces choses inanimées qui agissent, mais sans savoir ce qu'elles font, à la façon dont le feu brûle ; seulement, les êtres inanimés accomplissent chacune leurs fonctions en vertu de leur nature propre, et les manœuvres, par l'habitude. Ainsi, ce n'est pas l'habileté pratique qui rend, à nos yeux, les chefs plus sages, mais c'est qu'ils possèdent la théorie et qu'ils connaissent les causes. [...] En outre, on ne regarde d'ordinaire aucune des sensations comme constituant la science [*sophia*]. Sans doute elles sont le fondement de la connaissance du particulier, mais elles ne nous disent le pourquoi de rien : par exemple, pourquoi le feu est chaud ; elles nous disent seulement qu'il est chaud. » ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 1. Livres A – Z*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, A, 1, 981 a 24 – 981 b 7, p. 4-5.

³³ Sur la distinction chez Aristote entre la perception des sensibles propres et celle des sensibles communs, dernière perception qui seule constitue la matière sur base de laquelle le *phronimos* opérera sa délibération, cf. LORIE Danielle, *Le sens commun et le jugement du Phronimos. Aristote et les stoïciens*, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, 1998, p. 143-152.

³⁴ BOSSUET Jacques Bénigne, *Œuvres complètes de Bossuet*, éd. F. Lachat, 31 vol., Paris, Librairie de Louis Vivès, 1864, vol. 23, Logique, XVII, p. 410. Nous soulignons.

grammaticale. De même, on peut par chance aussi accomplir un acte qu'on jugera « utile », sans disposer pour autant des capacités qui permettent à l'homme de l'accomplir autant de fois que cela sera nécessaire, au moment, avec qui et de la manière qu'il faut³⁵. Devant ces deux cas de figure – échouer par manque de chance dans une action ou réussir par une chance inattendue dans une autre, mais dans le premier cas possédant toutes les dispositions capables de la meilleure des conduites, dans le deuxième ne les possédant pas du tout –, il faut soi-même être capable de discerner, par-delà les faits et par-delà tout ce qui s'offre immédiatement à la perception sensible, la valeur politique des hommes qu'on rencontre – leur mérite. La Bruyère le dira lui-même de la manière la plus concise qui soit : « le motif seul fait le mérite des actions des hommes » [II, 41 (IV)]. Le motif est ce pour quoi un homme a décidé d'agir de telle manière et dans telle direction. Donner à un pauvre, par exemple, cela est un fait. Mais il demeure une grande différence entre donner à un pauvre pour le soulager quelque peu de ses misères ou lui donner pour acheter son propre repos à soi, car ce pauvre importunait. Ce n'est donc pas le fait qui décide, mais le choix qui motive ce fait. Et c'est en accédant aux choix que produisent les hommes, par-delà les faits dont ils sont les auteurs, qu'on distinguera leur mérite ou la qualité de leur caractère³⁶.

L'idée selon laquelle la *proairesis* constitue l'un des fondements les plus assurés de la réalité politique, apparaît encore plus clairement dans la *Rhétorique* d'Aristote. On sait que la persuasion rhétorique procède de trois choses : les dispositions éthiques dans lesquelles se trouvent les auditeurs, la démonstration sur la base d'enthymèmes et d'exemples, et enfin le caractère de l'orateur qui constitue aux yeux du Philosophe « un moyen de persuasion tout à fait décisif³⁷. » Dans le chapitre où Aristote envisage les moyens de persuasion propres au genre délibératif, c'est-à-dire propres au discours par lequel on tente de persuader ou de dissuader des auditeurs en vue d'une action « utile » à mener, Aristote conseille de connaître la nature de chacun des régimes politiques aux membres desquels on est susceptible de s'adresser. En effet, chacun des régimes politiques à ses yeux possibles – la démocratie, l'oligarchie, l'aristocratie et la monarchie – produit des habitudes de conduites (des « mœurs ») en fonction de la fin (*telos*) politique particulière qu'il poursuit³⁸. Ainsi par exemple, l'orateur qui souhaite persuader les membres d'un régime démocratique devra tenir compte du *telos* que s'assigne *a priori* toute démocratie : « la liberté ». Pourquoi ? « [C]ar les choix se font en fonction de la fin », en l'occurrence la fin politique que les hommes et les femmes qui composent une communauté particulière ont décidé de suivre. Ces derniers jugeront de la qualité du caractère de l'orateur en fonction de cette fin politique autour de laquelle se rassemble leur communauté et qui est comme enracinée dans leurs mœurs et leur manière de juger sur toutes choses.

³⁵ Cf. *Éth. Nic.*, II, 3.

³⁶ Au chapitre « Des jugements » : « Il ne faut pas juger des hommes comme d'un tableau ou d'une figure sur une seule et première vue ; il y a un intérieur, et un cœur qu'il faut approfondir : le voile de la modestie couvre le mérite, et le masque de l'hypocrisie cache la malignité ; il n'y a qu'un très petit nombre de connaisseurs qui *discerne*, et qui soit en droit de prononcer ; ce n'est que peu à peu, et forcés même par le temps et les occasions que la vertu parfaite, et le vice consommé viennent enfin à se déclarer » [XII, 27 (IV), nous soulignons]. L'activité qui consiste à découvrir le mérite des hommes que nous rencontrons est un leitmotiv qui transcende tous les chapitres de l'ouvrage. La question se pose de savoir comment y avoir accès. Le fait que cette réflexion se trouve dans le chapitre consacré aux jugements, c'est-à-dire aux procédures qui président à la prise d'une décision sur telle ou telle chose, n'est pas sans signification. Dans ce même chapitre, on y trouve cette réflexion très connue : « Après l'esprit de discernement, ce qu'il y a au monde de plus rare, ce sont les diamants et les perles. » XII, 57 (I). Mais on y trouve aussi une nette mise à distance de la « physionomie » comme « règle » suffisamment fiable pour « juger des hommes », XII, 31 (IV).

³⁷ *Rhét.*, I, 2, 1356 a 1-13, p. 125-126.

³⁸ « La fin de la démocratie est la liberté, celle de l'oligarchie, la richesse, celle de l'aristocratie, ce qui concerne l'éducation et les règles de vie instituées par la loi, celle de la tyrannie, la protection. » *Rhét., op. cit.*, I, 8, 1366 a, 4-7, p. 189.

Il est donc clair que c'est en fonction de la fin de chaque régime qu'il faut analyser les mœurs, les usages et la conception de l'utile puisque *les choix* se font en référence à cette fin. Comme les moyens de persuasion opèrent non seulement par un discours démonstratif mais aussi par un discours manifestant un certain caractère (car notre adhésion est déterminée aussi par le fait que celui qui parle paraît avoir telle ou telle qualité, à savoir qu'il paraît bon, bienveillant, ou les deux), nous devons maîtriser le caractère de chaque régime, car, nécessairement, ce qui coïncide avec le caractère de chacune est ce qu'il y a de plus persuasif pour chacune. On les saisira par les mêmes moyens : les caractères sont rendus manifestes par les choix délibérés (*proairésis*) que l'on fait, et ces choix délibérés sont faits en fonction de la fin³⁹.

On voit par cet extrait toute l'importance politique que revêt la *proairésis*. C'est elle qui caractérise les dispositions que possède un homme et qui lui permettent de délibérer, de choisir et d'agir. On juge de la valeur de cet homme en fonction de sa *proairésis*, car celle-ci constitue, aux yeux des auditeurs qui appartiennent tous à une communauté particulière, *la dimension de la réalité politique la plus importante*⁴⁰. Celle qui a le plus de poids pour l'advenir des relations que cet homme est capable d'entretenir avec ses concitoyens. Cet homme, se demande-t-on, est-il capable de délibérer, de prendre des décisions et d'agir en conséquence, et ce selon la fin politique que nous avons nous-mêmes décidé de suivre ?

Cette finalité politique particulière renvoie pour les membres d'une communauté à toute une série d'activités à accomplir qui, à leur tour, renvoient aux dispositions requises pour les accomplir au mieux. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote radicalise en quelque sorte le rapport qu'il faut percevoir entre la fin d'une activité à réaliser et les dispositions requises pour la réaliser, dispositions qui, étant de nature politique, constituent les ressorts mêmes du caractère des hommes : « [L]a fin de toute activité, dit-il au détour d'une réflexion sur l'homme courageux, est celle qui est conforme aux dispositions [*hexis*] du caractère dont elle procède⁴¹ ». On voit ici le lien circulaire qu'Aristote

³⁹ *Ibid.*, I, 8, 1366 a, 3-16, p. 189. La qualité du caractère de l'orateur s'évalue en fonction de ses choix préférentiels qui sont accessibles par voie de discours et surtout par la production d'enthymèmes (en l'esprit des auditeurs).

⁴⁰ « Ce sens du mot *proairésis*, qui exprime notre intention ou, mieux, notre disposition intérieure, l'engagement intime de notre être, qui fait notre valeur ou notre démerite, est attesté par de nombreux passages d'Aristote. » AUBENQUE Pierre, *La prudence...*, op. cit., p. 120. Notamment celui-ci, que nous avons mis en exergue à l'entame de cette partie, où le Philosophe s'appuie sur le principe de la *proairésis* pour définir l'homme dans son essence : « Aussi peut-on dire indifféremment que le choix préférentiel [*proairésis*] est un intellect désirant ou un désir raisonnant, et que le principe qui est de cette sorte est un homme. » *Éth. Nic.*, VI, 2, 1139 b 5, p. 299. Ou : « On peut dire que chacun en particulier et tout le monde collectivement a un objectif qu'il vise au travers de ce qu'il choisit ou évite de faire. » *Rhét.*, op. cit., I, 5, 1360 b, p. 152. Rappelons enfin la toute première phrase qui ouvre l'*Éthique à Nicomaque* : « Toute technique et toute démarche méthodique – mais il en va de même de l'action et de la décision [*proairésis*] – semble viser quelque chose de bon ». ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Éditions Flammarion, 2004, I, 1, 1094 a, p. 47.

⁴¹ *Éth. Nic.*, trad. J. Tricot, op. cit., III, 10, 1115 b, 20, p. 161. Si nous sommes d'accord avec M. Escola pour dire que la notion de *proairésis* se trouve, chez Aristote, « placée au cœur du dispositif comportemental », en revanche nous ne pouvons le suivre lorsqu'il ajoute : « C'est donc la *proairésis*, en tant qu'elle est un engagement intime et réfléchi par lequel nous adhérons à nos actes, qui dote nos actions d'un sens éthique et nous constitue en sujet moral passible d'une évaluation en termes de mérite et de démerite. » ESCOLA Marc, *La Bruyère I. Brèves questions d'herméneutique*, Paris, Champion, 2001, p. 54-55. La *proairésis* chez Aristote ne peut être ce par quoi, *a posteriori*, l'agent adhérerait à ses actes ou « ce qui autorise l'imputation morale et donc l'identification de l'éthos ». Ce serait supposer que l'individu est tout d'abord le spectateur passif de ses propres actes au sujet desquels il porterait après coup, ainsi que ses congénères, un jugement. La *proairésis* est le produit d'une délibération dont la disposition est la *phronésis*. La délibération et le choix préférentiel – et non pas le jugement –, de toute nécessité, précèdent les actes que l'agent – et non pas que le sujet – produit. C'est en ce sens qu'Aristote dit : « Le principe de l'action morale est ainsi le libre choix (*principe étant ici le point d'origine du mouvement* et non la fin où il tend), et celui du choix [*proairésis*] est le désir [*orexis*] et la règle [*ortho logos*] dirigée vers quelque fin. C'est pourquoi le choix ne peut exister ni sans intellect et pensée, ni sans une disposition morale, la bonne conduite et son contraire dans le domaine de l'action n'existant pas sans pensée et sans caractère. La pensée par elle-même n'imprime aucun mouvement, mais la pensée dirigée vers une fin d'ordre pratique. » *Ibid.*, VI, 2, 1139a, 31 – 37, p. 298-299. Ou encore plus simplement en la *Physique* : « [O]n appelle cause [aux côtés de la cause matérielle, de la cause formelle et de la cause finale] le principe premier d'où part le changement ou la mise en repos, par exemple celui qui a délibéré est cause responsable d'une décision [...] » (*Phys.*, II, 3, 194 b 29, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2000, p. 129). M. Escola ne peut accepter que la *proairésis* soit un des mouvements de l'âme, et plus précisément de l'intellect, qui *préside* à l'action humaine, car il fait de la perception sensible – la *paisthésis* – le ressort de l'éthique et des effets de lecture « le ressort éthique de la rhétorique du caractère ». Il fait donc valoir la *dispositio* (du texte) aux dépens de l'*inventio* que le critique identifie ou plutôt réduit à de simples représentations. En d'autres termes, c'est la disposition formelle extérieure du texte qui conditionne sa lisibilité et non pas un choix préalable du lecteur. Dans cette perspective dont le cadre est délimité rigoureusement par la méthode sémiologique et par l'ensemble de ses postulats philosophiques, on oblitère totalement l'ensemble des opérations de

établit entre la fin des activités politiques humaines et les dispositions qui constituent l'éthos des agents de ces activités. Ce lien nous apporte une autre lumière sur l'importance attribuée à la *proairésis* dans le jugement porté sur le caractère des hommes, mais aussi sur le rôle que jouent leurs discours, leurs actes et leurs faits, et enfin sur la manière, à travers ces derniers, de discerner cette *proairésis*.

En ce lien qui noue la fin des activités poursuivies, d'un côté, et les dispositions par lesquelles on peut accomplir ces activités, de l'autre, comme on peut le supposer, la détermination de la nature exacte de ces activités va jouer un rôle essentiel. Cependant, apprentissage et désir d'excellence obligent⁴², les activités proprement dites, c'est-à-dire celles qu'on réalise effectivement, ne peuvent jouer qu'un rôle accidentel – au sens aristotélicien du terme. Expliquons ce point. De même que, nous dit Aristote, celui qui souhaite devenir cithariste doit jouer de la cithare, de même celui qui souhaite devenir juste, courageux, tempérant ou prudent, doit accomplir des actions justes, courageuses, tempérantes ou prudentes⁴³. Laissons pour l'instant de côté la réflexion qui tend à déterminer ce que peut être un acte juste, tempérant, courageux ou prudent, acte par ailleurs dont la qualité est, comme nous l'avons dit, relative à un certain *telos* politique. Concentrons-nous sur l'idée suivante : c'est par l'accumulation et la répétition d'une même action qu'on acquiert la disposition qui nous permettra de l'accomplir, à chaque fois, le mieux possible et ainsi de tendre à l'excellence (*arété*). Sous cet angle, on comprend bien que ce qui est visé par l'agent, c'est l'acquisition d'une disposition stable et durable. Et bien que plus les activités qu'il réalisera tendront à l'excellence, plus la disposition qui lui permet de les réaliser tendront elles aussi à l'excellence, en aucun cas, aucune de ces activités, prise une à une, ne peut être déterminante pour la constitution de la disposition en question. Ce n'est pas parce que, à l'occasion d'un mauvais jour, un excellent musicien fait une fausse note – l'exemple du cithariste pour Aristote –, que cette fausse note annihilera d'un coup ses dispositions qui tendent toutes à l'excellence. D'un autre côté, combien faut-il produire de fausses notes et d'imprécisions pour devenir un excellent musicien ? En retour, on peut penser aussi que celui qui écoute ce musicien et qui connaît son excellence, pourra éventuellement être surpris de cet « écart » produit fortuitement, mais ce dernier écart ne ternira pas totalement l'idée que cet auditeur s'en fait pour aller le comparer avec un musicien moyen ou débutant.

Au travers de cet exemple, on perçoit ce renseignement capital. Dans toute activité, l'acte, pris en lui-même, dans son effectivité la plus accidentelle et la plus plate, celui qui se produit, celui qui se fait et celui auquel on a accès directement par le moyen des sens, ne peut être considéré comme le ressort essentiel de cette activité. Le ressort le plus essentiel de toute activité, outre le juste discernement de la fin à poursuivre, c'est la constitution des dispositions par lesquelles on sera le

l'intellect sur lesquelles les Anciens misaient pour se constituer en tant qu'agents politiques. L'ensemble de ces dernières opérations renvoie à deux termes précis, mais peut-être un peu oubliés : la logique et la dialectique. Or, l'une des sources de cette oblitération des opérations relatives à la logique, est la méthode sémiologique elle-même dont le critique se sert comme présupposé méthodologique évident et indiscuté pour étudier le texte des *Caractères* (cf. *infra*, p. 68, n. 85). Par ailleurs, c'est, peut-être, la raison aussi pour laquelle M. Escola et le discours critique en général font du discours discontinu une invention de la modernité. C'est avoir oublié que la discontinuité est le propre de tout discours dialectique en ce qu'elle procède par mini-séquences de questions / réponses, s'opposant par ailleurs sur ce point à la rhétorique dont la spécificité était d'être pour les Anciens un discours continu. La dialectique est, quant à elle, aussi vieille que la philosophie. Cf. sur ce point HADOT Pierre, « Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité », dans *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 159-186. Mais nous aurons l'occasion d'y revenir, amplement, car, selon nous, c'est à l'aune des opérations recensées par la logique et la dialectique qu'il est possible d'utiliser les *Caractères* de la Bruyère comme manuel de réformation éthique.

⁴² *Éth. Nic.*, I, 11.

⁴³ *Ibid.*, II, 1, 1103 a 33, p. 94-95.

plus à même de réaliser cette fin. On peut évidemment supposer que l'ascension du musicien, sa réussite, le confineront, à mesure qu'il gravit les échelons du succès, à davantage d'excellence. Mais sans les dispositions qui lui permettent d'accomplir le moindre phrasé sur son instrument, il n'y aura pas même l'existence d'un musicien. Ce dernier peut très bien exister sans avoir participé à un seul concert, mais il n'accédera jamais à l'existence, en tant que musicien, s'il lui manque les dispositions qui le font tel. Aussi, un grand musicien ne l'est pas par la somme de tous les phrasés, voire de toutes les notes qu'il a jouées – à la comptabilité desquelles on serait surpris de voir davantage d'imprécisions que d'excellence : on n'est pas un artiste prodigieux d'emblée, on le devient sans cesse. Un grand musicien est tel parce qu'il s'est inlassablement entraîné, au regard d'un idéal de perfection toujours pratiquement insaisissable – la fin à réaliser –, à produire le plus excellemment possible les meilleurs mouvements de son art. Ce faisant, il acquerrait les meilleures dispositions pour exceller. Ainsi, ce qui permet de saisir l'homme en question dans sa qualité ou dans son excellence, ce ne sont pas tant les différents actes qu'il a posés çà et là dans son parcours, actes à partir desquels on pourrait reconstituer un état de fait pris en lui-même en vue de les déterminer en vérité, de la même façon qu'un tribunal tente de statuer sur la vérité d'actes commis par un homme pour le juger. Dans ce dernier cas, le regard est uniquement tourné vers le passé dans la volonté de le reconstituer dans sa vérité factuelle. La vérité, une fois établie, rejaillit sur la valeur estimée de l'homme concerné. Bien au contraire, ce qui permet de saisir le musicien ou tout pratiquant d'un art quelconque dans sa qualité et dans son excellence possibles, au-delà de son succès, c'est la qualité de ses dispositions qui le rendront capable, éventuellement, si les circonstances le lui permettent et si la fortune lui est favorable, d'atteindre à la réalisation la plus excellente de la fin à laquelle il se destine. Par conséquent, pour juger de la valeur d'un homme eu égard à la réalisation d'une fin particulière, c'est avant tout la qualité de ses dispositions qu'il faut examiner. Dispositions qu'Aristote appelait *hexis* et, limitées à la réflexion politique, *arété*.

Il n'en va donc pas autrement pour Aristote concernant la politique. Il la considère elle aussi comme un ensemble d'activités à produire en vue de réaliser une fin particulière, activités qui supposent donc des dispositions qu'il faut parvenir aussi bien à déterminer et à discerner qu'à acquérir. C'est tout l'objet de sa réflexion éthique : « ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu en son essence que nous effectuons notre enquête, mais c'est afin de devenir vertueux, puisqu'autrement cette étude ne servirait à rien⁴⁴ ». Dans ce cadre de pensée éthico-politique, on perçoit bien toute l'importance que revêt la constitution en soi des dispositions susceptibles de participer, au beau milieu de la contingence que caractérise l'imprévisibilité des affaires humaines, à la réalisation de la finalité politique qu'on a individuellement et/ou en commun décidé de suivre, mais aussi toute l'importance du juste discernement chez les autres de leurs propres dispositions au regard des signes qu'ils nous adressent. Et l'indice le plus probant de cette qualité éthique, ce sont les choix préférentiels qui en résultent. En somme, leur *hexis proairétique*.

[E]ntre ces deux hasards, le hasard originare qui nous fait ce que nous sommes, et le hasard résiduel, qui fait que nos actions ne sont jamais tout à fait ce que nous voulons, il y a place pour la délibération, le choix et l'action de l'homme. Le moment proprement éthique ne se situe donc pas au niveau de la volonté (car sa qualité dépend de notre nature), ni de l'action dont le succès ou l'échec relèvent, en dernier ressort, du hasard, mais dans l'entre-deux : le choix raisonnable qui, guidé par la volonté du bien [pour nous], décide du meilleur possible à chaque pas et laisse le reste au hasard. Dans la perspective qui est celle d'Aristote et des Grecs, ce n'est pas la volonté qui est

⁴⁴ *Ibid.*, II, 2, 1103 a 27, p. 96-97.

responsable du mal, mais au contraire le mal qui est responsable de la mauvaise qualité de la volonté. Mais Aristote est le premier à en tirer la conséquence : on ne juge pas un homme sur sa volonté [...] mais sur son choix⁴⁵.

Ces dispositions d'action tournées vers la communauté humaine, qui constituent le fondement le plus assuré du caractère de l'homme – son éthos –, tant celui-ci est avant tout un animal politique, culminent toutes dans la *phronesis* dont le produit, la *proairesis*, en est le plus sûr témoin. Et ce, encore une fois, quelle que soit la finalité politique qu'on veuille suivre ou qu'on désire accomplir⁴⁶. C'est en effet la *phronesis*, à savoir ce complexe de capacités par lesquelles on peut prendre les « bonnes décisions⁴⁷ » dans toutes les situations de vie qu'on rencontre, qui décide de la valeur politique d'un homme⁴⁸. C'est donc la *phronesis* qui se trouve être le lieu le plus constitutif et le plus fondamental de la réalité politique. Et la *proairesis*, à savoir les décisions que l'on prend en vertu des dispositions qu'on possède, est la marque la plus caractéristique ou la plus à même de renseigner de la qualité de ces dispositions. Dis-moi comment tu juges et quels sont tes choix concernant la conduite de ton existence et je te dirai qui tu es, ou bien à quel genre de communauté politique tu appartiens et ce que tu vauds par rapport à celle-ci. Par cela, la *phronesis* et la *proairesis* constituent toutes deux les pôles les plus essentiels du foyer de l'expérience politique. Ce sont sur elles que se focalise l'attention dès lors qu'il est question de la conduite de l'existence. Par ailleurs, un lien inextricablement noué, d'une part, le *telos* politique, de l'autre, les activités qu'il faut accomplir pour, sinon y parvenir, du moins y tendre le plus possible, et enfin les dispositions requises pour accomplir ces activités le plus excellemment possible. Il n'y a aucune activité humaine qui n'est elle-même sous-tendue par un *telos* politique et à laquelle ne président des dispositions acquises. « Les hommes, dit Aristote, et il ne faut pas s'en étonner, paraissent concevoir le bien et le bonheur d'après la vie qu'ils mènent⁴⁹. »

Enfin, ce lien, pour le discours philosophique que nous appellerons pour la commodité du propos « traditionnel », c'est la parole : une voix (*phonè*) nouée à un certain *logos*.

[L]a cité est au nombre des réalités qui existent naturellement et [...] l'homme est par nature un animal politique. Et celui qui est sans cité, naturellement et non par suite des circonstances, est ou un être dégradé ou au-dessus de l'humanité. Il est comparable à l'homme traité ignominieusement par Homère de : *Sans famille, sans loi, sans foyer*, car, en même temps que naturellement apatride, il est aussi un brandon de discorde, et on peut le comparer à une pièce isolée au jeu de trictrac. Mais que l'homme soit un animal politique à un plus haut degré qu'une abeille quelconque ou tout autre animal vivant à l'état grégaire, cela est évident. La nature, en effet, selon nous, ne fait rien en vain ; et *l'homme, seul de tous les animaux, possède la parole (logon)*. Or, tandis que la voix (*phonè*) ne sert qu'à indiquer la joie et la peine, et appartient pour ce motif aux autres animaux également [...], *le discours (logos) sert à dire l'utile et le nuisible, et, par suite aussi le juste et l'injuste* : car c'est le caractère propre de l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et cité⁵⁰.

Si l'homme est avant toute chose un animal politique, il l'est par l'entremise d'une parole et, dans la « communauté [particulière] de ces sentiments qui engendre famille et cité », « le discours

⁴⁵ AUBENQUE Pierre, *La prudence...*, op. cit., p. 138.

⁴⁶ Bien qu'Aristote et avec lui l'ensemble de la philosophie traditionnelle se fassent une idée assez précise, non pas tant du Bien en soi et parfaitement atteint, mais du moins de tout ce qu'il faut éviter si l'on espère y participer quelque peu, le centre de la réflexion qu'il propose vise d'abord le rapport qu'il peut y avoir entre la volonté de réaliser une fin particulière, la fin elle-même, les dispositions qui permettront de la réaliser le plus excellemment possible, et, enfin, les choix qui seront inévitablement le produit de ces dispositions.

⁴⁷ Celles adaptées au régime politique par lesquelles on les juge telles.

⁴⁸ On verra plus loin que ce critère pour décider de la valeur politique d'un homme changera radicalement au sein de la réflexion politique moderne, dans le sillage de la pensée machiavélique et hobbesienne.

⁴⁹ *Éth. Nic.*, op. cit., I, 3, 1095 b 16, p. 45-46.

⁵⁰ ARISTOTE, *La politique*, op. cit., I, 2, 1253 a 2, p. 28-29.

(*logos*) sert à dire l'utile et le nuisible, et, par suite aussi le juste et l'injuste ». Premièrement, c'est la parole qui donne accès de la manière la plus fiable aux divers choix que les hommes forment en eux afin de se conduire dans l'existence. C'est donc par elle qu'il est possible de s'approcher au plus près de leur valeur politique respective. Mais surtout, et cette deuxième raison est cause de la première, c'est principalement par l'exercice d'une certaine parole que l'agent politique et philosophique se constitue. La parole est l'instrument par lequel on discerne et l'on dit l'utile, le nuisible, le juste, l'injuste. De là naît une communauté de sentiments. Et c'est cette communauté de sentiments, à ce stade toute virtuelle, qui engendre ou qui constitue une communauté politique effective. En d'autres termes, c'est d'une certaine pratique de la parole qu'advient la communauté politique. P. Hadot ne disait rien d'autre que cela, lorsqu'il disait que la parole n'informe pas, mais forme, c'est-à-dire transforme l'homme, le produit, le fait advenir. Le regard est résolument prospectif – politique (au sens premier du terme). Cet exercice et cette pratique de la parole sont à la fois le lieu et l'instrument privilégié de la constitution de l'éthos politique de chaque être humain. De cette manière, cette constitution éthico-politique, d'un côté, et la capacité à discerner chez soi et chez les autres la qualité des dispositions qui sont censées présider aux actions des hommes, de l'autre, procèdent d'un rapport particulier au langage, mais aussi d'un ensemble de pratiques rassemblées au fil du temps en méthode c'est-à-dire un ensemble d'opérations particulières conjointes et déterminées. Méthode antique sur laquelle, nous le montrerons, le texte des *Caractères* s'appuie et à a fois qu'il véhicule, afin de lui-même se proposer comme l'opérateur d'une transformation éthico-politique.

Aussi, pour être complet sur le chapitre de la *proairésis*, il convient de rappeler comment Aristote définit le caractère dans sa *Poétique*, l'un des six éléments qui constituent les ressorts de la tragédie : « Le caractère est ce qui montre la ligne de conduite [*proairésis*], le parti que, le cas étant douteux, on adopte de préférence ou évite (aussi n'y a-t-il pas de caractère dans les paroles où il n'y a absolument aucun parti adopté ou évité par celui qui parle⁵¹) [...]. » On voit ici par l'exclusive – là où les paroles ne manifestent pas un choix, il n'y a pas non plus de caractère – à quel point la notion de *proairésis* est liée à celle du caractère. Mais l'extrait nous apporte une autre indication importante. Le choix est irrémédiablement lié à une délibération en acte – « le parti que, le cas étant douteux, on adopte de préférence ou évite ». Ainsi la *proairésis* indique tout à la fois une qualité dans le choix préférentiel adopté, mais aussi une qualité dans les dispositions délibératives qui le produisent. Ce n'est pas le tout de manifester ses choix, encore faut-il être capable, dans des circonstances qui demandent délibération, de les produire de manière adaptée.

Par conséquent, dans le mode de lecture que nous avons identifié dans la lettre de Bussy et qui semble s'apparenter au pacte de lecture que le texte des *Caractères* lui-même propose à ses lecteurs, conformément à une vision du rôle et de la place des discours dans le domaine des affaires politiques – et quelles affaires humaines ne s'y rapportent pas ? – vision elle-même attachée à la philosophie traditionnelle, nous pensons que ce qui doit être perçu à travers ces discours, c'est bien la qualité proairétique de l'orateur ou de l'écrivain ou de tout homme qu'on est amené à rencontrer et simultanément, par mesure et confrontation, sa propre qualité proairétique à soi⁵². Cette qualité proairétique renvoie à un ensemble de dispositions qu'il faut parvenir à situer et à discerner au

⁵¹ *Poétique*, 6, 1450 b 8, dans ARISTOTE, *Poétique*, trad. J. Hardy, Paris, Gallimard, 1996, p. 90.

⁵² Cf. à ce propos la fine analyse de P. Manent sur les *Essais* de Montaigne dans MANENT Pierre, *Montaigne...*, *op. cit.*, et particulièrement les p. 70-72.

travers des signes discursifs et/ou comportementaux qu'on reçoit du monde extérieur ou qu'on produit soi-même, et qu'on est amené à examiner et à juger. Analyse et jugement qui, par ailleurs, opèrent selon un certain mode. Or, si ces divers signes nécessitent indéniablement des opérations de type sémiologique, on est en droit de se demander si ces dernières opérations, à elles seules, sont suffisantes pour parvenir à décider de la qualité proaïrétique d'un homme et s'il ne faut pas bien plutôt le concours d'autres opérations de l'esprit qui ne font pas partie de l'outillage méthodologique du sémiologue.

Si l'on retourne maintenant aux *Caractères*, à la lumière de ce qui vient d'être dit, on peut *aussi* les lire comme un recensement de toutes les situations possibles et imaginables dans lesquelles l'homme de la fin du XVII^e siècle, appartenant à une certaine classe de la société, celle qui au minimum avait accès à un ouvrage de ce type, pouvait *se* rencontrer⁵³. L'ouvrage, nous est-il dit, « ne tend qu'à rendre l'homme raisonnable, mais par des voies simples et communes, et en l'examinant indifféremment, sans beaucoup de méthode et selon que les divers chapitres y conduisent, par les âges, les sexes et les conditions, et par les vices, les faibles et le ridicule qui y sont attachés⁵⁴. » Au fil des réflexions et des différentes scènes d'existence jouées par de multiples personnages de fiction qui se présentent à l'esprit du lecteur exclusivement par voie de discours, ce dernier est en demeure de délibérer *en soi* afin de choisir *pour soi* comment il se situe et ce qu'il déciderait de penser et de faire en telle ou telle situation similaire⁵⁵. Ce qui tend à faire de l'ouvrage des *Caractères* un des textes de transformation éthique les plus complets qui soient, car, comme le signale Bussy, « il n'y a pas une décision sur laquelle il n'ait eu quelqu'un en vue. » Autrement dit, le texte épuise systématiquement toutes les situations de vie qu'un homme ou une femme qui vit, de près ou de loin dans le giron de la cour, peut rencontrer durant l'entièreté de son existence. Dans la foulée, si l'on accepte le pacte de transformation éthique que nous propose l'ouvrage, on peut entendre par « raisonnable », non pas la capacité à suivre ce qu'on croit pouvoir être la raison ou la vérité – un peu comme l'on suit « des lois dans la morale » –, mais la capacité de mettre en œuvre ces opérations spécifiques de l'esprit qui nous permettent, en face de toutes situations de vie possibles, de délibérer, de choisir et d'agir. Cette action bien entendu a en vue, *a minima*, la réalisation d'un bien pour soi. Toute pensée éthique et philosophique vise la réalisation du bonheur de l'homme. Cela est, depuis Socrate, son réquisit le plus fondamental. Cependant, selon une logique de pensée qui est propre à la philosophie traditionnelle, il n'y a pas de bonheur individuel possible sans d'abord sa participation, voire son plus complet dévouement au bien de la

⁵³ Sur ce point, on doit à M. Escola les vues à la fois les plus pénétrantes, mais aussi les plus audacieuses. En tout cas, infiniment suggestives pour notre propos : « l'effet [rhétorique du discours moral, entre autres] est produit par une scénographie énonciative qui amène le lecteur à essayer tour à tour les différents rôles du théâtre social », Cf. ESCOLA Marc, « La morale en effets », Acte du colloque *Le Métier du moraliste*, Paris, Champion, « Moralia », 1999, p. 161-172. Nous reviendrons plus en détail sur la lecture des *Caractères* proposée par M. Escola et surtout sur la méthode qu'il préconise.

⁵⁴ *LB*, p. 72. Notons la ressemblance entre ces propos et ceux d'Aristote dans sa *Rhétorique* au moment où il introduit à la notion de « caractère » : « Étudions après cela les caractères, à savoir ce que sont les gens en fonction des passions, des dispositions, des âges et des conditions de fortune. » *Rhét.*, *op. cit.*, II, 12, p. 328-329. F. Charpentier, partisan des modernes, dans le discours qu'il prononça à la réception de la Bruyère à l'Académie française, n'a pas manqué de lui rappeler sa filiation à Aristote, suggérant à la fois son manque d'originalité et la difficile comparaison à soutenir avec cet illustre philosophe. Cf. MONGRÉDIEN Georges, *op. cit.*, p. 59-60.

⁵⁵ Cette capacité à délibérer en face de toutes situations d'existence possibles constitue pour Aristote le centre de l'activité du *phronimos*. D. Lories nous apporte des précisions utiles sur ce point : « Nous avons vu ensuite la *phronésis* elle-même comparée à un type de perception, à une vue, à un coup d'œil. Et là encore la comparaison portait davantage sur la perception des sensibles communs ou des individus, que sur la perception de l'*idion* d'un sens. En tout état de cause, ce renvoi à la perception doit viser une perception qui identifie l'individuel comme le *phronimos* "identifie" la situation où il est question d'agir. Il s'agit de reconnaître à qui et à quoi l'on a affaire et de voir immédiatement, en tout cas en temps voulu pour l'action, comment y répondre. L'image du voir, sans doute, renvoie à une intuition. C'est que la *phronésis* juge et décide de l'action, c'est-à-dire la commande. » LORIES Danielle, *op. cit.*, p. 144.

communauté qu'on a décidé de suivre et de faire advenir. Ainsi Aristote : « [L]a fin de la Politique sera le bien proprement humain. Même si, en effet, il y a identité entre le bien de l'individu et celui de la cité, de toute façon c'est une tâche manifestement plus importante et plus parfaite d'appréhender et de sauvegarder le bien de la cité⁵⁶ ». Ainsi les *Caractères* :

Ainsi la plupart des hommes occupés d'eux seuls dans leur jeunesse, corrompus par la paresse ou par le plaisir, croient fausement dans un âge plus avancé qu'il leur suffit d'être inutiles ou dans l'indigence, afin que la république soit engagée à les placer ou à les secourir ; et ils profitent rarement de cette leçon si importante, que les hommes devraient employer les premières années de leur vie à devenir tels par leurs études et par leur travail que la république elle-même eût besoin de leur industrie et de leurs lumières, qu'ils fussent comme une pièce nécessaire à tout son édifice, et qu'elle se trouvât portée par ses propres avantages à faire leur fortune ou à l'embellir. Nous devons travailler à nous rendre très dignes de quelque emploi : le reste ne nous regarde point, c'est l'affaire des autres. [II, 10 (V)]

Logique de pensée dont il faudra rendre et tenir compte, au risque sinon, de passer à côté du projet de transformation éthique proposé par l'ouvrage.

Toujours dans cette perspective, les *Caractères* seraient à prendre comme une espèce d'aire d'entraînement en sollicitant chez le lecteur ce type particulier d'opérations délibératives au moment même où il s'applique à en discerner le sens. Cet exercice lui donne l'occasion de mesurer l'*hexis proairétique* de l'auteur à la sienne propre en vue éventuellement de la réformer ou de la réviser. L'on s'entraîne ainsi à répondre aux questions que nous pose le discours comme plus tard on pourra répondre aux situations de vie. Toute la question maintenant est de savoir de quel type particulier sont ces opérations, si celles-ci ne se limitent pas aux seules opérations établies par la méthode sémiologique. Ce sont ces opérations que notre recherche se propose de découvrir sur la base des travaux menés conjointement par P. Hadot et, dans une moindre mesure, M. Foucault, sur la philosophie comme manière de vivre. En les situant, on situera en même temps ce qui rendait possible pour un certain axe de la pensée occidentale, axe qui part de Socrate pour arriver à P. Hadot, en passant par, entre autres, Platon, Aristote, Augustin, Thomas d'Aquin et Bossuet, la constitution simultanée et conjointe d'un sujet de connaissance et d'un sujet d'action. Soit d'un éthos politique particulier. Nous serons ainsi en mesure de comprendre comment, selon cet axe, s'unissaient de manière intime et inextricable modes d'accès à la connaissance et mode de constitution de soi, et ce à la faveur d'un ensemble d'opérations de l'esprit spécifiques. Si pour Socrate la connaissance de soi s'identifie au souci de soi, c'est-à-dire à l'amélioration de soi en vue de se constituer en tant qu'agent politique, il n'en va pas autrement pour Bossuet pour qui « la vérité et le bien ne sont que la même chose. Car le souverain bien est la vérité entendue et aimée parfaitement⁵⁷ ». » Il nous faudra bien sûr situer cette dernière proposition dans le cadre du projet chrétien où se placent Bossuet et chacun des membres du Petit Concile⁵⁸, dont la Bruyère. Mais la spécificité du projet chrétien, alors même qu'il s'oppose sur toute une série de points importants

⁵⁶ *Éth. Nic.*, *op. cit.*, I, I, 1094 b 5-8, p. 38 ; cf. aussi *Pol.*, VII, 2, 1324 a 5-8.

⁵⁷ *Connaissance de Dieu et de soi-même*, M, IV, X, dans BOSSUET Jacques Bénigne, *op. cit.*, p. 198.

⁵⁸ Le *Petit Concile* appelée aussi l'*Allée des Philosophes* est un groupe de théologiens, de dévots laïcs et d'érudits à l'initiative de et présidé par Bossuet, dès 1673. Le groupe constitué en cénacle se réunissait régulièrement afin de travailler et de méditer l'Écriture et les grandes productions philosophiques de l'Antiquité, mais aussi de participer à l'avènement d'une société plus chrétienne. Il eu au cours des décennies suivantes un influence politique, philosophique et littéraire non négligeable. En ses rangs, se comptaient entre autres Pierre de la Broue, Louis d'Espinay de Saint-Luc, l'abbé Claude Fleury, Géraud de Cordemoy, Paul Pellisson, Eusèbe Renaudot, Fénelon, Esprit Fléchier, Pierre Danniel Huet, Paul Tallemant, mais aussi plus largement encore Jean Racine, Nicolas Boileau-Despréaux, Nicolas de Malézieu et Jean de la Bruyère. Cf. PREYAT Fabrice, *Le Petit Concile de Bossuet et la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires sous Louis XIV*, Paris, Berlin, Lit Verlag Dr. Hopf, 2007 et CUCHE François-Xavier, *Une pensée sociale catholique. Fleury, La Bruyère, Fénelon*, Paris, Éditions du Cerf, 1991. Voir aussi CUCHE François-Xavier, « La Bruyère et le Petit Concile », dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1992, 44, p. 323-340.

au projet philosophique païen dont les fers de lance restent incontestablement Platon et Aristote, ne crée cependant pas une rupture fondamentale dans les techniques qui constituent le rapport particulier au langage dont nous parlions ci-dessus. Bien au contraire, les études de P. Hadot montrent très clairement comment le christianisme a récupéré et absorbé la plupart de ces techniques pour les assimiler au projet chrétien. Une réflexion des *Caractères* semble d'ailleurs aller dans ce sens : « j'admire Dieu dans ses ouvrages, et je cherche, par la connaissance de la vérité, à régler mon esprit et devenir meilleur. » [VI, 12 (VIII)] Pour le chrétien, on le sait, la vérité est révélée. C'est pourquoi l'extrait cité ici mentionne l'idée d'une « connaissance de la vérité » qui s'identifie aux ouvrages de Dieu. Cependant, cela ne dispense pas le sujet de chercher et de discerner cette vérité au travers de ces ouvrages, car cette vérité ne se donne pas d'elle-même. En retour, cette recherche incessante de la vérité, *par* la vérité, mais surtout par son inlassable discernement, lui permet de « régler [s]on esprit et de devenir meilleur. »

Il nous faut maintenant comprendre *comment* cette autre manière de lire, que nous avons appelée « le mode de lecture descriptiviste », mode dont les propos de G. Servois ne sont finalement qu'un indice parmi d'autres mais éclairant, est parvenu à privilégier cet autre « réel politique » particulier, celui qui s'offre d'abord à la perception sensible, et ce aux dépens de la considération de la *proairésis*. Comme on va le voir et comme nous l'avons déjà suggéré, il y aura de la part de la critique, à quelque très rare exception près, une véritable opération de réduction du mode de lecture proposé à la méthode sémiologique. Cette opération de réduction tendra à refouler la dimension proairétique qu'une lecture du texte des *Caractères* est capable de stimuler. Bien plus, il semble même y avoir un antagonisme profond entre l'utilisation du discours comme le relais figuré d'une réalité sociale ou comportementale d'abord offerte à la perception sensible et à toutes les opérations requises pour cette perception, d'une part, et la pratique du discours en vue de consolider ses facultés délibératives et proairétiques, de l'autre. L'antagonisme entre ces deux modes de lecture est déjà perceptible dans la manière par laquelle G. Servois rassemble et ordonne les différents documents qui tournent autour des *Caractères*, dont la lettre de Bussy que nous venons de commenter et où il pense percevoir une coquille. Arrivé au mot « décision » que nous avons relevé comme étant aux yeux du comte le lieu de la nature même de la réalité politique la plus éminente à considérer, et ce au travers d'une méditation à partir du texte des *Caractères*, une astérisque renvoie à une note en bas de page justifiant la *décision* qu'il a prise de remplacer le terme par un autre : « Au mot *décision*, qui a été imprimé sans nul doute par erreur dans le texte de la correspondance de Bussy, nous croyons pouvoir substituer le mot *description* ainsi qu'il a été fait en quelques éditions des *Caractères*⁵⁹. » Il ne s'agit pas d'une erreur, cependant. Il s'agit bien du mot « décision » et non « description » que l'auteur de la lettre a utilisé. Georges Mongrédien dans son *Recueil de textes et de documents contemporains* sur la Bruyère qui date de 1979 rétablira le mot original. Méditant cette intervention du critique touchant directement à la lettre même du texte écrit par Bussy-Rabutin, devons-nous en conclure qu'alors même qu'on veuille minimiser la portée décisionnelle ou proairétique de la réalité politique que nous nous donnons à examiner, on ne puisse cependant faire l'impasse d'une *décision* préalable qui oriente décisivement notre point de vue et notre lecture des choses ?

⁵⁹ Éd. G. Servois, *op. cit.*, vol. II, p. 4.

2. UN MODE DE LECTURE « DESCRIPTIVISTE »

« Il n'est donc aucunement question d'améliorer les hommes : fait important sur lequel il nous faudra revenir. »

Louis Van Delft (à propos de la 1^{ère} édition des *Caractères*⁶⁰)

« Rien n'engage tant un esprit raisonnable à supporter tranquillement des parents et des amis les torts qu'ils ont à son égard, que la réflexion qu'il fait sur les vices de l'humanité ; et combien il est pénible aux hommes d'être constants, généreux, fidèles, d'être touchés d'une amitié plus forte que leur intérêt : comme il connaît leur portée, il n'exige point d'eux qu'ils pénètrent les corps, qu'ils volent dans l'air, qu'ils aient de l'équité : il peut haïr les hommes en général, où il y a si peu de vertu ; mais *il excuse les particuliers, il les aime même par des motifs plus relevés, et il s'étudie à mériter le moins qu'il se peut une pareille indulgence*⁶¹. »

Les *Caractères*, 1^{ère} édition

2.1. Le texte des *Caractères* et sa valeur psychagogique : l'objet d'un dissensus

Aucune interprétation de quelque œuvre ou document que ce soit ne peut prétendre à l'intégration et à la justification de tous les signes qui respectivement les composent. Il y a toujours, hélas diront certains, bien heureusement penseront d'autres (au rang desquels nous nous plaçons), une part irréductible du texte, aussi infime soit-elle, qui résiste à la lecture et en face de laquelle, bien souvent, on se trouve démuni. On pourra alors en appeler au mystère, à la magie, à ce *je ne sais quoi*, ou à cet indéfinissable, appel qui permet de transcender en émulation ce qui pouvait s'éprouver comme une résignation. On se tourne ainsi avec optimisme vers l'avenir d'un texte dont son passé ne parvient pas à tout élucider. Il arrive parfois que l'interprétation se fasse plus franche, voire plus sauvage. D'aucuns pour valider leur lecture se décident à sacrifier quelques passages du texte qu'ils tendront à vouloir minimiser. On peut justifier ce sacrifice par divers moyens. De ces passages localisés et isolés qu'il s'agit de minimiser, on peut soulever l'éventualité de leur caractère apocryphe, ou bien de leur inscription précoce dans une chronologie d'écriture (l'auteur n'a-t-il pas écrit cela alors qu'il était encore jeune, que sa pensée n'était pas encore aboutie et à son état de maturité ? etc.). Il arrive même parfois qu'on soupçonne l'auteur de quelque ruse ou malignité, ou alors d'incohérence dans l'écriture vis-à-vis de certains traits, incohérence certes passagère, mais suffisamment importante pour qu'on décide de les écarter. Si l'auteur, se dit-on probablement, avait pris la peine d'y réfléchir plus profondément, il n'aurait sans doute pas permis que ces traits y demeurent. Enfin, on peut aller jusqu'à négliger totalement des passages essentiels sans même prendre la peine de se justifier. Auquel cas, on risque gros. Cela dit, il arrive que certains de ces passages demeurent enfouis dans les limbes d'une interprétation qui s'étend sur plusieurs générations, voire sur plusieurs siècles. Et puisque personne n'a jamais vraiment pris la peine de les considérer, il doit probablement y avoir une raison. Alors, à quoi bon ? Quoi qu'il en soit de toutes

⁶⁰ VAN DELFT Louis, *La Bruyère moraliste. Quatre études sur les Caractères*, Genève, Librairie Droz, 1971, p. 17.

⁶¹ XI, 28 (I). Nous soulignons.

ces mini-ruses et stratégies, aucune lecture de texte, pensons-nous, ne peut réellement s'en dispenser. Nous pensons même que sans elles, il demeurerait impossible de proposer une interprétation qui vaille la peine d'être considérée, c'est-à-dire une interprétation qui se frotte aux discours, qui dialogue et qui parfois lutte corps-à-corps avec eux – une interprétation qui s'engage. D'autant plus qu'un discours, on le sait, n'a pas à nous livrer une vérité toute crue, déjà connue par avance, « vérité » que le critique aurait la fonction de révéler. C'est bien plutôt par l'acte d'interprétation que nous faisons advenir la « vérité » qui, à son tour devra souffrir d'être lue, c'est-à-dire interprétée. Sans compter, enfin, les petites faiblesses d'attention qui nous tiennent parfois, même lorsque nous décidons de l'orientation du sens d'un passage crucial, faiblesses qui n'épargnent pas même les tous grands interprètes – pour la plus grande satisfaction des moins grands et des petits, soit dit en passant, qui pourront trouver dans ces menues faiblesses de quoi proposer quelque piste de travail ! Ainsi, bien que tout interprète digne de ce nom se maintienne fermement tendu vers un idéal de « rentabilité » maximale – ce mot, certes, est disconvenu, mais il a le mérite d'être clair : être en mesure autant que possible de justifier la présence du plus grand nombre des signes qui composent l'œuvre qu'on s'est proposé d'interpréter –, on peut être raisonnablement content si on parvient à présenter une interprétation qui en intègre, au mieux, une grande partie, au pire, les extraits qui sont le plus communément commentés. En tous les cas, il apparaît bien difficile d'en présenter une qui les intègre tous sans exception. A moins d'être soi-même l'auteur du texte et de se dispenser d'en faire le moindre commentaire, laissant le texte lui-même comme étant à lui-même sa source unique d'interprétation, et laissant enfin au lecteur le soin de se faire la sienne.

Dans le cas de la lecture des *Caractères* de la Bruyère on peut dire que ce sacrifice atteint des proportions, à notre connaissance, inégalées. En effet, à lire l'ensemble des travaux qui ont été réalisés sur cet ouvrage depuis la fin du XIX^e siècle, on demeure frappé par la tendance générale à considérer une partie somme toute assez importante des discours qui le composent comme impropres à l'analyse. Il faut dire que son aspect fragmenté est particulièrement propice à ce genre d'intervention. Comme l'*Avertissement* de G. Servois nous le laissait déjà présager, il semble que cette *décision* d'invalider, pour une « juste » lecture des *Caractères*, certains passages et contenus de discours qui pourtant s'y trouvent bel et bien, décision qui conduit à directement intervenir dans le texte même pour sélectionner ce qui vaut et ce qui ne vaut pas la peine d'être retenu, il semble que cette décision et cette volonté d'intervention, disions-nous, tire son origine d'un dissensus que la critique de type descriptiviste entretient avec la Bruyère lui-même, dissensus qui n'a cessé de se creuser pour, dans certains cas, prendre les allures d'un véritable procès par contumace. Ce dernier écrit, à plusieurs reprises, qu'il n'a composé son ouvrage de mœurs « que pour l'instruction » ou « la réformation de ceux qui les lisent », pour qu'ils puissent se « corriger » et par-là devenir, non « savants », mais « sages » et « raisonnables », dans sa grande majorité, le commentaire critique le lui refuse. Ou du moins, il manifeste à cet égard un embarras profondément perplexe et diffus, en tous les cas suffisamment tenace, pour qu'aucune étude jusqu'à ce jour ne se soit proposé de comprendre, en prenant appui sur la pensée philosophique traditionnelle, comment cette œuvre pouvait fonctionner comme manuel de réformation éthique. Et pourtant le texte des *Caractères* se présente au lecteur comme étant un moyen de se réformer moralement. Il s'agit par conséquent ni plus ni moins d'un discours qui se propose comme instrument de transformation éthique. Par-là, il ne fait que s'inscrire dans la ligne la plus pure de la philosophie traditionnelle à laquelle, à maintes reprises, le texte lui-même renvoie. Et s'il faut s'appuyer sur son auteur pour confirmer cette

allégeance inconditionnelle au projet philosophique traditionnel, on rappellera que la Bruyère est à compter parmi les grands promoteurs des Anciens dans la querelle engagée contre les modernes⁶². On rappellera aussi que cette allégeance n'est absolument pas isolée. Elle s'inscrit dans un vaste projet éthico-politique dont Bossuet était à la proue et qui comptait parmi ses rangs des noms illustres comme Boileau, Fénelon, Fleury, Cordemoy, Arnauld, etc. Selon cette tradition philosophique, la parole, en tant que telle et à elle seule, dispose d'un indéniable pouvoir de réformation éthique. C'est par ailleurs sur ce pouvoir de réformation que, au regard des productions philosophiques de l'Antiquité, les travaux de P. Hadot ont souhaité attirer l'attention.

Dans son sens le plus fondamental, l'expression « philosophie comme manière de vivre » veut simplement dire que des discours d'un certain type sont les opérateurs de pratiques qui seront celles-là mêmes par lesquelles on vivra. Dans cette perspective, dire que la parole dispose d'une puissance psychagogique, c'est dénier l'existence d'une solution de continuité entre la pratique du discours selon des opérations de l'esprit précises que cette pratique mobilise et la conduite de l'existence selon ces mêmes opérations. Nous avons relevé plus haut que l'une des opérations les plus éminentes, mais qui n'est pas la seule, que la pratique des discours pouvait stimuler et cristalliser en disposition durable et fiable (*hexis*), se rapportait aux modes de discernement de la *proairésis* et des dispositions qui sont susceptibles de la produire (*hexis proairetike*). Il va sans dire que la constitution en soi de dispositions qui engagent les agents à délibérer, choisir et agir, d'une certaine manière, en face de situations d'existence, situations qui comportent toujours une certaine part d'imprévisibilité, faisait de ces dispositions des modes d'être particulièrement bien adaptés à vivre dans l'irréductible contingence du monde. Et partant, cela faisait de la prudence, ainsi perçue comme ce lieu de l'âme où se constituent ces dispositions précises, une « vertu » ou une « excellence » particulièrement prisée et convoitée, par un certain discours philosophique du moins. Ces opérations et ces procédures, qui sont toutes essentiellement discursives, ont été patiemment récoltées et entretenues de Socrate jusqu'à, *mutatis mutandis*, la *Logique* de Bossuet, en passant par celle de Port-Royal. Elles conditionnent un certain rapport au langage qui se trouve amplement modélisé dans des textes importants et incontournables de l'Antiquité, tels par exemple l'œuvre de Platon⁶³, certains textes d'Aristote⁶⁴, les œuvres des Pères de l'Église dont la figure transcendante d'Augustin et, surtout, les Écritures⁶⁵. On les retrouve donc sans surprise considérablement reprises et théorisées dans les œuvres des auteurs du XVII^e siècle que nous avons cités ci-dessus. A cet égard, le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet constitue peut-être l'un des plus magistraux compendiums de ces pratiques antiques qui sont parvenues jusqu'à lui et qui sont passées par les mains d'Augustin et de Thomas d'Aquin. L'auteur ne se privant pas par ailleurs d'y adjoindre des vues plus récentes, surtout concernant la physique. En revanche, s'il lui arrive de faire

⁶² Cf. *La querelle des Anciens et des Modernes. XVII^e-XVIII^e siècles*, éd. Anne-Marie Lecoq, Paris, Éditions Gallimard, 2001.

⁶³ On trouve des indications précises quant au privilège accordé à tel ou tel texte en particulier dans un *Discours sur Platon* écrit en 1670 par Claude Fleury, mais aussi dans ses traités tels que le *Traité du choix et de la méthode des études* et son supplément sous la forme d'une lettre adressée à l'Évêque de Mételopolis (Lanneau) Vicaire apostolique de Siam. Cf. FLEURY Claude, *Œuvres de l'abbé Fleury, précédées d'un essai sur sa vie et ses ouvrages par M. Aimé-Martin*, 2 vol., Paris, Lefèvre Editeur, 1844 ; vol. 1, p. 281 ; vol. 2, p. 1-30. Le *Traité du choix et de la méthode* fut même inspiré, d'après Fleury lui-même, par « la lecture de Platon » (*ibid.*, vol. 1, p. 74).

⁶⁴ Cf. ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La logique ou l'art de penser*, Paris, Gallimard, 1992, p. 27 : « il n'y a point en effet d'auteur dont on ait emprunté plus de choses dans cette Logique, que d'Aristote, puisque le corps des préceptes lui appartient. » Cf. aussi BOSSUET Jacques Bénigne, *Œuvres complètes...*, *op. cit.*, p. 25 : « Pour la logique, nous l'avons tirée de Platon [le *Politique*, le *Théétète* et le *Sophiste*] et d'Aristote [l'*Organon*], non pour la faire servir à de vaines disputes de mots, mais pour former le jugement par un raisonnement solide nous arrêtant principalement à cette partie qui sert à trouver les argumens probables, parce que ce sont ceux que l'on emploie dans les affaires. »

⁶⁵ Cf., CUCHE François-Xavier, « La Bruyère et le Petit Concile », *art. cit.* ; *ID.*, *Une pensée sociale catholique*, *op. cit.*

référence au fameux « je pense donc je suis » dont on attribue faussement l'originalité à Descartes, c'est directement à Augustin qu'il fait référence et au livre X de son *De trinitate*⁶⁶.

Les *Caractères* en maints endroits sont largement porteurs de cet héritage, ce que nous nous appliquerons par la suite à démontrer. Quoi qu'il en soit, en se posant comme une parole susceptible de réformer l'éthos de celui qui la médite et la pratique, le texte s'inscrit incontestablement dans un rapport spécifique au langage dont la tradition remonte, selon la toute première réflexion qui ouvre les *Caractères*, à plus de « sept mille ans qu'il y a des hommes et qui pensent » [I, 1 (I)]. Malgré cet incontestable ancrage du texte dans la pensée philosophique la plus traditionnelle, la critique de type descriptiviste semble, dans l'ensemble, très embarrassée ou très peu encline à l'idée de l'y relier⁶⁷, mais surtout de le percevoir comme étant le lieu possible d'une transformation éthique⁶⁸. On pourrait même noter une certaine hostilité manifestée à l'égard d'une « tradition », à vrai dire, un peu indéfinissable, en tout cas assez mal identifiée. Il y aurait semble-t-il un « joug » traditionnel qui véhicule une morale austère, dogmatique, idéaliste, scolastique, en complète rupture avec les sociétés modernes qui sont à l'aube de leur développement, joug en face duquel justement les moralistes promouvraient une nouvelle morale, libérée de cette austérité passée, de « [c]ette grande raideur des vertus de vieux âges⁶⁹ », plus critique et plus lucide, ouverte à l'émancipation de l'individu, annonçant ainsi les grands mouvements de libération de la pensée philosophique du siècle à venir, le grand siècle des Lumières. Le moins qu'on puisse dire, c'est que cette lecture des productions littéraires des moralistes des XVI^e et XVII^e siècles à la tête desquels se placent sans surprise Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld et la Bruyère, s'accordent plutôt mal avec un certain contenu de discours que précisément véhicule le texte écrit par ce dernier. Ainsi, le dissensus dont nous parlions plus haut entre le commentaire critique dans son ensemble et l'auteur des *Caractères* semble principalement motivé par un certain embarras de la part du premier à intégrer dans son analyse le projet éthique véhiculé par le texte lui-même. Selon nous, cet embarras provient d'un déplacement de la nature du réel politique que donne lieu à observer la lecture des *Caractères*. Mais reprenons les choses dans l'ordre.

Cette lecture particulière des *Caractères* engagée par le mode de lecture de type descriptiviste s'inscrit, comme nous venons de l'évoquer, dans une perception plus large du travail et des œuvres des moralistes des XVI^e et XVII^e siècles dont la Bruyère constitue nettement l'un des points d'appui

⁶⁶ BOSSUET Jacques Bénigne, *Œuvres complètes...*, *op. cit.*, p. 366. Nous relativiserons pour notre part, contrairement à ce que laisse entendre F.-X. Cuche (cf. note précédente), mais aussi L. Van Delft (*op. cit.*, p. 56-80), l'importance de l'adhésion des membres du Petit Concile à la pensée cartésienne. On connaît la réfutation bien embarrassante, mais clémente qu'Arnauld adressa à Descartes lui-même concernant les modalités de son *cogito*, mais aussi la mise à distance du philosophe jugé par Pascal, « inutile et incertain » (*Pensées*, Brunschvicg 79). Certains propos de Bossuet concernant la philosophie cartésienne paraissent nettement plus intransigeants. Dans une lettre adressée à M. d'Allemans, Bossuet écrira : « Pour ne rien vous dissimuler je vois un grand combat se préparer contre l'Eglise sous le nom de philosophie cartésienne. Je vois naître de son sein et de ses principes, à mon avis, mal entendus, plus d'une hérésie ; et je prévois que les conséquences qu'on en tire contre les dogmes que nos pères ont tenus, la vont rendre odieuse, et feront perdre à l'Eglise tout le fruit qu'elle en pouvait espérer pour établir dans l'esprit des philosophes la divinité et l'immortalité de l'âme. » BOSSUET, *Œuvres choisies*, éd. J. Calvet, Paris, Librairie A. Hatier, 1941, p. 347, n. 1. Sur l'origine du *cogito ergo sum* augustinien, sur sa distinction avec celui de Descartes et les polémiques engagées par Arnauld contre la pensée cartésienne, cf. BERMON Emmanuel, *Le Cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 2001, et particulièrement les p. 9-30. Sur une éventuelle origine aristotélicienne du *cogito* cf. AUBENQUE Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 124, n. 2.

⁶⁷ Mise à part l'étude de F.-X. Cuche (*op. cit.*) qui est un peu l'exception qui confirme la règle. Nous reviendrons sur son ouvrage plus en détail.

⁶⁸ Hormis bien sûr l'important travail de M. Escola, bien que ce dernier ne tienne absolument pas à relier le projet éthique des *Caractères* à celui de la philosophie traditionnelle. Bien au contraire, l'un des grands axes de son argumentaire consiste à vouloir l'en dissocier. Ici aussi, nous y reviendrons.

⁶⁹ *Le misanthrope*, I, 1, 153.

les plus établis et dont il nous faut ici brièvement tracer les contours. Le dispositif de lecture que nous avons relevé dans l'*Avertissement* de G. Servois n'est évidemment pas de son fait. Il s'inscrit dans ce vaste mouvement des sciences humaines dont le XIX^e siècle a été le témoin et qui est marqué par le positivisme. Nous nous proposons ici de rendre compte du commentaire que H. Taine a écrit sur les *Caractères* à l'occasion d'une édition antérieure à celle de G. Servois, celle d'A. Destailleur parue en 1861. Selon nous, ce commentaire contient la plupart des traits caractéristiques du mode de lecture sur lequel la critique jusqu'à nous va s'appuyer pour rendre compte de l'ouvrage. Ensuite, nous élargirons la perspective en reliant très succinctement ce mode de lecture à la perception que la critique de manière générale se fait du travail et des œuvres des moralistes des XVI^e et XVII^e siècles. Pour enfin retourner à la critique spécifique à l'œuvre de la Bruyère et qui nous est plus contemporaine.

2.2. *Caractère(s) de La Bruyère, H. Taine*

Et quel écrivain plus que la Bruyère a besoin d'être commenté par l'histoire ? « *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*, » tel est son titre, et ce titre indique que les anecdotes et *les traits de mœurs authentiques* peuvent seuls rendre l'expression vraie à ses figures et transformer ses tableaux en portraits⁷⁰.

L'authenticité des mœurs en question renvoie bien évidemment ici à un réel observable dont seul l'historien peut rendre compte par la confrontation des documents. Et si l'historien qu'est H. Taine juge l'expression du moraliste parfois bien faible au regard de la vérité nue, il ajoutera sans tergiverser que « [l']éloquence du langage languit toujours auprès de l'éloquence des faits. » C'est assez pour se faire une idée du statut attribué par le critique au langage dont il doit rendre compte aux lecteurs pour leur indiquer la marche à suivre dans la compréhension de l'œuvre. « Que de commentaires semblables [aux remarques du moraliste comparées à des propos issus de lettres privées adressées à Mme de Maintenon par la princesse de Montauban, par exemple] à tirer de Saint-Simon, poursuit-il, de Dangeau, de Mme de Sévigné, de Bussy-Rabutin, de tant de mémoires et de tant de lettres, chaque jour plus nombreux, *qui démasquent l'histoire officielle et révèlent enfin l'histoire vraie*. Il n'est pas un écrivain du grand siècle qui ne puisse être renouvelé aux yeux du public par ce genre de critique ». Le propos est clair. Le discours du moraliste a essentiellement pour fonction de nous montrer le « réel ». Mais pas n'importe quel « réel ». Celui des faits, celui de « l'histoire vraie ». Ce postulat premier va conditionner une lecture des *Caractères* et, par-delà, des œuvres des moralistes jusqu'à nous. À cette volonté de montrer le réel de l'homme, de l'homme tel qu'il est, dans la réalité nue des faits que ce dernier produit à la surface de la terre et que l'observateur moraliste peut patiemment et méthodiquement recueillir, se subordonne tout le projet d'écriture de la Bruyère. Cependant, si l'on suit le propos de H. Taine, surgit immédiatement une exclusion. Exclusion qu'il pose, à défaut de la démêler. Cette exclusion se rapporte à la dimension active du moraliste, soit à la conduite de son existence. Observation et action, semble-t-il, ne font pas bon ménage.

Au reste, le commentateur [A. Destailleur] a donné sur la vie de la Bruyère plusieurs détails intéressants, et l'on peut, grâce à lui, se figurer assez nettement le caractère de ce grand artiste dont les écrits sont si connus, et dont la personne l'est si peu. Il fut avant tout honnête homme c'est l'opinion de Boileau, de Saint-Simon et de tous les contemporains. La vertu était pour lui une sorte de devoir, de charge ; un moraliste immoral est le pire des charlatans. Il vécut dans une sorte de retraite, et, s'il fut homme du monde, il regarda la scène sans devenir acteur.

⁷⁰ TAINÉ Hippolyte-Adolphe, *Nouveaux essais de critique et d'histoire* (2e édition), Paris, Librairie Hachette, 1866, p. 43-61.

[Ces détails apportés sur la vie de la Bruyère] représentent bien l'homme d'esprit désabusé du monde, ayant appris à se réprimer et à s'abstenir, et n'ayant plus d'autre plaisir que de lire et d'observer.

A la lecture de ce propos, on ne peut manquer de s'interroger sur la démarche de l'historien. Pourquoi éprouve-t-il le besoin de « se figurer assez nettement le caractère de la Bruyère » ? Certes, nous sommes encore à un peu moins d'un siècle avant la publication du *Contre Sainte-Beuve* qui, on le sait, ouvre décidément la voie à une autonomisation du texte vis-à-vis de tout ce qui relève de la personnalité de son auteur. Cela dit, l'attention que H. Taine porte ici au « caractère » de la Bruyère et surtout le rôle qu'il lui fait jouer dans l'interprétation de son ouvrage demeure peu ou prou une constante dans le discours critique jusqu'à nous, en dépit du large mouvement suivi par une grande partie de la critique littéraire qui tend à se focaliser sur le texte seul. On peut d'autant plus s'interroger sur ce besoin de se référer assez longuement au « caractère » du moraliste (en l'occurrence, dix pages sur dix-neuf !), quand on sait que celui-ci est reconstitué d'après des détails biographiques qui, comme nous l'avons déjà signalé, sont très rares, contradictoires, incertains. Comment dans ces conditions prétendre à reconstituer, non pas même sa biographie, qu'on ne peut connaître que très partiellement, mais à travers celle-ci, son « caractère », sa psyché ? Ceci nous conduit à formuler une deuxième question. Sachant que le « caractère » de la Bruyère ne peut être qu'une reconstitution plus fictionnelle que « réaliste », puisqu'elle ne s'appuie que sur des conjectures et des interpolations, pourquoi se faire de lui l'image d'un homme « désabusé du monde », image qui atteindra à une véritable misanthropie, jusqu'à le voir comparer à J.-J. Rousseau, comparaison suprême et définitive pour un misanthrope ? Qu'a bien pu faire l'auteur des *Caractères* pour mériter cet éloge en demi-teinte qui jusque-là était réservé à Alceste et à Timon ? Ces deux questions ont toutes leur importance, car la vision d'un la Bruyère « désabusé du monde », victime d'une amertume sans retour et profondément pessimiste⁷¹, ce qui l'aurait contraint à vivre « dans une sorte de retraite », va demeurer une constante jusqu'à nous. Ce caractère particulier de la Bruyère est tellement enraciné dans la perception que nous en avons que F.-X. Cuche devra prendre maintes précautions oratoires pour rappeler que ce qui caractérisait l'état d'esprit des membres du Petit Concile, dont celui la Bruyère, c'était bien plutôt l'optimisme⁷². Ce rappel ne suffira pas à inverser la tendance. Essayons de comprendre pourquoi.

Quand on lit attentivement le commentaire de H. Taine, ce qui saute aux yeux, c'est l'immédiate association entre le retrait du monde des hommes pour se permettre de l'observer et le caractère désabusé dont on affuble le moraliste. Comme si l'un ne pouvait pas aller sans l'autre. Pour

⁷¹ De même chez G. Servois qui se demande si « [la] peinture lamentable qu'il [la Bruyère] a faite de l'intérieur de certaines familles est dissemblable de celle qu'il eût pu faire de la vie en commun dans la sienne » et « si l'amertume de quelques-unes de ses réflexions ne viennent pas de l'expérience quotidienne de la vie commune », etc. Autre spéculation psychologique lourde d'implicite éthique et politique : la Bruyère accepte sa charge d'éducateur princier, « [d]ira-t-on, poursuit G. Servois, parce qu'il ne put résister à l'attrait d'une éducation princière ? C'éda-t-il à un mouvement d'ambition en s'attachant à la maison de Bourbon ? Un revers de fortune l'y avait-il contraint ? » *op. cit.*, vol. I, p. LXIX-LXX. Quoi qu'on puisse spéculer sur les réelles intentions du moraliste, 1) rien mis à part le texte des *Caractères* nous permet de les établir de manière scientifique. On ne dispose que de quelques bribes de lettres qui ne reposent que sur l'interprétation personnelle, toujours isolée, de l'un ou l'autre témoin éloigné de la vie de la Bruyère. Ces intentions qu'on pense pouvoir établir procèdent donc *déjà* d'une interprétation du texte des *Caractères*, mais elles sont utilisées comme renfort « réel » soi-disant issu d'une réalité vécue extérieure pour la valider ; 2) ces spéculations qui tendent à faire de la Bruyère un homme aigri par les revers de fortune et corolairement désireux de se faire une place dans le monde procèdent d'une logique politique qui n'est pas celle autour de laquelle s'articule le texte des *Caractères*. Cette logique s'y oppose même frontalement puisque c'est précisément elle, qui est une logique de conduite de l'existence, que les *Caractères*, quoi qu'on puisse en juger par ailleurs, entendent réfuter et anéantir.

⁷² « Un autre mot peut caractériser l'anthropologie du Petit Concile : l'optimisme. Ce mot surprendra sans doute, et bien des propos de Bossuet ou de Fénelon, bien des citations de La Bruyère sonnent d'une manière très aigre aux oreilles de nos contemporains. Pourtant, au sein de la mouvance augustinienne du XVII^e siècle, tous se situent dans la frange la plus confiante en la nature humaine, en l'aptitude au bien de sa liberté. » CUCHE François-Xavier, « La Bruyère et le Petit Concile », *art. cit.*, p. 330. Cf. aussi *ID.*, *Une pensée sociale catholique*, *op. cit.*, p. 117 ; 169-174.

percevoir en la Bruyère un observateur, il faut le mettre en position de retrait : « [il] vécut dans une sorte de retraite... ». Mais pour en faire un observateur de la qualité d'un bon scientifique, objectif et impartial, il faut qu'il ait été réellement détaché du monde qu'il observe : « ... et, s'il fut homme du monde, il regarda la scène sans devenir acteur. » Or, tout cela posé, surgit immédiatement une difficulté de taille. S'il offre effectivement çà et là des descriptions qui s'apparentent au mode de la description empirique, le texte des *Caractères* contient néanmoins un nombre assez massif de réflexions qui portent en elles des valeurs philosophiques et morales nettement situées. La question se pose alors de savoir que faire de ce massif de réflexions qui, de plus, ne semblent pas directement procéder selon le mode empirique. On le sait, la science descriptive, pour être la science objective qu'elle est, doit catégoriquement distinguer et éloigner l'un de l'autre le fait et la valeur. Si l'on reconnaît par conséquent en l'attitude de la Bruyère celle de la méthode descriptiviste, il faut catégoriquement la dissocier de toute énonciation qui ferait intervenir une quelconque valeur qui viendrait, dans l'acte « pur » de l'observation, en souiller la marche. Comment dès lors faire valoir une démarche descriptiviste qu'on souhaite objective sur la base d'un texte qui contient tant de marques de jugements de valeurs ? Comment de plus justifier qu'un auteur qui semble attaché si fortement à ces valeurs, valeurs qui doivent, *a priori*, présider à la conduite de l'existence, puisse au rebours se proposer de simplement contempler le monde, monde dont il fait partie, sans jamais vouloir y toucher, sans en être « acteur⁷³ » ? Bien plus, comment justifier qu'il se proposât lui-même, par ses *Caractères*, de vouloir réformer les hommes ? On perçoit bien ici une incompatibilité irréductible entre le choix de décrire le monde et celui de transformer les hommes qui le constituent – au sens actif du terme. Comment donc concilier ces deux volontés qui ne s'apparentent pas à la même démarche discursive ? Plus précisément enfin, comment faire valoir une interprétation de type descriptiviste à partir d'un texte qui ne semble pas pouvoir s'y réduire totalement et qui manifeste si ostensiblement cette volonté de réformation du « réel » politique, toujours à faire advenir, grâce aux efforts conjoints de l'auteur par son texte et du lecteur par sa possible transformation éthique ?

La solution trouvée pour répondre à cette épineuse difficulté consiste à dissocier nettement, à l'intérieur du discours même des *Caractères*, ce qui est proprement descriptif, et donc dénué de toute valeur morale, de ce qui revient à la psyché de l'auteur, à savoir ses représentations, ses affects, ses sentiments, ses croyances, ses émotions, ses désirs, etc. On dissocie donc la méthode du contenu du discours, gardant par ailleurs dans ce contenu tout ce qui peut venir confirmer une lecture de type descriptiviste et en excluant tout ce qui ne la confirme pas. Dans cette perspective, la reconstitution de la psyché de la Bruyère apparaît comme une nécessité. On ne dit pas simplement que la Bruyère s'est retiré du monde pour accomplir son travail d'observation. On dit qu'il est

⁷³ Acteur qu'il prétend être pourtant. Dans sa préface au *Discours de réception à l'Académie*, il dit en effet avoir écrit ses *Caractères* en vue d'être « utile à sa patrie » (LB, p. 615). En outre, dans le texte des *Caractères*, maintes réflexions sollicitent l'attention des lecteurs à ne penser qu'à la constitution d'un mérite personnel en vue de « se rendre digne de quelque emploi » en vue de servir « la république » [II, 10 (V) ; 11 (VII) ; 13 (I) ; 14 (IV) ; 15 (I)]. Notons que toutes ces réflexions renvoient à un principe politique qui remonte à la *République* de Platon – notamment I, 352 d sq –, principe selon lequel chacun au sein de la communauté doit remplir une tâche, des fonctions et un ensemble d'opérations qui s'y rapportent bien particulières : un homme, une tâche, une fonction, des opérations. Ce principe est formulé d'une autre manière et sous l'égide cette fois-ci de la charité dans *1 Corinthiens*, 12. En outre, les *Caractères* encouragent incessamment à discerner le mérite de chacun, et de contribuer à son avancement, si possible [c'est l'objet de tout le chapitre II, mais il ressurgit de manière problématique pratiquement dans tous les autres chapitres : entre autres, I, 3 (I) ; 21 (I) ; 24 (IV) ; 59 (VII) ; III, 1 (I) ; 2 (I) ; 63 (IV) ; IV, 83 (IV) ; V, 32 (I) ; 53 (V) ; VI, 2 (I) ; 3 (IV) ; 54 (IV) ; 56 (V) ; 57 (I) ; 60 (I) ; VII, 5 (IV) ; 14 (V) ; 15 (VIII) ; VIII, 14 (I) ; 24 (IV) ; 27 (IV) ; 30 (I) ; 32 (V) ; 39 (I) ; 44 (V) ; 52 (VIII) ; 56 (IV) ; 60 (VI) ; 83 (VI) ; 93 (IV) ; IX, 8 (IV) ; 13 (IV) ; 20 (VI) ; 30 (IV) ; X, 21 (VI) ; XI, 70 (I) ; 71 (IV) ; 85 (V) ; 96 (VII) ; 130 (IV) ; 131 (I) ; XII, 6 (I) ; 7 (I) ; 8 (V) ; 27 (IV) ; 28 (VIII) ; 29 (V) ; 33 (IV) ; 43 (I) ; 53 (IV) ; 58 (I) ; 59 (I) ; 93 (V) ; XIII, 4 (I) ; 5 (IV-VI) ; 6 (VI) ; 8 (VI) ; 21 (VIII) ; 28 (VIII) ; XIV, 35 (V) ; XV, 17 (I) ; 21 (I) ; 30 (IV)].

« désabusé du monde ». Ce qui en retour motive à nouveau, mais cette fois-ci psychologiquement, son retrait. Ensuite, on ne dit pas seulement qu'il est désabusé, on va aller jusqu'à dire qu'il est « amer », qu'il est marqué par une « blessure secrète, toujours vivante ». Pourquoi ? C'est ici qu'à une reconstitution de la psyché de l'auteur répond une reconstitution de sa biographie. Parce qu'il a souffert de la pauvreté et de l'humiliation que pouvait lui occasionner son faible rang social, et aussi parce qu'il n'aurait pas eu la reconnaissance et le rang qu'il méritait.

D'où viennent donc, se demande H. Taine, les satires passionnées, les mouvements de tristesse profonde, et les accès de colère chagrine qui remplissent les *Caractères* ? La Bruyère était pauvre, pensionné par un grand, commensal d'une altesse, sans nom et sans crédit, simple précepteur et homme de lettres, parmi des gens puissants et des seigneurs, qui le méprisaient à ces deux titres, et plus encore qu'on ne ferait aujourd'hui. (p. 50)

Ce qui, soit dit en passant, ne fait que renforcer le hiatus entre ce que le texte des *Caractères* dit – il ne cesse d'exhorter à l'humilité et, précisément au retrait, car les choses du monde ne valent pas grand-chose, sinon rien –, mais on reversera de plus belle ces exhortations au compte d'une amertume personnelle qui jouxte à un véritable ressentiment.

Ce ton [celui de la réflexion XII, 19 (V)] indique une blessure secrète toujours vivante quand la raillerie tourne habituellement au sarcasme, soyez sûr que le moqueur souffre. Les coups que porte la Bruyère sont si perçants et si profonds, qu'on découvre toujours du ressentiment sous l'éloquence, et une vengeance dans la leçon⁷⁴.

On instaure ainsi un régime de lecture qui va autoriser le critique et le lecteur qui suivra les indications de ce dernier à écarter toutes les réflexions qui lui semblent témoigner des affects personnels de l'auteur pour ne conserver que ce qui peut justifier une interprétation de type descriptiviste. Mais c'est, à chaque intervention, refouler le pouvoir psychagogique du texte puisqu'on le considère comme étant d'abord le lieu de traces historiques et biographiques mêlées. De quelque manière qu'on puisse le prendre, le texte devient dès lors le simple témoin d'une réalité qui n'est plus – celle de la société contemporaine de l'auteur, celle de sa vie, celle de ses représentations, de ses désirs, de ses émotions, de son amertume, de son ressentiment, de ses vengeances, etc. Le projet de réformation éthique et la puissance psychagogique de la parole, au sens traditionnel du terme, qui quant eux se tournent résolument vers l'avenir éthique du lecteur, se voient ainsi complètement dévitalisés, refoulés, ignorés. Ce qui est finalement le but principal de l'opération : *d'une part, conférer au langage un pouvoir de désignation, conformément à l'objectif que se fixe la méthode descriptiviste qui est de désigner un état de choses appartenant à une réalité éloignée d'un certain point d'observation, et dont les discours vont servir de relais, et, de l'autre, interdire à ce langage un pouvoir de transformation éthique qui apparaît comme concurrent à ce projet de désignation*. Est jugé concurrent tout mode de lecture qui n'installe pas le lecteur en face du texte exactement dans la même position d'observation que celle en laquelle l'auteur est supposé s'être placé en face de la réalité qu'il a préalablement observée.

Une fois ce partage établi entre ce qui est du ressort de la psyché blessée du moraliste et ce qui est du ressort de la pure activité descriptive, cette dernière va pouvoir apparaître dans tout son éclat. Selon H. Taine, la Bruyère, dans un premier temps, « ne découvre que des vérités de détail ». Ce qui correspond exactement à l'attitude d'un observateur empiriste qui prend des notes qu'il

⁷⁴ De même chez G. Servois : « Il s'est vengé dans certaines pages des *Caractères*. » G. Servois, *op. cit.*, I, p. C. Cf. aussi chez L. Van Delft où la vengeance de la Bruyère due à une amertume et une aigreur profonde est un motif récurrent (*op. cit.*, particulièrement p. 142-143).

s'appliquera ultérieurement à retranscrire sous la forme d'un discours. Mais on va voir que cette méthode va rejaillir sur la manière par laquelle il faut lire l'ouvrage.

Son talent consiste principalement dans l'art d'attirer l'attention. Il invente peu, mais il marque ce qu'il touche d'une empreinte ineffaçable. Il ne dit que des vérités ordinaires, mais une fois qu'il les a dites, on ne les oublie plus. Il ressemble à un homme qui viendrait arrêter les passants dans la rue, les saisirait au collet, leur ferait oublier leurs affaires et leurs plaisirs, les forcerait à regarder à leurs pieds, à voir ce qu'ils ne voyaient pas ou ne voulaient pas voir, et qui ne leur permettrait d'avancer qu'après avoir gravé l'objet d'une manière ineffaçable dans leur mémoire étonnée.

Il est saisissant de voir à quel point une parole peut être éminemment explicite sur le rapport que celui qui la porte compte entretenir, par elle, avec la « réalité » – ici un réel factuel. Le moraliste ressemble à celui qui arrête l'homme dans sa marche, le force à regarder sa réalité la plus proche et la plus quotidienne – à ses « pieds » ! – pour voir ce qu'il n'y voyait pas ou ne voulait pas voir, et ce afin de pouvoir à l'avenir mieux regarder⁷⁵. On pressent ici tout le pouvoir qu'on souhaite voir accorder au langage – il s'agit de nous « saisir au collet » pour nous forcer à regarder vers le sol. Ce sol, bien sûr, c'est le monde, le « réel ». Ensuite, ce par quoi la Bruyère est capable d'attirer l'attention du lecteur pour voir la réalité en face, c'est son style, inimitable et reconnaissable entre tous.

Les paradoxes simulés, les alliances de mots frappantes, les contrastes calculés et saisissants, les petites phrases concises et entassées, qui partent et blessent comme une grêle de flèches, l'art de mettre un mot en relief, de résumer toute la pensée d'un morceau dans un trait saillant, les expressions inattendues et inventées, les phrases heurtées, à angles brusques, à facettes étincelantes, les allégories soutenues et ingénieuses, l'imagination, l'esprit jetés à profusion et ornés par le travail le plus assidu et le plus habile, tel est le style de la Bruyère, et l'on voit combien il s'écarte de la simplicité et de l'aisance que conservent les autres écrivains du siècle. (p. 58)

La hiérarchie des fonctions que H. Taine accorde au langage (dont l'éloquence « languit toujours auprès de l'éloquence des faits ») confine le style à n'être que cet art par lequel il s'agit d'attirer l'attention du lecteur et de le « contraindre à lire ». En dernier recourt, tout se trouve subordonné au projet de description de la réalité que tenterait de nous désigner le texte en face (de laquelle et) duquel le lecteur doit lui aussi se mettre en position d'observateur. Les critiques ultérieurs y verront plutôt un pouvoir de figuration, de transfiguration ou de déformation du réel. Mais cela ne change guère le contenu principal du message qui s'associe à un dispositif précis de lecture. Le texte, d'une manière ou d'une autre, mais surtout à la faveur de procédés qui annoncent l'âge de la science politique moderne, engage le lecteur à voir le « réel tel qu'il est » et à l'accepter. Ainsi, tout le propos de H. Taine converge vers cette seule affirmation qui, finissant ses considérations sur le style de la Bruyère, vient presque clore son commentaire : « Ce genre s'appelle aujourd'hui *réalisme* [c'est l'auteur qui souligne]. » En revanche, à la question de savoir comment et pour quoi, ou plutôt, à partir de quelles opérations, par l'intermédiaire d'une lecture méditative du texte destinée à le transformer dans son pouvoir d'action, le lecteur pourrait *se conduire* dans le monde et non pas seulement lui faire face et l'observer, mais en devenir un acteur à part entière, à cette question le critique n'apporte aucun élément de réponse. N'est-ce pas pourtant là le propos essentiel de la morale, du moins en son sens traditionnel, que de proposer des moyens d'actions ? « [I]l y a deux choses à l'origine de tout bien chez les hommes, dit Aristote dans sa Politique : l'une d'elles consiste

⁷⁵ Idée qui sera encore bien prégnante dans le commentaire critique un siècle et demi plus tard : « La Bruyère vise à rendre l'homme attentif à sa propre réalité [...]. La remarque apparaît alors comme un repère, un signal pour baliser un espace textuel disloqué, métaphore d'un espace social, politique ou moral [...] » CUCHE François-Xavier, « Les marques de la remarque », dans *La Bruyère. Le métier de moraliste*, Actes du colloque international pour le tricentenaire de la mort de La Bruyère (1996), Paris, Champion, 2001, p. 126-141.

à poser le but et la fin de nos actes, et l'autre est la découverte des actions conduisant à cette fin⁷⁶ ». La première est du ressort de la réflexion politique, la seconde, subordonnée à cette dernière, de la réflexion éthique. La science, on le sait, ne confond pas les faits et les valeurs, objectera-t-on, et avec raison. Mais sommes-nous certains d'avoir affaire, lorsqu'il s'agit de rendre compte objectivement d'un texte tel que les *Caractères* de la Bruyère, à un discours de type scientifique ? N'est-ce pas d'abord un texte dont la portée est éthique et politique ? C'est une question d'interprétation.

2.3. Des motivations de nature politique autour du dissensus ?

Le texte des *Caractères* comporte une charge assez massive de propos virulents qui tendent à dénigrer une certaine manière de se conduire dans le monde. La cible de ces propos est manifestement la logique de pensée du libertin dont les deux ressorts principaux sont, d'une part, un souci excessif porté à l'égard du monde matériel (en termes chrétiens, le « concupiscible »), et, de l'autre, un souci tout aussi excessif porté à l'égard de sa réputation et de son établissement (ce qui renvoie à l'orgueil, à l'« irascible »), les deux étant la plupart du temps étroitement liés. À ce titre, le texte des *Caractères* constitue une inlassable exhortation, conformément d'ailleurs au projet philosophique traditionnel, à un détachement vis-à-vis du monde matériel. Cette recommandation au détachement n'est absolument pas sans perspectives ni sans implications politiques. On se souvient que dans la *République* de Platon, le problème de la guerre et de la lutte entre les hommes surgit exactement au moment où Glaucon, en face du tout premier système communautaire proposé par Socrate dont les membres se caractérisent par une stricte et rigoureuse sobriété, exigera pour, selon lui, espérer vivre mieux, une augmentation de possessions matérielles afin de garantir, à quelques citoyens du moins, confort et commodité. Dès lors Socrate soulève la question des répercussions politiques de cette augmentation de possessions matérielles, en rappelant que cette augmentation va de pair avec une « inflammation des humeurs ». Celles-ci conduisent inéluctablement à la guerre entre les hommes, puisque selon la logique développée par Socrate, la « raison » la plus décisive qui pousse les hommes à se battre entre eux, c'est un souci excessif porté à l'égard de la possession de biens de nature matérielle et de la question de leur partage, souci qui engendre toujours inévitablement désir de conquête et de domination. La logique implicite n'en est pas moins rigoureuse : pour éviter de se battre contre son prochain, il suffit de se contenter de peu et de s'habituer à se contenter de peu⁷⁷. On retrouve cette logique en plusieurs endroits des *Caractères* formulée cette fois-ci très explicitement. Dans le chapitre « Des grands », par exemple, où sont proposés à la discrétion du lecteur un ensemble de réflexions qui interrogent les rapports hiérarchiques où inévitablement il est amené à vivre, à quelque condition sociale il appartienne, on peut lire ceci :

Nous avons pour les grands et pour les gens en place une jalousie stérile ou une haine impuissante, qui ne nous venge point de leur splendeur et de leur élévation, et qui ne fait qu'ajouter à notre propre misère le poids insupportable du bonheur d'autrui. Que faire contre une maladie de l'âme si invétérée et si contagieuse ? Contentons-nous de peu, et de moins encore s'il est possible ; sachons perdre dans l'occasion : la recette est infaillible, et je consens à l'éprouver. J'évite par là d'appivoiser un suisse ou de fléchir un commis ; d'être repoussé à une porte par la foule innombrable de clients ou de courtisans dont la maison d'un ministre se dégorge plusieurs

⁷⁶ ARISTOTE, *La politique*, *op. cit.*, VII, 13, 1331b 25-27, p. 517.

⁷⁷ *Rép.*, II, 372 a – 374 a. Cf. aussi VII, 521 a.

fois le jour ; de languir dans sa salle d'audience ; de lui demander en tremblant et en balbutiant une chose juste ; d'essayer sa gravité, son ris amer et son laconisme. Alors je ne le hais plus, je ne lui porte plus d'envie ; il ne me fait aucune prière, je ne lui en fais pas ; nous sommes égaux, si ce n'est peut-être qu'il n'est pas tranquille, et que je le suis. [IX, 51 (VI)]

Cette réflexion n'intervient qu'à la toute fin du chapitre, et bien sûr il faudrait étudier de plus près comment le lecteur est conduit de réflexion en réflexion jusqu'à celle-ci qui prend la forme d'un conseil proposé à sa délibération. Mais ce qu'il importe de relever ici, ce sont les implications incontestablement éthiques (tranquillité d'esprit), mais aussi politiques qu'engage le raisonnement proposé. Se contenter de peu permet aux hommes de ne plus se haïr entre eux et de ne plus se porter envie les uns aux autres. On perçoit ainsi tout le gain politique qu'il y aurait à convaincre les hommes qu'ils doivent davantage prêter attention aux dispositions spirituelles qui leur permettent de se conduire dans l'existence qu'à la possession de biens matériels, dispositions à la fois éthiques qui leur permettraient de modérer leur désir éventuel de gloire et de richesse, mais surtout dianoétiques, c'est-à-dire intellectives, au rang desquelles préside la prudence, à savoir la faculté délibérative et proairetque.

Il est intéressant ici de comprendre, sur la base du commentaire d'H. Taine, quel traitement le critique va faire de cette exhortation à un détachement à l'égard des biens sensibles qui constitue l'une des grandes trames du texte des *Caractères*, car cela nous permet de poser la problématique de la vision politique qui se rattache au mode de lecture descriptiviste. Cette vision qui en même temps prend la forme d'un projet politique – car en politique ce qu'on nous dit de la véritable « réalité » des choses, inéluctablement, contribue à faire advenir effectivement cette réalité – est l'un des facteurs les plus déterminants du dissensus que le commentaire critique dans son ensemble entretient avec l'auteur des *Caractères* et dont nous tentons ici de relever la mécanique. H. Taine va de nouveau s'appuyer sur « la blessure secrète et toujours vivante » qui étreint la Bruyère, blessure due à sa condition sociale précaire, celle-là même qui l'a conduit à se retirer du monde pour l'observer et nous en décrire, derrière l'histoire officielle, la vérité nue. Mais cette blessure cette fois-ci va aller jusqu'à insuffler en lui une inclination à la misanthropie comparable à celle de l'auteur du *Contrat social*.

Il laisse, avec plus de force et moins de monotonie, la même impression que Rousseau : tous deux ont été blessés profondément et incessamment par *la disproportion de leur génie et de leur fortune*, et leur chagrin secret a aigri et coloré leur style. *Cette souffrance intérieure a reporté leurs regards vers les petits et les malheureux* ; Rousseau a écrit le *Discours sur l'inégalité* ; la Bruyère a fait plus : il a rassemblé dans une phrase tout ce que les réformateurs modernes ont accumulé en vingt ouvrages d'ironie, de véhémence, de douleur et de pitié ; il a dit aux grands seigneurs et aux aimables dames qui riaient « de ces paysans bretons obstinés à se faire pendre [...] ».

Et H. Taine de citer cette célèbre réflexion où le texte des *Caractères* dit : « je veux être peuple » [IX, 25 (V)]. Ainsi, c'est une « souffrance intérieure », qui trouve sa source dans une amertume de ne pas avoir réussi comme il le souhaitait, qui contraindrait la Bruyère, comme Rousseau par ailleurs, « à report[er] leurs regards vers les petits et les malheureux ». Le moraliste, mû par les conséquences psychologiques d'un échec social, a ressenti cet impérieux besoin de prendre en pitié les nécessiteux, besoin qui va jusqu'à lui insuffler « l'esprit de la Révolution » (p. 54), à savoir le courage de dire aux grands les injustices sociales dans leur plus pure nudité. On perçoit à quel point cette vision particulière de la politique, mais aussi des motivations éthiques – ou plutôt psychologiques – qui sont censées par en-deçà la réaliser, ne doit absolument rien à celle que promeut la philosophie traditionnelle sur laquelle s'aligne pourtant irrévocablement le texte des

Caractères. On objectera que H. Taine s'appuie sur une description du *réel tel qu'il est*, tandis que le texte des *Caractères* renvoie le lecteur, par ses efforts sans cesse renouvelés, à *ce que ce réel peut être*. Tandis que l'un décrit, l'autre prescrit. Sans doute. Mais la question, d'abord, n'est pas là. La question est de rendre compte, non pas du « réel » de l'homme, mais d'un texte qui en parle. Et ce texte, en l'occurrence celui des *Caractères*, bien qu'il tienne compte par le menu de « l'homme qui est en effet » [XI, 3 (IV)], propose tout autant de possibilités d'être pour améliorer sa condition. L'objectif est, par voie de discours, de le « rendre meilleur⁷⁸ ». Quoi qu'il en soit, par ailleurs, des véritables motivations du moraliste, sur lesquelles on ne pourra bâtir que quelques conjectures et vagues spéculations, le texte dit : le remède en vue d'accéder à une certaine tranquillité d'âme, celle-ci contribuant à dévitaliser fortement les haines et les envies que les hommes sont naturellement portés à se vouer les uns vis-à-vis des autres, c'est de s'habituer à se contenter de peu. Le critique, quant à lui, voit en l'auteur une amertume et un ressentiment issu d'une réussite sociale avortée et obscure qui contraint ce dernier à la dénonciation de l'injustice et de la pauvreté. Mais pour infléchir le texte dans la seule perspective d'une description / dénonciation de la réalité humaine effective, le critique se voit lui-même contraint de transiter vers une réalité que, préalablement à sa lecture, il aura « idéalement » reconstituée – la psyché de l'auteur. Or, cette réalité psychique reconstituée renvoie à une réalité politique sur laquelle la vision du critique est, semble-t-il, déjà tout aussi préalablement et « idéalement » formée et arrêtée. Si l'auteur est amer, c'est parce qu'il a souffert d'une fortune défavorable et aucun homme, semble-t-il, de par sa nature, ne peut le souffrir. Il en souffre donc. Tel est le fondement essentiel incompressible de la réalité politique. C'est un postulat tout autant politique qu'anthropologique. C'est un dogme incontournable. Il n'y a pas d'échappatoire. En conclusion, selon H. Taine, un texte qui parle des mœurs des hommes ne peut que les décrire / dénoncer. Les changer, dans cette nature fondamentale, n'y songeons même pas. Sans doute, ou plutôt, peut-être.

Mais quoi qu'on puisse soi-même en penser, si l'on entend par politique, non pas seulement *ce qui a été* et *ce qui est*, mais aussi *ce qui peut être*, à moins de considérer les hommes comme omniscients, il reste que la position politique qui informe la lecture du critique et celle qui se fait jour dans le texte des *Caractères* ne renvoient catégoriquement pas à la promotion du même avenir politique. Nous sommes en présence de deux visions / projets politiques différents qui, et peut-être est-ce là le plus important, induisent deux logiques de conduite non seulement différentes, mais parfaitement antagonistes l'une à l'autre. Que l'homme soit mû par un désir de gloire et de richesse, c'est précisément cela que le texte des *Caractères* se propose de changer. On sait bien que ce dernier nous renseigne sur la nature exacte de la réalité humaine et que page après page il en exhume les passions, les luttes, les amertumes, les injustices, les bassesses et toutes les mesquineries gargantuesques que les hommes commettent quotidiennement, dans leur réalité, au cœur même de leur réalité la plus effective. Le texte entend donc bien présenter aux yeux du lecteur un certain état de la réalité politique où ce dernier est amené à vivre, et encore, s'il le souhaite. *Mais*, et ce *mais* est capital, du moins incontournable si l'on retourne à la lettre des *Caractères*, cet état de la réalité, le texte propose de le *modifier*. Mieux : le texte des *Caractères* se propose lui-même comme l'un des

⁷⁸ La volonté de se rendre meilleurs les uns les autres par voies de discours est particulièrement sensible dans le chapitre V, « De la société de conversation », notamment 17 (I) et 64 (I). Comme on peut le voir, ces deux réflexions datent de la première édition. Elles contrebalancent nettement la vision selon laquelle, dans sa première édition, la Bruyère ne songeait nullement à la réformation éthique de ses lecteurs, ce motif n'apparaissant qu'au fil des éditions ultérieures pour se justifier et se défendre d'avoir malignement décrit les mœurs d'hommes reconnaissables afin d'avoir du succès et de se bâtir une réputation au sein de la république des lettres. Reproche que quelques lecteurs publics avaient jugé bon de pouvoir lui faire.

agents possibles de sa transformation. Il propose au lecteur de réfléchir aux conséquences du choix qu'il pourrait faire de vouloir incessamment s'élever socialement, conséquences non seulement directement pour lui-même (le manque de tranquillité de l'âme), mais aussi pour la situation politique à laquelle, aussi infime que soit sa position, il participe et qu'il contribue à faire advenir. Concernant ce dernier point, nul besoin de faire appel à la notion de Bien en soi. Car, si l'on réfléchit à la logique que le texte nous propose, c'est encore directement vers soi que peuvent rejaillir les bénéfices d'une telle position de modestie. Certes, l'on ne peut être certain, par sa seule action, de pouvoir établir une situation apaisée entre les hommes, ne serait-ce même dans le seul giron de ses propres relations. Il faudrait être bien naïf. Cependant, il n'est pas difficile de se convaincre qu'en adoptant au contraire une attitude qui stimulera les haines et les envies, on n'y parviendra absolument jamais. Qui souhaiterait vivre dans cette dernière situation et prétendrait de plus pouvoir y être tranquille ? Qui souhaiterait être, en outre, convaincu qu'il y participe directement ? La réflexion, d'elle-même, parle là toute seule. Se contenter de peu ? Après avoir fait le dénombrement des plaisirs et des peines à éprouver, au lecteur de décider, en son âme et conscience, et pour lui-même, et pour les autres avec lesquels il entretient ses quelques relations.

Ailleurs :

Les hommes en un même jour ouvrent leur âme à de petites joies, et se laissent dominer par de petits chagrins ; rien n'est plus inégal et moins suivi que ce qui se passe en si peu de temps dans leur cœur et dans leur esprit. Le remède à ce mal est de n'estimer les choses du monde précisément que ce qu'elles valent. [XI, 133 (I)]

Se contenter de peu. Le principe n'est très pas moderne ! C'est le moins qu'on puisse dire. Il n'en structure pas moins en ses fondements la logique éthique des *Caractères*.

Un homme fort riche peut manger des entremets, faire peindre ses lambris et ses alcôves, jouir d'un palais à la campagne et d'un autre à la ville, avoir un grand équipage, mettre un duc dans sa famille, et faire de son fils un grand seigneur : cela est juste et de son ressort ; mais il appartient peut-être à d'autres de vivre contents. [VI, 1 (I)]

La retraite proposée par le texte, qui s'apparente plutôt à une retraite spirituelle qu'à une retraite physique (en province, par exemple) et dont les ressorts sont un détachement progressif vis-à-vis d'une convoitise à l'égard des choses du monde, s'enracinent avant toutes choses dans des motivations éthiques et politiques, avant même de se prolonger dans des spéculations d'ordre épistémologique ou métaphysique. Par conséquent, le mode de lecture descriptiviste est préalablement informé d'une vision / projet politique qui conduit à une logique éthique et qui s'oppose à celle que porte et promeut le texte des *Caractères*.

Celui qui est riche par son savoir-faire connaît un philosophe, ses préceptes, sa morale et sa conduite, et n'imaginant pas dans tous les hommes une autre fin de toutes leurs actions que celle qu'il s'est proposée lui-même toute sa vie, dit en son cœur : « Je le plains, je le tiens échoué, ce rigide censeur ; il s'égare, et il est hors de route ; ce n'est pas ainsi qu'on prend le vent et que l'on arrive au délicieux port de la fortune » ; et selon ses principes il raisonne juste. [XII, 67 (IV-1)]

« Selon ses principes, il raisonne juste ». La réflexion déploie les ressorts d'une logique qui a pris place en l'âme d'un homme « qui est riche par son savoir-faire... » et par laquelle ce dernier vise à atteindre « le délicieux port de la fortune ». Cette logique⁷⁹ n'est pas dépourvue de cohérence

⁷⁹ Le discours que tient l'homme dont la réflexion entend nous révéler la logique est celui du libertin. Mais la source la plus directe n'est autre que le discours de Machiavel. En effet, la richesse, au côté de la gloire, était selon Machiavel l'une des deux principales motivations humaines dignes ou nécessaires d'être suivies. Quant à suivre le vent, c'est là l'un des principes de conduites cardinaux que le Florentin conseille à Laurent II de Médicis, destinataire du *Prince* : « Aussi faut-il qu'il [le Prince idéal dont Machiavel

interne, mais elle s'oppose à une autre logique, celle du « philosophe ». Les *Caractères* proposent la logique dont s'est emparé l'homme riche et qui structure sa conduite à l'observation du lecteur, mais surtout afin qu'il puisse contempler et examiner réflexivement la ruine physique, spirituelle et politique à laquelle elle conduit, visiblement, inévitablement⁸⁰. C'est du moins ce que le texte des *Caractères* tend à montrer de manière systématique. Cette position vis-à-vis d'un souci excessif porté à l'égard des biens matériels, mais surtout à l'égard des rapports de pouvoir violents entre les hommes que ce souci implique, n'est pas du seul ressort de la psyché de la Bruyère. Il est l'apanage de toute la philosophie traditionnelle, de quelque école ou quelque secte que ce soit. Enfin, de manière générale, tout discours philosophique selon cette même tradition ne pouvait être perçu comme une description de « la réalité telle qu'elle est », c'est-à-dire une « réalité » qui s'impose à l'homme comme un fait tout-puissant en face duquel l'on n'a plus qu'à courber l'échine – ce type d'approche descriptiviste de la « réalité » en vient toujours à considérer l'homme comme irréductiblement mû par des intérêts personnels –, puisqu'il se propose comme moyen de transformation éthique. Il se tourne donc résolument vers une réalité éthique, mais aussi politique à faire continuellement advenir. Ce seul début de la réflexion 9 du chapitre « De l'homme » qu'on

dresse le portrait] ait un esprit disposé à tourner selon ce que les vents de la fortune et les variations des choses lui commandent ». MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince*, in *Œuvres*, trad. C. Bec, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 154 (chap. XVIII). Si le raisonnement reproduit dans la réflexion ici proposée est déclaré « juste », c'est sans compter l'erreur des principes sur lesquels il se fonde, principes qui quant à eux, selon la logique discursive déployée par le texte, procèdent de mauvais raisonnements. Cf. VIII, 19 (V) ; IX, 50 (VII) ; XII, 61 (VII).

⁸⁰ Dans cette autre célèbre réflexion, il est dit : « Je suppose qu'il n'y ait que deux hommes sur la terre, *qui la possèdent* seuls, et qui la partagent toute entre eux deux : je suis persuadé qu'il leur naîtra bientôt quelque sujet de rupture, quand ce ne serait que pour les limites. » V, 47 (I), nous soulignons. On peut, certes, prendre cet énoncé dans ce sens : l'homme est, de par sa nature la plus sourde et la plus fondamentale, irréductiblement porté à se battre contre ses semblables. Toutefois, si l'on prête attention aux termes utilisés, on peut voir que c'est bien plutôt l'homme qui *possède*, fonde toute son existence sur un *partage* des choses sensibles (« la terre », « les limites ») et désire posséder encore davantage, et ce sans la médiation de la constitution d'une existence spirituelle, c'est cet homme-là qui sera irréductiblement voué à se battre contre ses semblables. C'est cet homme-là qui a fait ce type de choix bien déterminé pour vivre et espérer par-là être heureux qui est visé par la réflexion. Il n'est donc pas très exact de dire, comme le dit L. Van Delft, que presque toutes les remarques des *Caractères* illustrent l'adage de Hobbes selon lequel l'homme est un loup pour l'homme (*La Bruyère..., op. cit.*, p. 31-32), faisant de l'auteur un spectateur désabusé de ce tableau peu réjouissant, mais aussi un artiste de la désillusion (*ibid.*, p. 126-127). Il est vrai que le texte des *Caractères* nous montre à tour de réflexions un spectacle peu réjouissant. Mais les ressorts de ce spectacle en sont les acteurs et surtout leurs choix de vie. Ils ont pour la plupart choisi de miser, tout d'abord, sur l'acquisition de biens, de richesses et d'honneurs pour espérer accéder à quelque félicité. Ce que le texte des *Caractères* nous montre, ce sont les conséquences de ces choix qui démontrent, en retour, selon la logique discursive en laquelle le texte s'inscrit, l'impasse éthique et politique qui résulte de ces choix. Or, ces choix sont précisément les postulats fondamentaux de la vision politique de Hobbes. Car c'est bien Hobbes et derrière lui, Machiavel, qui ont introduit à la fondation de toute constitution politique le désir de richesse, de gloire, en un mot de puissance (cf. *Le Prince* ; *De cive*, I, 1, 2 ; *Léviathan*, I, 10-15). À la lecture des *Caractères*, ne pas vouloir faire la part entre ces deux logiques concurrentes, l'une appartenant à la philosophie traditionnelle, l'autre à la réflexion politique moderne à l'initiative du « moment machiavélien », logiques qui impliquent aussi chacune une conduite d'existence bien spécifique et toute aussi concurrente l'une par rapport à l'autre ; ne pas vouloir y reconnaître la mise en scène systématique de l'impasse philosophique, éthique et politique de la seconde ; bien mieux, ne pas même supposer que la première logique, celle qui s'origine dans la réflexion philosophique socratique et chrétienne, puisse exister et puisse avoir quelque valeur d'existence, c'est déjà avoir fait siens les postulats éthiques et politiques de la pensée de Hobbes. C'est cautionner la logique de conduite que ces postulats impliquent. Mais c'est surtout émettre un jugement à valeur morale à propos des *Caractères*. Mais sur ce point, L. Van Delft ne cache pas ses affinités morales. Au détour d'une comparaison entre l'*Homme de cour* de Gracian et les *Caractères* où ce dernier fait piètre figure, ne dit-il pas : « L'adaptation au monde n'est pas pour Gracian un pis-aller, sa morale mondaine représente davantage qu'une légitime défense ». Cette morale se base sur un double postulat : « le monde est une jungle, mais l'homme est fait pour y vivre » (*ibid.*, p. 152). Nous pensons, pour notre part, qu'il est possible de faire une lecture de l'ouvrage plus « objective », c'est-à-dire en rendant compte de la logique discursive qui l'innerve, bien que cela nous engage à démontrer que la lecture qui a été proposée jusqu'ici est une lecture politiquement orientée. La question se pose de savoir si la lecture que nous proposons est si objective que nous le prétendons et s'il n'y a pas aussi, en dessous d'elle, quelque engagement politique. Sans doute. Sous cet angle, quelle parole humaine ne comporte pas sa part d'intention et d'orientation politique ? Toutefois, même en supposant un engagement politique sous-jacent irréductible, l'on peut, l'on doit même, selon nous, séparer autant que possible le travail d'objectivation et celui de mise en valeur d'une vision politique particulière, en repoussant aux marges de l'analyse toute discussion qui tend à discriminer ce qui peut valoir et ce qui ne peut pas valoir pas politiquement dans les propos que le texte contient. Quoi qu'il en soit, force est de constater que ce n'est pas rendre justice au texte des *Caractères* que d'y voir la formulation et l'illustration des principes éthiques et politiques qui constituent la base des projets politiques promus respectivement par Machiavel et par Hobbes. En retour, devrions-nous être suspectés d'engagements politiques dès lors qu'on défendrait l'idée qu'il est possible d'historiciser et de relativiser les fondements réflexifs de ces deux derniers projets ?

prend d'ordinaire pourtant comme le plus descriptiviste de l'ouvrage, en ce qu'il aurait pour fonction d'affirmer une vérité inaliénable sur la nature fixe de l'homme, suffit à montrer qu'il n'en est rien et en quelle filiation philosophique s'inscrit le texte des *Caractères* : « Dire d'un homme colère, inégal, querelleux, chagrin, pointilleux, capricieux : "*c'est son humeur*" n'est pas l'excuser, comme on le croit, mais avouer sans y penser que de si grands défauts sont irrémédiables. » On y voit bien la très nette distinction que le texte établit entre 1) la perception qu'on peut avoir de ce que l'homme *est* effectivement, mais toujours de manière accidentelle, 2) l'énoncer ou en dire son contenu, qui n'est pas toujours une nécessité, et enfin et surtout 3) ce que, malgré cette effectivité, ce même homme *peut être* si l'on considère qu'à son état il faut y apporter remède. Le texte de cette manière propose au lecteur un principe de réflexion à développer concernant l'articulation à établir, lors de la conduite de son existence, entre la connaissance des hommes en général, voire de leur nature, mais accidentelle, et la manière de nous comporter avec eux. Ce principe de réflexion est posé dès la première édition. Il se trouve inscrit en toutes lettres au chapitre même « De l'homme » à la faveur d'une réflexion que nous avons mise en exergue au début de cette partie. C'est tout le projet éthique véhiculé et promu par le texte des *Caractères* qui s'y trouve admirablement condensé. Nous la citons à nouveau.

Rien n'engage tant un esprit raisonnable à supporter tranquillement des parents et des amis les torts qu'ils ont à son égard, que la réflexion qu'il fait sur les vices de l'humanité ; et combien il est pénible aux hommes d'être constants, généreux, fidèles, d'être touchés d'une amitié plus forte que leur intérêt : comme il connaît leur portée, il n'exige point d'eux qu'ils pénètrent les corps, qu'ils volent dans l'air, qu'ils aient de l'équité : il peut haïr les hommes en général, où il y a si peu de vertu ; mais *il excuse les particuliers, il les aime même par des motifs plus relevés, et il s'étudie à mériter le moins qu'il se peut une pareille indulgence*⁸¹.

Par conséquent, le dissensus entre le critique et le texte qui prend maintenant une dimension politique et historique, comme on peut le pressentir, se retourne immédiatement contre la lecture de type descriptiviste. Comme nous l'avons relevé, ce type de lecture tend à imposer l'idée que les motivations personnelles de l'auteur étaient, d'une part, de décrire le monde sensible « dans tous ses éclats⁸² », de l'autre, d'éventuellement en dénoncer les injustices sociales que le texte offre en spectacle, mais sans avoir en aucun cas la prétention de vouloir réformer ses lecteurs et de leur proposer des moyens très réels d'action⁸³. Dès lors, surgissent immédiatement ces questions : pourquoi un chrétien qui semble si attaché à la philosophie chrétienne prendrait-il la peine d'accorder autant d'attention au monde sensible dès lors que pour cette philosophie, ce vers quoi il faut par-dessus tout faire converger son attention et ses efforts, c'est une réalité de nature intelligible et spirituelle ? Pourquoi, surtout, ce même chrétien aurait-il consacré la moitié de sa vie à faire un ouvrage qui inciterait les hommes et les femmes qui le lisent à observer ce monde dont on leur dit, par ailleurs, qu'il n'a qu'une faible valeur d'existence ? Pourquoi enfin, non content d'avoir réalisé cet ouvrage qui entrerait de cette façon en parfaite contradiction avec le projet philosophique dont le texte se réclame, il aurait en outre contribué à modéliser les instruments

⁸¹ XI, 28 (I). Nous soulignons. Cette réflexion se trouvait à la douzième place lors des trois premières éditions.

⁸² Cette expression provient d'un commentaire de R. Barthes sur les *Caractères*, commentaire que nous analyserons en détail dans les pages qui suivent (*infra*, p. 84-94). Cf. aussi SOLER Patrice, « La Bruyère dans tous ses éclats », dans *Moralistes du XVII^e siècle*, J. Lafond (éd.), Paris, Éditions Robert Laffont, 1992, 637-650.

⁸³ Comme à l'égard de tous les moralistes classiques, on tendra à insister sur le fait que la Bruyère décrit, surtout. Il ne prescrit pas. On voit par ailleurs tout le jeu d'affinités qu'il peut y avoir entre les couples écrire/décrire, énoncer/dénoncer, mentir/démentir, démolir, désillusionner, déciller, etc. « La tâche de l'écrivain moraliste consiste moins à instruire qu'à démentir et démolir. » BRODY Jules, « Lire les Caractères », dans *Il prisma dei...*, *op. cit.*, p. 187. Sur le rapport étroit entre la description / énonciation et la prescription / dénonciation, cf. BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 187-198.

d'une méthode scientifique⁸⁴ qui semble instaurer le réel offert à la perception sensible comme le seul réel politique qui vaille ?

Pour contourner cette difficulté de taille, mais qui n'est d'ailleurs jamais explicitement formulée ni même soulevée, étant entendu comme une évidence que le « réel » qu'il s'agit d'observer par le texte ne peut appartenir qu'à la seule « *verità effettuale*⁸⁵ », le commentaire critique tendra à opérer une dissociation de plus en plus tranchée entre la méthode qu'aurait déployée l'auteur des *Caractères* et un certain contenu propositionnel véhiculé par le texte, contenu parfois considéré comme « rétrograde » ou « régressif⁸⁶ ». Quoiqu'on puisse en penser, on ne peut manquer de percevoir, de manière générale, le lien inextricable qui noue ensemble une méthode de lecture et une vision politique particulières. Percevoir aussi que ce lien particulier conditionne en retour un certain rapport au réel et, inévitablement, tend à constituer ce réel selon cette méthode, cette vision et ce rapport. Enfin, on perçoit combien la méthode, la vision politique et le rapport au réel qui caractérisent le mode de lecture descriptiviste peuvent s'opposer à ceux qui semblent innover le texte des *Caractères*, du moins si l'on se réfère aux « principes physiques et moraux rebattus par les anciens et les [habiles d'entre les⁸⁷] modernes⁸⁸ », soit à la philosophie traditionnelle.

Avant de confirmer cette analyse au regard de quelques études significatives qui ont été faites sur les *Caractères*, résumons brièvement les points d'appui principaux de la lecture de type descriptiviste, points d'appui que nous avons cru pouvoir discerner dans les commentaires respectifs de G. Servois et de H. Taine et qui, selon nous, au-delà des multiples variations d'études qu'ils peuvent donner à produire, caractérisent l'ensemble du commentaire critique.

⁸⁴ « En adaptant les attendus de la tradition rhétorico-éthiques légués par l'humanisme aux exigences d'une littérature moderne et mondaine, les moralistes comme La Bruyère ont donné au champ littéraire, alors en pleine élaboration, l'ambition légitime de devenir une authentique science de l'homme. » BURY Emmanuel, *art. cit.*, dans *Il prisma dei...*, *op. cit.*, p. 427.

⁸⁵ « Il ne peut faire de doute que dans la Préface des *Caractères*, en se proposant de “bien remarquer”, La Bruyère se pose en observateur du monde et implique que son livre entend bien rendre compte du réel référentiel. » CUCHE François-Xavier, « Les marques de la remarque », *art. cit.*, p. 126 ; « La Bruyère est sans doute le premier écrivain français pour qui le monde extérieur existe. On pourrait dire que pour lui, à titre de styliste et de moraliste, ce monde extérieur, physique, réifié, est le seul qui existe. » BRODY Jules, *Du style à la pensée. Trois études sur les Caractères de La Bruyère*, Lexington / Kentucky, French Forum, 1980, p. 29. « L'une des stratégies les plus représentatives de cette écriture consiste à ne décrire que la surface visible du réel [...]. » ROUKHOMOVSKY Bernard, *Lire les formes brèves*, Paris, Nathan / VUEF, 2001, p. 38. Sachant que le terme de « caractère [...] appartient d'abord au lexique de la sémiologie la plus rudimentaire [...]. À l'évidence, La Bruyère et Cureau ont pour objet les comportements humains, mais ceux-ci n'ont pas pour l'un et pour l'autre la même visibilité. » ESCOLA Marc, « Une archéologie du visible. Sémiotique et herméneutique des comportements au XVII^e s. », dans *Caractères et passions au XVII^e siècle*, Dijon, Publication de l'Université de Bourgogne XCIV, 1998, p. 111-128. Nous soulignons. « Que la comédie de la vie ait vivement amusé et intéressé La Bruyère, qu'il ait trouvé la matière de maintes remarques, c'est l'évidence. » GARAPON Robert, *Les Caractères de La Bruyère. La Bruyère au travail*, Paris, Sedes, 1978, p. 102. « Modestement, l'écrivain semble se limiter à ce qu'il a pu observer dans sa propre sphère. » *Ibid.*, p. 125. « Une archéologie du visible cherchera à décrire les conditions de possibilité d'une représentation de l'*èthos* au XVII^e siècle ; son horizon interne ne peut être que sémiotique. » ESCOLA Marc, *La Bruyère I*, *op. cit.*, p. 14.

⁸⁶ DAGEN Jean, *La Bruyère. Le métier de moraliste*, *op. cit.*, p. 11 ; *ID.*, « Ce qui s'appelle penser pour La Bruyère », dans *Littératures*, 23, P.U. de Toulouse, 1990, p. 55-68.

⁸⁷ I, I (I).

⁸⁸ LB (*Discours sur Théophraste*), p. 61.

2.4. Postulats du mode de lecture de type descriptiviste (synthèse provisoire)

Le point essentiel tourne autour du statut qu'on accorde au langage dans le mode de lecture proposé. Force est de constater que dans le mode de lecture descriptiviste, ce statut est double. Soit, on considère le langage comme étant d'abord un relais d'une réalité qui l'a précédé – l'écriture étant toujours supposée venir après la réalité vécue et/ou observée dont cette écriture est le relais. Soit, on considère le langage comme un moyen d'existence ou d'affirmation, une force parmi d'autres forces au sein du champ de forces que constitue la réalité sociale vécue de l'auteur. Mais dans ce dernier cas aussi, les discours étudiés sont considérés comme des traces de cette réalité vécue. Dès lors que le langage est perçu de cette manière, la réalité envisagée peut être très riche et très complexe. En voici les principales dimensions

1. Le réel comportemental et/ou social qu'aurait observé la Bruyère au moyen de ses sens visuels et auditifs ;
2. Le réel vécu de l'auteur (la biographie, en ce compris les polémiques dans lesquelles il était engagé) ;
3. Le réel de la mise en œuvre du texte, de l'observation au travail d'édition, en passant par l'écriture ; soit, l'ensemble des opérations qui président à sa production
4. Les représentations que l'auteur a pu avoir de ces différents réels, mais aussi, sans nécessairement s'y confondre, ses opinions, ses sentiments, ses croyances, bref, ce qu'on appellera son mode de pensée ; et, enfin, ses humeurs passagères, ses émotions, ses vengeances, etc., qui constitueraient le ressort de sa psyché ;
5. Le réel du texte, c'est-à-dire sa surface signifiante (dans ce cas le texte devient à lui-même sa propre réalité) et l'ensemble des opérations qui président, pour le destinataire, à sa réception

Il est hors de doute que le texte des *Caractères* contient des « traces » de ces différents « réels ». Mais là n'est pas la question. La question est de savoir sur quelles opérations de l'esprit pouvons-nous nous appuyer pour nous approprier ou pour comprendre (au sens premier du terme : le prendre avec soi) un texte de nature philosophique et pour éventuellement en rendre compte de manière scientifique, impartiale et objective. Or, on s'aperçoit que la détermination de la réalité qu'on cherche à observer par l'intermédiaire du texte détermine en retour le dispositif de lecture. Et on ne se place absolument pas dans le même dispositif de lecture sitôt qu'on cherche à découvrir, par le texte, une réalité de nature factuelle, ou sitôt qu'on cherche à découvrir une réalité de nature proaïrétique ou dispositionnelle. Par le texte, se plaçant dans l'un ou l'autre de ces deux dispositifs, on ne regarde pas la même chose et surtout on ne mobilise pas les mêmes opérations. Précisons : on ne *privilegie* pas les mêmes opérations. Car il s'agit d'un choix. Et ce choix résulte d'un choix précédent qui quant à lui est de nature politique et éthique, choix qui a préalablement déterminé la nature de la réalité sur laquelle nous devons d'abord miser dans la conduite de notre existence⁸⁹ et dans l'espoir, en celle-ci, d'accéder à quelque félicité.

Notons cependant que le deuxième dispositif de lecture, celui par lequel le lecteur vise à atteindre une réalité de nature proaïrétique, en partie, intègre le premier. En effet, si l'on présente la scène

⁸⁹ Même lorsqu'on utilise cette expression de « conduite de l'existence », il faut préciser de quelle existence parle-t-on. Quelle en est sa nature ? Uniquement matérielle et physique ? Spirituelle ? Les deux ? Admettons. Mais selon quelle hiérarchie ? Le spirituel devant présider au corps et au matériel, ou l'inverse ? Ainsi, recourir aux faits pour prétendre pouvoir répondre à cette question, c'est y avoir déjà répondu avant même de se la poser. Or, on n'a pas le choix, il faut faire un choix. Tout simplement parce qu'il est possible de le faire.

d'un homme qui s'évertue à courir dans tous les sens pour ne brasser que du vent alors qu'il pense concourir par son action à la réalisation d'affaires d'une extrême importance [VIII, 19 (V)], il est évident que le lecteur tout d'abord mobilise un ensemble d'opérations qui lui permettent de reconnaître les signes écrits sur la page ou ceux qu'il entend, qu'ensuite il associe ces signes à des images mentales issues de son expérience personnelle, mais qui s'inscrivent néanmoins dans un système de représentations commun, et qu'enfin ces images mentales, par tout un jeu de différenciation (combinaison et distinction), lui permettent de se figurer la scène qu'il lit ou entend et éventuellement de s'en émouvoir (rire, larmes, indignation, colère, amusement, légèreté, tristesse, effroi, etc.). Mais, par-dessus cette première perception et simultanément, d'autres opérations peuvent être mobilisées pour comprendre les motivations qui président à la logique de conduite mise en scène, à savoir les principes et les jugements sur la base desquels les hommes délibèrent et choisissent pour agir de cette manière. Or, il semble que la lecture de type descriptiviste tend à court-circuiter ce niveau de réflexion en voulant, dans la manipulation du texte, ne focaliser l'attention que sur les différents niveaux de réalité que nous avons recensés ci-dessus dont les modes d'accès les plus établis ont été prescrits par la méthode sémiologique. On tend ainsi à réduire le texte en simple relais d'une réalité passée et à réduire sa manipulation, sa lecture, aux seules opérations prévues par la méthode sémiologique. C'est en ce sens qu'on peut dire que le mode de lecture descriptiviste tend fortement à dévitaliser le potentiel psychagogique⁹⁰ et, surtout, à refouler toute attention portée à l'égard de la réalité proairétique dont ce même texte n'est pas seulement le porteur, mais peut être l'opérateur. Mais est-ce à dire que cette méthode est aussi neutre et objective qu'elle le prétend, en ce qu'elle n'aurait que pour fonction de montrer et de dire les faits sans prétendre y adjoindre le moindre jugement de valeur ? La méthode sémiologique serait ainsi le socle de connaissance le plus impartial qui soit, laissant aux hommes la liberté d'interpréter et de juger des faits qu'on leur décrit selon leur position politique et leur goût personnels. Cette perception des choses ne peut se soutenir qu'à la condition de refouler le geste originel qui la fonde : avoir décidé que seuls les faits, leur inlassable reddition de compte et les opérations que cette reddition mobilise devaient être considérés pour envisager toute conduite de l'existence, passée, présente et à venir. Décision qui en présuppose une autre : avoir décidé que les ressorts de toute félicité humaine étaient à circonscrire dans la seule mécanique des faits, dans leur intelligence et leur reproduction au regard de l'acquisition d'un domaine de bien sensibles. Avoir décidé que le bonheur humain ne résidait en fin compte que dans la seule gouvernance et administration des choses sensibles. Avoir décidé enfin qu'il n'y a aucune autre espèce de dimension de la réalité humaine à faire valoir. Il faut donc inlassablement se convertir – car il y a là un choix et partant, cela n'est pas aussi « naturel » qu'on veut bien le faire croire – au monde sensible. Il y a surtout là un geste politique fondateur radical, mais qu'il s'agit par ailleurs de masquer comme tel et de faire plutôt apparaître comme une évidence – le fameux « réel tel qu'il est ! ». Enfin, qui dit reddition de compte – des faits –, dit opérations, techniques, procédures, modes d'accès à la connaissance de ces faits. C'est ici que le type de lecture descriptiviste dévoile sa portée éthique et politique, car il requiert qu'on se comporte devant les hommes, au sein des relations que nous entretenons ensemble, de la même manière qu'on se comporte devant le texte. Dans les deux cas, il s'agit de mobiliser exactement les mêmes opérations. Ce point nous apparaîtra plus clairement ci-dessous

⁹⁰ Au sens traditionnel du terme où il ne s'agit pas seulement d'émouvoir ou d'emplir l'esprit d'une série d'informations ou de représenter fidèlement une réalité sensible, ni même de doter les esprits d'un pouvoir herméneutique, mais de doter les agents de dispositions les rendant capables de se conduire dans la vie, c'est-à-dire, en toutes circonstances où il y a toujours une part d'imprévisibilité, des plus importantes à celles qui se rapportent à leur quotidienneté la plus plate, de délibérer, de choisir et, en conséquence, d'agir.

lorsqu'on abordera le commentaire que R. Barthes a écrit sur les *Caractères* et celui de ceux qui s'en sont inspiré pour en proposer une analyse et une interprétation. La méthode sémiologique en effet a ceci de particulier que, dès lors qu'on admet que le seul réel qu'il faille considérer est celui qui s'offre d'abord à la perception sensible, on peut en conséquence la requérir tout aussi bien pour se rapporter au langage que pour se rapporter à l'observation et à l'étude de la réalité politique, mais aussi pour s'y conduire.

Toujours est-il que la plupart des études sur les *Caractères* qui ont été récemment proposées tendent à superposer le premier niveau de réalité (1. le réel comportemental qu'aurait observé la Bruyère et/ou à observer) au dernier niveau (5. le réel du texte et les opérations qui président à sa réception qui s'identifient à celles requises pour observer le réel n° 1), la forme sensible du discours devenant ainsi l'ultime ressort d'une mimésis qui ne transite plus que par les opérations relevant de la méthode sémiologique la plus stricte et, enfin, ces opérations demeurant les seuls ressorts de toutes transformations éthiques possibles⁹¹. Mais c'est à condition maintenant d'inlassablement évacuer l'ensemble des opérations concurrentes (celles relevant de la logique traditionnelle par exemple) et d'écarter l'ensemble des contenus propositionnels qui renvoient à la constitution d'agents relevant d'un autre projet philosophique et politique considéré, parfois très explicitement, comme concurrent : celui dont les discours philosophiques de l'Antiquité sont non seulement les porteurs, mais surtout les opérateurs, et qui ne se limite pas au mode prescriptif – tel, selon nous, le texte des *Caractères*. Enfin, ce qui permet cette évacuation, c'est une reconstitution de la psyché de la Bruyère qui, c'est le moins qu'on puisse dire, ne le montre pas sous son plus beau jour⁹². On

⁹¹ Thèse particulièrement développée par J. Brody (*Du style à la pensée, op. cit.*). Mais l'idée se trouve déjà en germe chez H. Taine, R. Barthes, S. Doubrovsky (« Lecture de La Bruyère », dans *Poétique*, 2, 1970, p. 195-201) ou L. Van Delft (*La Bruyère moraliste..., op. cit.*, p. 106-107).

⁹² L'attitude du critique vis-à-vis de l'auteur des *Caractères* peut parfois prendre des allures surprenantes, sinon déroutantes. A. Adam en appelle au jugement critique du lecteur « pour se rendre un juste compte de certaines insuffisances de La Bruyère, de la hargne et de l'injustice de ses partis pris », mais aussi de « ses illusions et ses naïvetés » (ADAM Antoine, *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*, 5 vol., Éditions Mondiales, Paris, 1962, vol. 5, p. 180-199). C'est au manque de profondeur philosophique de l'auteur que E. Saint Denis s'en prendra en relevant chez lui une incapacité à entrer dans les « distinctions subtiles » du stoïcisme et de la philosophie de Malebranche. « [L]es a-t-il seulement connues ? » se demande le critique. Quoi qu'il en soit, « La Bruyère s'amuse et nous amuse : mais il aurait pu lire avec plus d'attention, et se documenter mieux sur le stoïcisme », tonne-t-il enfin (SAINT DENIS E., « Sénèque et la Bruyère », dans *Littératures classiques*, 1953, 21, p. 379-395) ! Thérèse Goyet, quant à elle, renchérit en se demandant si « [L]e cœur de La Bruyère ne serait pas dupe de son esprit ». La critique verra ainsi en son livre « la complication d'un esprit pénétrant, mais de peu d'ampleur » (GOYET Thérèse, « La composition d'ensemble du livre de La Bruyère », dans *L'Information Littéraire*, Janv.-Fév. 1955, 1, p. 1-9). D'autres y verront « une réponse irrationnelle à des hantises personnelles » (RONZEAUD Pierre, « La politique dans *Les Caractères* de La Bruyère », dans *L'Information Littéraire*, Mars-Avril, 2, 1991, p. 16-26). D'autres préféreront reconnaître chez la Bruyère, sa « malignité » et son « esprit de parti » (*Littérature Française*, 2 vol., Paris, Larousse, 1967, vol. 1, p. 285-288). Cela peut aller jusqu'à prendre des allures de condamnation, à la fois morale et littéraire, sans retour. Ainsi, J. Lafond à propos du XVI^{ème} chapitre des *Caractères* : « La Bruyère se fait prédicateur, et médiocre prédicateur. C'est oublier la vocation du moraliste, qui n'a pas à dicter sa conduite au lecteur en jouant d'une autorité usurpée, mais à lui "laisser penser" par la seule analyse ou la représentation fidèle de la réalité. » Dans *Moralistes du XVII^e siècle...*, éd. J. Lafond, *op. cit.*, p. XVIII. Louis Van Delft (*La Bruyère moraliste..., op. cit.*), dès l'entrée de son propos pose la Bruyère comme un « moraliste qui n'était pas le plus doué de son temps » (p. 12) ; son œuvre est « grêle, dans l'ensemble comme dans le détail » (p. 18-19) ; l'auteur serait atteint de « misanthropie » et pris dans une espèce de « tension et de relâchements successifs » où il convient d'y voir « les sautes d'humeur d'un idéaliste que le spectacle du monde afflige » (p. 33), mais idéaliste qui n'hésitera pas à se servir de ses réflexions pour se venger et se placer. Certes, impatient, résigné, mais surtout prudent, rusé, précautionneux dans son ascension, en tous les cas « opportuniste, selon son intérêt bien entendu » (p. 46). Quant à son ouvrage, l'éloge paraît bien paradoxal : « Sous la netteté d'une division factice, très arbitraire, c'est un ouvrage diffus [...]. Rien de moins construit, de moins cohérent, que cet édifice où l'on peut entrer de toutes parts, et sortir n'importe où [...] ; l'ouvrage fait figure de fourre-tout, et à tout le prendre, le mot de somme paraît un peu noble » (p. 50). Si on le reconnaît comme un « naturaliste », l'on s'empresse d'ajouter qu'il est loin d'exceller en cet art (p. 56). En outre, à « presque tous les points de vue, La Bruyère est étroitement conservateur » (p. 68). Mais, selon Louis Van Delft, il n'est dupe que de lui-même. Tout « chrétien qu'il est [ou qu'il se dit être], sous un roi athée, [il] aurait été athée » (p. 75), le critique ainsi n'hésitant pas à retourner contre lui la réflexion XIII, 21 (VII) des *Caractères* – « Un dévot est celui qui sous un roi athée serait athée ». Comparé à Castiglione et à Gracian, La Bruyère paraît bien médiocre, voire insignifiant. Aux yeux du critique, La Bruyère qui déjà ne « s'est contenté que de vulgariser la pensée de ses devanciers » (p. 72), de guerre lasse, se serait fié aux trois valeurs que sont le mérite, la vertu et Dieu. Il n'a pas compris que le monde, le « vrai », le « réel », les rejette. Il n'a pas compris que « selon l'ordre du monde, ce sont les valeurs des perdants » (p. 102). « [Q]ue la position de Gracian est plus solide en tous points que celle de La Bruyère » (p.

y déverse tout ce qui ne permet pas de confirmer l'hypothèse de lecture qui voit dans la démarche du moraliste une volonté de décrire le réel social dont il serait le spectateur. Une fois dépouillée de ses fondements éthiques et politiques que propose le texte des *Caractères*, mais qu'on réduit à de simples scories affectives, la méthode descriptiviste peut alors apparaître dans toute sa luminosité et toute sa splendeur. « Sa religion et ses idées sociales ou politiques, nous dit-on, ne sont dans le fond qu'une morale par provision. Seul ce que l'œil a confirmé, dépassant le vraisemblable, atteint au vrai⁹³. »

Cette vision du travail de la Bruyère s'inscrit dans une vision plus générale du moraliste classique qu'il nous faut maintenant présenter pour mesurer toute l'étendue du mode de lecture descriptiviste et ses implications.

130). « Mais décrié comme hideux ou accepté comme nécessaire, tel est l'ordre des choses dans la société » assène Louis Van Delft (p. 133). En définitive, la Bruyère, comme nombreux de ses philosophes prédécesseurs au rang desquels il pense pouvoir se placer, fait partie de ces orgueilleux qui se complaisent « dans cette attitude qui consiste à vouloir être sage tout seul » (p. 143). La compassion de J. Rouhou vis-à-vis de l'écrivain ne s'élève guère au-dessus de celle que lui manifeste son confrère. À ses yeux, La Bruyère, célibataire, misogyne, pauvre, « observe le monde de la Cour avec une amertume hargneuse. Fier de ses capacités, secrètement avide, il souffre de se voir méconnu. [...] Il déteste par-dessus tout les financiers, qui font une insolente carrière par le vol, tandis qu'il croupit dans un moralisme austère. » En conséquence, l'écrivain serait en proie à « une hargne moraliste et jalouse » dont ses *Caractères* témoignent par une « agressivité [qui] s'affirme » et un « ton [qui] se fait plus âpre » d'édition en édition. ROHOU Jean, *Histoire de la Littérature Française du XVII^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2000, p. 346-360. Comme on le voit, la vision qu'on peut se faire de l'écrivain où l'on a du mal à discerner la part qui revient au jugement littéraire et celle qui revient au jugement purement moral, est loin d'être isolée. On verra que posée de cette manière, dans l'ordre du discours qui gravite autour des *Caractères*, cette vision autorise à dissocier en ceux-ci ce qui est du ressort de la psyché de la Bruyère (humeurs, idées, représentations, habitudes mentales, etc.) et ce qui est du ressort de son intelligence méthodologique : « La part de l'idéal étant ainsi définie, déclare L. Van Delft, il reste à nous demander de quelles réalités le monde de La Bruyère est le reflet. » *Op. cit.*, p. 67. « L'auteur des *Caractères* est bien un homme exigeant, impatient, mélancolique. Il faut tenir compte de ces données du caractère qui influencent si manifestement sur les idées » (p. 93). De même chez R. Garapon, après avoir relié « consubstantiellement » la Bruyère et son livre : « nous tenterons de distinguer les divers tons qui se rencontrent dans les *Caractères* et qui traduisent l'"humeur" changeante du moraliste : la curiosité heureuse, la raillerie et le plus franc comique, mais aussi l'ironie et l'indignation qui traduisent les convictions et les révoltes de l'honnête homme, et encore ce ton religieux dont s'éclairent ses plus belles pages et où apparaît ce cœur perspicace [méthode] et ingénu [humeur]. » GARAPON Robert, *op. cit.*, p. 8-9 ; « Plus on ira, et plus on se convaincra que l'originalité de La Bruyère est moins dans les choses qu'il dit que dans les tons qu'il emploie pour le dire. » *Ibid.*, p. 111. On suppose que le chrétien qu'était la Bruyère aurait été ravi d'entendre que la religion en laquelle il croyait, en définitive, se limitait à n'être qu'un « ton » littéraire.

⁹³ VAN DELFT Louis, *La Bruyère moraliste*, *op. cit.*, p. 67.

2.5. Tout est une question de méthode (une perception du moraliste classique)

Entre la vision de l'attitude du moraliste qui s'applique à relever les particularités du réel qui s'offre à son observation sensible, attitude indissociable d'un retrait des affaires du monde, d'une part, et le refus catégorique de considérer les discours de ce même moraliste comme les opérateurs possibles d'une transformation éthique, il n'y a qu'un pas que le commentaire critique n'hésitera pas à franchir. Un peu moins d'un siècle après le commentaire de H. Taine, voici par exemple ce que H. Friedrich, grand commentateur de Montaigne, s'il en est, écrivait. Son propos part de sa lecture des *Essais*, mais il ne tarde pas à prendre une portée plus générale qui caractérise assez bien la vision qu'on se fera ultérieurement du travail et de la méthode du moraliste de l'âge classique.

[T]out ce à quoi s'intéresse Montaigne se ramène à une seule question fondamentale : Qu'est-ce que l'homme⁹⁴ ? – ou, plus exactement : Que sont les hommes ? [...] On peut qualifier les *Essais* de pièce maîtresse de la science morale moderne [...]. Cette science morale est quelque chose qui n'a guère affaire à la morale, mais beaucoup à faire par contre avec les mœurs, mores, c'est-à-dire avec les genres de vie et les manières d'être de l'homme *dans leur pure réalité de fait*, laquelle peut aussi bien être « immorale ». Les moralistes ne sont ni des éducateurs, ni des professeurs d'éthique. Ce sont des observateurs, des analystes, des peintres de l'homme. Ils se trouvent devant une tâche infinie. Leur étude s'applique à toute la complication de la nature contradictoire et de la condition banale et concrète de l'homme, qui ne se montre que *quand l'éthique se retire pour laisser le champ libre à l'observation non prévenue du réel*. Montaigne est un moraliste de cette espèce. [...] Plutôt que de s'inquiéter *de ce que peut devenir l'homme*, Montaigne préfère s'intéresser à la connaissance de *ce que l'homme est* communément⁹⁵.

Cette volonté de courber le projet des moralistes à la méthode scientifique, celle même qu'emploie le critique, est loin d'être isolée. On a pu en avoir déjà un aperçu dans les propos de H. Taine. Cela devient beaucoup plus explicite sous la plume d'E. Auerbach à propos lui aussi de Montaigne.

Celui qui veut décrire avec exactitude et objectivité un objet qui se modifie sans cesse, doit se conformer exactement et objectivement aux changements de cet objet ; il doit décrire l'objet tel qu'il l'a trouvé au cours d'un nombre d'expériences aussi élevé que possible ; ainsi il aura quelque chance de déterminer le champ des modifications possibles et d'arriver en fin de compte à une description exhaustive. C'est là une méthode rigoureuse, voire scientifique au sens moderne du mot, et Montaigne s'efforce de lui rester fidèle⁹⁶.

Sans doute. Encore faut-il savoir de quelle « étoffe » se constitue l'objet observé en question. Et surtout par quelles opérations on est susceptible d'y accéder. La réponse à ces questions ne semble faire aucun doute. Ce qu'il s'agit de peindre pour Montaigne, ou plutôt de décrire, avant même de songer à se peindre lui-même, c'est le monde : « le monde est en perpétuel changement, nous dit Auerbach en tentant de reconstituer le raisonnement de Montaigne, or je fais partie du monde, donc je suis moi-même en perpétuel changement » (p. 289). Dans le projet descriptif du moraliste,

⁹⁴ Question qui renvoie à celle que Socrate posait à Alcibiade, dans le dialogue *Alcibiade ou de la nature de l'homme* de Platon, mais sous une forme différente : s'il s'agit de se soucier de soi, il faut se mettre en quête de la nature de ce « soi » dont il faut se soucier. La réponse en sera, on s'en doute, tout aussi différente. La nature de ce soi n'est pas la réalité qui s'offre à l'observation sensible, mais un ensemble de dispositions spirituelles présidées par l'exercice dialectique qui, en retour, sert de technique d'existence. Cet ensemble de dispositions spirituelles, pour Socrate, c'est l'âme. Cf. *infra*, p. 341.

⁹⁵ FRIEDRICH Hugo, *Montaigne* (1949), Paris, Gallimard, 1968, p. 13-14. Nous soulignons. Peut-être peut-on relativiser ce point de vue assez radical en convoquant Montaigne lui-même : « Les discours sont à moy, et se tiennent par la preuve de la raison, non de l'expérience ; chacun y peut joindre ses exemples : et qui n'en a point, qu'il ne laisse pas de croire qu'il en est assez, veu le nombre et variété des accidens. Aussi en l'estude que je traite, de noz mœurs et mouvements, les tesmoignages fabuleux, pourveu qu'ils soient possibles, y servent comme les vrais. Advenu ou non advenu, à Rome ou à Paris, à Jean ou à Pierre, c'est tousjours un tour de l'humaine capacité : duquel je suis utilement advisé par ce recit. Je le voy, et en fay mon profit, également en ombre qu'en corps. Et aux diverses leçons, qu'ont souvent les histoires, je prens à me servir de celle qui est la plus rare et memorable. Il y a des auteurs, desquels la fin c'est dire les evenements. La mienne, si j'y scavoye advenir, seroit dire sur ce qui peut advenir. » *De la force de l'imagination*, dans MONTAIGNE, *Essais*, Paris, Pléiade, 1962, p. 104.

⁹⁶ AUERBACH Erich, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1968, p. 292.

aux yeux d'Auerbach, se place d'abord une description du monde en laquelle s'inclura par voie de conséquence celle du « soi » que Montaigne s'appliquera à peindre. De ce monde procède tout l'être de l'homme. Partant, c'est ce monde qu'il faut d'abord décrire pour se décrire soi-même : « je fais partie du monde, donc je suis moi-même en perpétuel changement [et] donc je dois y conformer ma description. » (p. 290) Il reste à savoir par quelles opérations cette description peut procéder, question à laquelle l'extrait cité ci-dessus ne répond encore qu'à moitié :

Montaigne est sérieux et veut qu'on le croie [...]. [S]es mots reflètent une conception très réaliste de l'homme, qui découle de l'expérience et notamment de la connaissance que Montaigne a de lui-même. Cette conception voit en l'homme un être inconstant, soumis aux changements de son milieu, de son destin, de ses passions ; de sorte que la manière de Montaigne, apparemment si capricieuse, que ne guide aucun plan, et qui suit élastiquement les changements de son être, est au fond *une méthode rigoureusement expérimentale, la seule qui corresponde à son objet.* (p. 292)

Cette méthode expérimentale semble, comme dans le cas de la Bruyère, confiner le moraliste à l'inaction. Selon Auerbach, le dessein de Montaigne est clair. Il le perçoit dans son texte où le moraliste expose « non seulement ce qu'il veut faire, mais aussi ce qu'il ne veut pas faire : se mêler aux *occupations communes du monde* ; car le monde extérieur ne l'intéresse que dans la mesure où il agit sur son propre esprit. » (p. 293) On reste ici résolument campé dans le projet empiriste où ce sont toutes les choses du monde sensible qui agissent sur l'esprit, celui-ci se bornant à les accueillir, les classer et les redistribuer sous la forme de discours. Cette méthode ne manquera pas de rejaillir sur l'attitude que le lecteur doit adopter devant le texte : « Le lecteur doit collaborer ; il est jeté lui-même dans les mouvements de la pensée, mais à chaque instant on attend de lui qu'il s'étonne, qu'il vérifie, qu'il complète. » (p. 290) Enfin, on notera que cette vision de la méthode du moraliste s'accompagne d'un rejet d'une autre manière de considérer les choses et qu'on caractérise comme « la recherche des causes générales » ou comme la volonté de réduire la diversité du réel « à une définition ». Le moraliste, en effet, « n'a jamais abandonné son principe qui est de s'en tenir aux choses concrètes, à ce qui se produit, comme il n'a jamais renoncé à la liberté de ne pas se soumettre à une méthode philosophique. » Au loin, plane la figure de Platon dont certes on reconnaît l'éloge que Montaigne lui adresse dans le neuvième essai du livre III. Mais on s'empressera d'ajouter que, si « [c]ette référence aux dialogues de Platon [...] n'est certes pas tout à fait illégitime ; néanmoins elle n'est pas vraiment pertinente⁹⁷. » (p. 295-296)

On voit ici se dessiner les traits principaux qui configurent une vision du travail des moralistes à l'âge classique : 1) description (VS prescription) de la réalité humaine qui s'offre d'abord et exclusivement à la perception sensible ; 2) méthode empiriste / sémiologique qui rejaillit sur celle par laquelle on doit lire le discours et suppléer, par vérification, ce qui ne se dit pas ; enfin, 3) hostilité marquée vis-à-vis d'une méthode « ancienne », dogmatique, idéaliste, mais la vision que le critique laisse paraître de cette méthode semble souvent assez peu étayée et somme toute assez caricaturale. Qu'à cela ne tienne, devant chaque empiriste, il y a toujours un Platon à abattre.

Dans la foulée, on fera « du XVII^e siècle l'âge d'or du moraliste français, dont la spécificité est de ne s'attacher ni à l'éthique, qui relève de la philosophie proprement dite, ni à la forme prescriptive de la morale, qui ferait de lui un moralisateur. Le moraliste classique est l'homme d'une morale qui est d'abord et essentiellement descriptive⁹⁸. » Il semble entendu que « le moraliste, tôt

⁹⁷ L'hostilité à l'égard des principes issus de la pensée platonicienne qu'Auerbach semble identifier au projet philosophique traditionnel devient nettement plus affirmative dans les pages qui suivent et notamment à la page 299.

⁹⁸ LAFOND Jean, *Moralistes du XVII^e siècle*, op. cit., p. 1.

ou tard, se situe en marge des hommes : il n'est plus que regard jeté sur leurs agitations, et peut les condamner sans concourir lui-même aucun péril⁹⁹ ». Ainsi la distance que doit prendre le moraliste est ponctuée comme un impératif irréfragable qui se répercute sur son être propre (il n'est pas acteur, mais observateur), mais aussi sur le message de son discours qui incline ses lecteurs à en faire de même (il ne prescrit pas, il décrit). Il en va de « la vocation du moraliste, qui n'a pas à dicter sa conduite au lecteur en jouant d'une autorité usurpée, mais à lui "laisser à penser" par la seule analyse ou la représentation fidèle de la réalité¹⁰⁰. » Le moraliste inviterait donc son lecteur à se placer dans la même posture que lui, celle d'un observateur tout d'abord objectif de la réalité nue. « Pour s'intéresser à la morale des moralistes, il faut donc procéder comme eux, renoncer à la prégnance des idées trop simples, et embrasser avec précision la complexité de la réalité, décrire ce qu'ils sont et non pas prescrire ce qu'ils auraient dû, ou pu être¹⁰¹. » Cette réalité dont le moraliste entend faire fidèlement la représentation, c'est le monde, celui vers lequel, après s'être campé dans une distance suffisamment nécessaire pour qu'il ne soit pas happé par ses mouvements, c'est le monde concret, terrestre, humain. « Les "moralistes" se tournent vers "le monde", et le mot est riche de sens : le monde terrestre et humain ; le monde social ; l'honnêteté "mondaine". Ils installent leur morale dans l'espace contemporain, en décrivant les mœurs qui s'offrent à leur observation ». Cependant, cette prise de distance avec le monde observable en vue de mieux l'observer ne veut pas dire total détachement. A la faveur de cette posture d'observation méthodiquement réglée, se fait jour une attitude réflexive et critique qui part dans deux directions. Les ouvrages des moralistes « témoignent d'un rapport critique non seulement aux mœurs, mais aussi aux formes du discours moral ; c'est pourquoi ils réinventent les genres traditionnels de la morale¹⁰². » Au moment même où le moraliste se tourne vers le monde pour l'observer, il tourne aussi le dos à la tradition¹⁰³. Cela étant, lorsqu'on tente de se faire une idée précise de cette tradition, elle devient assez vite insaisissable. Certes, elle s'identifie à toute morale qui aurait la moindre prétention prescriptive ou « moralisatrice », à savoir une morale qui suggérerait la moindre indication concernant un comportement éventuellement à adopter en telle ou telle circonstance.

Rien n'est plus différent qu'un « moraliste » d'un moralisateur. Un moralisateur dit ce qu'il faut faire, il partage le bien et le mal, en se fondant sur des principes dont il suppose que tous les reconnaissent, ou doivent reconnaître. Il répète et conforte une morale admise pour corriger la conduite des autres, en leur prescrivant des règles. Mais les « moralistes » du XVII^e siècle ne cessent de mettre en cause la possibilité d'affirmer des règles¹⁰⁴.

Cette vision du moraliste défiant les lois austères des morales anciennes et archaïques s'impose comme prérequis herméneutique semble-t-il incontournable. Le moraliste entre dans cette « catégorie d'écrivains qui ne traitent nullement de la morale comme d'une partie de la philosophie et de la métaphysique, et édictant des normes de conduite, mais comme d'une matière très souple, dont le dogmatisme est exclu, incluant la connaissance de l'homme et l'étude de sa condition, prenant en compte l'individu et la société, l'être intérieur et l'action au dehors¹⁰⁵. » Certes donc,

⁹⁹ JEANSON F., « Le moraliste grandeur nature », in *Lignes de départ*, le Seuil, 1963, p. 71-107. Cité dans *ibid.*, p. XX.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. XVIII.

¹⁰¹ BURY Emmanuel, « Humanisme et anti-humanisme dans les morales du grand siècle », dans *La morale des moralistes. Actes du colloque des 9 et 10 novembre 1994*, textes recueillis par Jean Dagen, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1999, p. 47-59.

¹⁰² PARMENTIER Bérangère, *Le siècle des moralistes. De Montaigne à La Bruyère*, Paris, Seuil, 2000, p. 21.

¹⁰³ « Le propos des "moralistes" s'inscrit dans un rapport critique à la tradition ». *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁵ MESNARD Jean, « L'âge des moralistes et la fin du cosmos », dans *La morale des moralistes...*, *op. cit.*, p. 107-122.

c'est à une tradition philosophique, normative et dogmatique que le moraliste tourne le dos en même temps qu'il fait face en toute lucidité au réel de l'homme.

[L]e scepticisme induit par l'érudition conduit les moralistes classiques à promouvoir l'expérience personnelle et l'observation contre tous les *a priori* du dogmatisme¹⁰⁶[...].

L'humanisme rejette la scolastique, son abstraction et son incapacité à répondre aux questions que pose la situation d'un individu prenant conscience de soi, à l'épreuve d'un monde qui vient de s'ouvrir sur la double perspective du temps et de l'espace¹⁰⁷.

Les « moralistes » prennent donc place dans un vaste mouvement européen de réflexion sur les rapports du discours et de la vérité, qui remet en cause la capacité à établir le vrai, une fois pour toutes, dans un discours structuré, définitif, à clore un sujet, à refermer une question¹⁰⁸.

On pourra citer çà et là des passages d'ouvrages qui indiquent un ton injonctif et normatif. Ce qui au XVII^e siècle ne manque pas¹⁰⁹. Cela dit, on espérerait davantage, pour nous faire une idée plus précise de la radicalité du dogmatisme dont on affuble la « tradition », un exposé de la structure argumentative qui, selon cette vision, étreint tout discours qui s'y réfère et qui se sent ainsi capable, *a priori*, de tant de « vérité ». Mais c'est en vain qu'on cherche à le découvrir. D'autant plus qu'on tend à confondre en un seul bloc compact le joug du dogme religieux et celui du dogmatisme philosophique, le pouvoir ecclésial et celui de l'État moral, l'ensemble des discours qui se font d'apparence, pour un lecteur moderne, extrêmement moralisateurs et l'héritage de la philosophie païenne et chrétienne. Tout cela représente l'autorité d'une tradition au joug de laquelle le discours des moralistes entend rompre en visière. La tradition est assimilée à un pouvoir répressif et absolu qui s'effraie de voir la pensée devenir critique et libre – lucide. Tant et si bien qu'on ne sait plus trop qui sont les véritables tenants de cette capacité à établir le vrai de manière absolue. Ils surgissent des profondeurs obscures d'un passé immémorial face auquel la perspicacité nouvelle du moraliste entend s'ériger pour l'avènement d'une ère nouvelle, plus critique, plus libre, plus humaine, plus vraie. Les moralistes, on le dit, au rebours de la pensée traditionnelle ainsi identifiée, sont mus par « le désir de libérer le lecteur de certaines illusions qui, pensent-ils, l'aveuglent et l'empêchent d'être libre et vrai¹¹⁰ ». Les exemples sont innombrables où l'on oppose la morale nouvelle que sont en train d'établir les moralistes et les morales « traditionnelles » issues de temps austères, qui s'assimilent indistinctement aux pouvoirs et au joug du dogme religieux, à l'institution scolaire, aux systèmes philosophiques fermés, fermement charpentés et démonstratifs, à la scolastique abstraite, etc. Mais comme aucune œuvre philosophique « traditionnelle » n'est citée pour venir étayer, voire problématiser ces affirmations, on a l'impression de se trouver en face d'une image reconfigurée d'une « tradition » rigoureusement austère, qui tend aussi bien à se faire une idée fausse de la véritable réalité, celle des faits, qu'à brimer le désir naturel de l'homme, plutôt qu'à une confrontation objective des œuvres, des pensées et des méthodes. On ne comparera pas, par exemple, terme à terme, le contenu propositionnel et la forme du discours que véhicule le *Manuel* d'Épictète avec celui et celle du discours du moraliste classique. On préférera dire que :

L'exercice « moraliste » ne peut donc consister ni à proposer des exemples, ni à donner des conseils. On comprend ce qui sépare la pratique de la forme brève, chez les moralistes français, de celles des stoïciens. Le stoïcien Épictète [ou plutôt Arrien] rédigeait un *Manuel* (*Enchiridion*), parce qu'il distinguait nettement ce qui dépend de

¹⁰⁶ BURY Emmanuel, *art. cit.*, dans *La morale des moralistes...*, *op. cit.*, p. 50.

¹⁰⁷ LAFOND Jean, *Moralistes du XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. II.

¹⁰⁸ PARMENTIER Bérénegère, *op. cit.*, p. 262-263.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 181-183.

¹¹⁰ LAFOND Jean, *op. cit.*, p. XX.

nous, et ce qui n'en dépend pas : pour les « moralistes » rien ne dépend de l'homme, qui en revanche dépend de toutes choses.

On voit dans ces propos l'illustration du lien intime que la critique de manière générale noue, en l'attitude du moraliste, entre sa méthode d'observation de la réalité comportementale des hommes et son refus de réformer éthiquement quiconque. Le moraliste n'est là que pour montrer ce qui est déjà-là dans l'ordre des faits – il décrit –, mais jamais pour proposer ce qu'on pourrait faire – il ne prescrit pas. Mieux : il exhibe à la face de la terre toutes les déterminations dont l'homme dépend et en dehors desquelles aucune action humaine n'est envisageable : « Ni exemplaire, ni injonctive, la morale ne peut consister qu'à faire apparaître, à exhiber cette dépendance. Elle a donc affaire à l'illusion et à la désillusion, au moins autant qu'au bien et au mal. La désillusion est une activité sans fin, ce n'est pas un apprentissage¹¹¹. » La réflexion critique engagée par le moraliste semble par conséquent avoir lieu à l'encontre d'une croyance traditionnelle selon laquelle l'homme pouvait trouver des moyens de se conduire de lui-même par lui-même en faisant fi de toutes les déterminations extérieures qui sont à la source de son être profond. « La "morale" des "moralistes" n'est pas une morale de l'individu ; mais un effort constant pour réinsérer l'individu dans le réseau de ces contraintes arbitraires¹¹². » Le seul recours en face de « ce monde où la transcendance échappe, où l'homme, livré à lui-même, fuit dans un tourbillon d'apparences contradictoires¹¹³ », demeure encore une fois l'observation attentive de ce qui se passe hors de lui, sur lui, en lui. Soit, méthodiquement s'appliquer « à la description ou à la réflexion critique sur les "mœurs", la variété des genres de vie et des manières d'être. » On remarque donc le postulat très affirmé d'une méthode empiriste de connaissance de l'homme qui vient directement non seulement percuter de plein fouet un mode de connaissance traditionnel considéré comme vétuste et complètement inapproprié à la véritable connaissance de l'homme, mais aussi évacuer les conduites d'existence que ce mode de connaissance ancien pouvait proposer. Le moraliste est, nous dit-on, fermement décidé à renoncer à « raisonner en termes de possible ou de vraisemblable – ce qui était la grande leçon de l'éthique aristotélicienne – le moraliste moderne tente d'appréhender le réel, même partiel, pour décrire la condition humaine¹¹⁴. » Son seul champ d'action demeure résolument l'observation des mœurs des hommes. D'aucuns iront jusqu'à voir le moraliste comme « un sociologue avant la lettre. A plus d'un égard, mais surtout par sa méthode reposant sur l'observation, il annonce, il "invente" la sociologie moderne¹¹⁵. »

Ce qui nous conduit à considérer l'autre direction vers laquelle se tourne l'attitude critique et réflexive qu'on reconnaît chez le moraliste. Cette « condition humaine » n'est pas toujours belle à voir. Et c'est justement parce que le discours du moraliste n'est pas normatif et prescriptif qu'il peut devenir critique, mais au sens polémique du terme. Sa plume devient arme de combat. Non content d'exhiber aux yeux de l'homme tout ce qu'il est *en effet*, il va s'appliquer systématiquement à l'y réduire, à l'y rabaisser, à l'humilier. Non content d'énoncer les grandes lois de la nature humaine effective, il va d'énoncer le comportement des hommes qui se conduisent selon ces lois. Non pas au nom d'un idéal auquel du reste il ne croit pas, mais au nom des idéaux mêmes dont ces hommes pensent pouvoir se prémunir pour se conduire. Il reviendra ainsi à une certaine frange des

¹¹¹ PARMENTIER Béréngère, *op. cit.*, p. 266-267.

¹¹² *Ibid.*, p. 308-309.

¹¹³ *Ibid.*, p. 15.

¹¹⁴ BURY Emmanuel, *art. cit.*, p. 51.

¹¹⁵ DOTOLI Giovanni, « Réflexion morale et sociologie », dans *Les Moralistes. Nouvelles tendances de la recherche*, XVII^e Siècle, n° 202, janv.-mars, 1999, p. 63-73.

moralistes classiques, d'obédience plutôt janséniste, de faire bien malgré eux « œuvre moderne¹¹⁶ ». Comment ? Par « un examen lucide de la nature humaine¹¹⁷ », un examen de « l'homme tel qu'il est sous nos yeux¹¹⁸ ». En plus de préparer à la méthode sociologique, le moraliste devient le héraut de nos psychologues et psychanalystes¹¹⁹, tant par son souci du réalisme que par sa rigueur de naturaliste, à tout le moins par la rigueur d'une psychologie nouvelle pour qui l'inconscient n'est que « la marge qui sépare l'homme tel qu'il est de l'homme tel qu'il se pense¹²⁰ ». Ainsi, une nouvelle fois, mais d'une autre manière, c'est-à-dire sur le ton de la critique et de la satire, on pose le moraliste comme le destructeur de toute velléité de pensée qui manifesterait l'intention de broncher le moindre sourcil au-dessus de l'horizon des faits. « Les “moralistes” n'ont de cesse de creuser le gouffre qui sépare les intentions des effets concrets ; entre les deux, perdue au fond du gouffre, l'action humaine. La morale devient ainsi critique de la morale, et critique des morales¹²¹. » De cette manière, si le moraliste moderne tente résolument d'appréhender le réel pour décrire la condition humaine, c'est afin de mieux la connaître pour y mieux rester. Une nature humaine irréductible est par lui mise au jour. Grâce à son travail, l'homme peut enfin se connaître tel qu'il est. Ce que l'ensemble des moralistes ont en commun de plus fondamental « est dans la conception de la nature humaine à laquelle ils souscrivent tous. Une nature fixe, un état, qui, quelle que soit sa diversité, renvoie à une essence qu'on peut définir et qu'on peut expliquer par le rapport des causes fussent-elles complexes, aux effets¹²². » La connaissance de cette nature est primordiale pour la fondation de toute morale. En effet, « la connaissance intime de notre nature devient le premier objet en morale, ce qui ouvre de nouvelles voies à l'écriture des moralistes, qui devra se faire “expérimentale” si elle veut demeurer porteuse d'une vérité morale¹²³. » D'autres critiques diront plutôt que les moralistes prennent acte de l'impossibilité radicale dont l'homme serait frappé d'accéder à quelque connaissance que ce soit concernant la nature humaine. Mais tous s'accordent à dire que la connaissance de l'homme par la méthode expérimentale que les moralistes mettent en œuvre et qui tend tout d'abord à se tourner vers le monde pour observer l'homme dans ce qu'il fait et en établir les lois de comportement rejaillit immédiatement sur la connaissance que l'homme, en son for intérieur, peut avoir de lui-même. Tous s'accordent à dire que le moraliste se caractérise par « le refus de projeter la figure de l'homme hors des limites de sa condition¹²⁴ », celle précisément qu'il s'est appliquée, méthodiquement à observer et à décrire. De quelle étoffe est-elle cette humaine condition ? Cela vaut-il la peine d'être dit ? Tout le monde le sait ou semble devoir le savoir. Quelques-uns néanmoins prennent la peine çà et là de le rappeler. On sait tous donc que « [t]ous les désirs de l'homme vont à la jouissance, à la domination¹²⁵ » et que « tout un chacun et tous les groupes ont toujours leurs intérêts, économiques, sociaux, affectifs, esthétiques, c'est la dynamique même de la vie¹²⁶. » À ces désirs de jouissance, de domination et d'intérêts dont on voit l'homme

¹¹⁶ BÉNICHOU Paul, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948 (1940), p. 128.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 143.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 126.

¹¹⁹ « Toutes ces critiques [contre une nature humaine corrompue] reviennent finalement à jeter le doute sur la valeur du sentiment que chacun peut avoir, même sincèrement, de ses propres états. Doute facilement généralisable et qui peut atteindre finalement toute connaissance introspective de l'homme, en la déclarant sujette aux puissances trompeuses de l'amour-propre. Il en résulte que l'homme devient un être obscur à lui-même, qui ignore ses vrais mobiles et se conduit sans se connaître. [...] Le recours à l'inconscient est [...] leur arme suprême, quand ils veulent révoquer en doute les affirmations de l'idéalisme. » *Ibid.*, p. 141-143.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 168-171.

¹²¹ PARMENTIER Bérengère, *op. cit.*, p. 14-15.

¹²² LAFOND Jean (éd.), *Moralistes du XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. XXV.

¹²³ BURY Emmanuel, *art. cit.*, p. 58-59.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 175.

¹²⁵ BÉNICHOU Paul, *op. cit.*, p. 174.

¹²⁶ VIALA Alain, *La France galante*, Paris, PUF, 2008, p. 194.

toujours prêt à en découdre pour les assouvir, coûte que coûte, le moraliste a donné un nom : l'amour-propre¹²⁷. « La connaissance de soi, entendue comme la connaissance d'un moi qui est la victime de cet amour de soi permanent, et toujours excessif, qu'on appelle l'amour-propre, est nécessairement ici la condition première de toute morale¹²⁸. » Ainsi le fond de toute morale se découvre insensiblement, fond qu'il faut connaître et reconnaître pour se connaître soi-même en tant qu'appartenant à l'espèce humaine, mais pour aussi reconnaître qu'il s'agit là d'un lieu d'existence incompressible et inaccessible, tant à la volonté qu'à l'action. Tout au plus pouvons-nous l'observer et l'étudier, de loin, passablement amusé ou exalté pour certains, ou bien profondément inquiet ou angoissé pour d'autres. Dans tous les cas, nous devons l'accepter. Tout le travail du moraliste, par « une tranquille et empirique analyse de l'homme¹²⁹ » consiste en cette « affirmation paradoxale et inconditionnelle de ce qui est¹³⁰ » et, enfin, consiste à s'y assimiler¹³¹. Car il est dit que le « réel » *tel qu'il a été observé* EST le « réel » *tel qu'il est*. Est-il besoin d'ajouter que puisqu'il est tel, c'est tel qu'il doit être ? Le syllogisme est enthymème. On laisse le soin à chacun d'y suppléer.

L'attitude réflexive et critique du moraliste se caractérise par ces deux directions. D'une part, une critique d'un discours philosophique qu'on présente comme dogmatique, pétri de certitudes et justement privé d'esprit critique en ce qu'il ne prête pas suffisamment attention à la réalité des faits. Ce dogmatisme, dit-on, rejaillit inmanquablement sur la forme même du discours qu'on emploie pour s'exprimer. Tout y serait explicite, clairement articulé et formulé, car, dogmatisme oblige, aucun doute ne doit subsister. A l'opposé, le moraliste prendra soin de présenter un discours discontinu, voire éclaté, s'interdisant ainsi par cette discontinuité, à lui-même ainsi qu'au lecteur, d'accéder à aucun espoir de vérité unifiée, totalisante, englobante et sécurisante, même si cela peut être parfois à son corps défendant. D'autre part, le moraliste porterait une critique à l'encontre de toute velléité humaine qui oserait pour se conduire dans l'existence élever le regard au-dessus de la ligne d'horizon des faits, cette ligne devenant parfois une chape qui ne laisse plus guère le loisir à l'homme de se mouvoir par lui-même. Tout au plus peut-il en être ému, pouvant alterner entre le rire ou les larmes, en passant par toutes les gammes des émotions que suscite un branle de l'imagination. Mais, on le voit, cette attitude critique et réflexive double qui caractériserait le travail du moraliste, dans quelque direction qu'elle aille, ne concourt finalement qu'à faire apparaître dans sa plus pure clarté et son éclatante primauté le fait – et tout ce qui contribue à sa mise en lumière. Le « fait » se voit ainsi entouré d'une aura et d'un halo d'attentions sans égal, quasi mystique. Il devient le « fait tout-puissant », en face duquel le plus raisonnable est de se courber.

La société telle qu'elle est à chaque époque, est un fait tellement écrasant, qu'il est difficile de réaliser contre elle un équilibre supérieur au sien. En un sens, l'homme le mieux équilibré est celui qui a pris place lui-même avec le moins de souffrance dans l'agencement, si barbare qu'il soit, de la société existante. L'emprise d'un système social est si forte qu'il faut qu'il ait cessé d'être pour devenir l'objet d'une condamnation tranquille¹³².

¹²⁷ STIKER-METRAL Charles-Olivier, *Narcisse contrarié : l'amour-propre dans le discours moral en France (1650-1715)*, Paris, Champion, 2007.

¹²⁸ LAFOND Jean, *Moralistes du XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. XIV.

¹²⁹ FRIEDRICH Hugo, *Montaigne*, *op. cit.*, p. 34.

¹³⁰ STATIUS Pierre, *Le réel et la joie : essai sur l'œuvre de Montaigne*, Paris, Kimé, 1997, p. 20.

¹³¹ « Le rapport au monde tel que l'inaugure Montaigne à partir du lieu de loisir et de lecture dont il a fait son refuge, est celui que les anciens nommaient *theoria*, *vie théorétique*, c'est-à-dire compréhension contemplative du monde offert au regard. [...] Une fois saisie par le regard contemplatif (par la *theoria*), la vérité ne peut être ensuite que réitérée, semblable à elle-même, assurant ainsi l'identité et la stabilité du sujet qui en a pris possession. La continuité interne prend sa source dans la fidélité au modèle externe. » STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982, p. 27-29.

¹³² BÉNICHOU Paul, *op. cit.*, p. 350.

On reconnaîtra aussi positivement toutes les tentatives morales qui associeront l'acceptation du fait tout-puissant et la volonté, néanmoins, de jouir des plaisirs de la vie. « Si le mot de naturalisme convient à cette philosophie, c'est parce qu'il exprime un effacement de la prétention humaine devant le *fait* tout-puissant. Toute la morale de Molière consiste à savoir s'incliner devant un certain nombre de faits¹³³. » Une porte s'ouvre : la morale mondaine, la civilité. « Une nouvelle morale voit le jour, qui est un art de paraître en société ; et cette morale nouvelle est aussitôt pourvue d'une valeur sociale considérable, puisqu'elle est le support d'une nouvelle structuration de la société française¹³⁴. » Or, cette morale nouvelle, qui semble vouloir oublier qu'elle comporte, comme toute morale, un lot de délibérations, de choix et d'action, mais aussi d'injonctions et de normes disciplinaires auxquelles il faudra s'assimiler¹³⁵, on le sait, n'est pas sans part d'ombre. Sous le masque chatoyant de ces paraitres qui ne cherchent qu'à plaire ou à séduire, se cachent les sinuosités des intentions et les ressorts incalculables de l'intérêt¹³⁶. Derrière un Castiglione, un Della Casa ou un Faret, il y a Machiavel, Cardan et Gracian qui veillent. Mais peu importe, car tout se tient. Après avoir méthodiquement vu et relevé tout ce qui pouvait apparaître, sous le regard acéré de l'observation des phénomènes humains, il faut soi-même paraître et être vu, tout en veillant scrupuleusement pourtant à celer ses intentions aux yeux des autres et à déceler celles des autres par une scrutation attentive de leurs moindres faits et gestes. Voir et être vu¹³⁷ deviennent ainsi les deux opérations les plus incontournables de la conduite de l'homme au XVII^e siècle dont le seul souci apparent est de plaire¹³⁸ ou de séduire afin de mieux conduire – les autres –, bien malgré soi ou en toute lucidité, mais toujours à des fins personnelles, ou du moins en vue de nourrir en secret son « narcisse contrarié ». Spectacle dont le moraliste est l'un des plus sûrs taxinomistes, mais surtout qu'il découvre à la faveur des *mêmes opérations* : voir d'abord, analyser, déceler, classer, transcrire et faire paraître, pour soi-même exister, c'est-à-dire être vu. « Le moraliste propose une authentique sémiologie de la société, dont il cherche constamment à “expliquer la nature”. Son monde est un théâtre dont il est le “Spectateur” par excellence. L’“optique théâtrale” élargit la scène à l'infini. L'œil cherche à embrasser, à comprendre la société tout entière¹³⁹. » Mais derrière cette

¹³³ *Ibid.*, p. 355-356.

¹³⁴ PARMENTIER Bérangère, *op. cit.*, p. 192. Cf. CRAVERI Benedetta, *L'âge de la conversation*, trad. E. Deschamps-Pria, Paris, Gallimard, 2005 ; VIALA Alain, *La France galante*, *op. cit.* ; MONTANDON Alain (dir.), *Etiquette et politesse*, Clermont-Ferrand, Association des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines, 1992 ; *ID.* (dir.), *Convivialité et politesse. Du gigot, des mots et autres savoir-vivre*, *ibid.*, 1993 ; *ID.* (dir.), *Les espaces de la civilité*, Paris, Éditions Interuniversitaires, 1996 ; BURY Emmanuel, *Littérature et politesse. L'invention de l'honnête homme 1580-1750*, Paris, PUF, 1996 ; LOSFELD Christophe, *Politesse, morale et construction sociale. Pour une histoire des traités de comportements (1670-1788)*, Paris, Éditions Champion, 2011.

¹³⁵ ELIAS Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973 ; *ID.*, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975 ; *ID.*, *La société de cour*, Paris, Flammarion, 1985 (Champs essais) ; FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

¹³⁶ « Le monde des honnêtes gens est donc, ici, celui des personnes qui participent de codes communs, en connaissent et en reconnaissent parfaitement la dimension conventionnelle, ce qui, certes, rend impossible la duperie, mais permet également l'élaboration d'un jeu complexe de masques qui n'en sont pas pour ceux qui savent que ce sont des masques. [...] Le problème est que, dans le cas de la Cour, il s'agit foncièrement d'une situation de compromis : en effet, cette harmonie à cause de l'interférence avec la tradition, caractéristique de la société aulique, de la prudence, n'y est souvent que de surface. Dès lors, la représentation de rapports innocents ne sert plus à voiler, voire à émonder l'égoïsme des individus, mais elle est au simple service de ce dernier. Tandis que le discours sur la politesse rejetait la flatterie tout en érigeant la sincérité en idéal, le discours pragmatique du courtisan renverse ces valeurs pour faire du monde aulique un théâtre de la fourberie. » LOSFELD Christophe, *op. cit.*, p. 26-27.

¹³⁷ CORNET Cédric, « Voir l'artifice. Les charmes d'une société scopique ou la critique optique de La Bruyère », dans SCHNYDER Peter et TOUDOIRE-SURLAPIERRE Frédéric (dir.), *Voir & être vu. Réflexions sur le champ scopique dans la littérature et la culture européennes*, Paris, L'Improviste, 2011, p. 103-117.

¹³⁸ « [S]i limitée qu'elle soit, la société du *Misanthrope* a valeur exemplaire parce que s'y manifeste au suprême degré l'effort pour réaliser la condition sociable de l'homme. Cet effort, selon les contemporains de Molière, se fondait sur l'obéissance à une loi qui exprime l'une des aspirations les plus profondes du siècle, celle de plaire, et sur la pratique de l'art de plaire. » MESNARD Jean, « *Le Misanthrope* : mise en question de l'art de plaire », dans *La culture au XVII^e siècle. Enquêtes et synthèses*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 527.

¹³⁹ DOTOLI Giovanni, *art. cit.*, p. 69.

volonté de savoir, on reconnaîtra les véritables fins éthiques de cette ancêtre de la sémiologie : la caractérologie. « [L]e caractère en tant que genre littéraire apparaît comme la formulation la plus exacte de cette anthropologie qui distribue les hommes selon des classes. La caractérologie offre ainsi une grille de lecture de la diversité humaine, qui, si elle permet d'accéder à une connaissance de soi-même, se révèle surtout utile pour la conduite de la vie et la réussite dans le monde, visée essentielle de la littérature profane. [...] Les recueils de caractères apparaissent ainsi comme un élément essentiel de l'«art de la prudence» (Gracian). Le monde se présente comme un système de signes, que doit savoir lire celui qui veut y réussir¹⁴⁰. » Ainsi, après avoir foulé aux pieds toute prétention « morale », en prenant soin de présenter celle-ci comme un amas de préceptes antiques, de dogmes et de certitudes plus affirmées que vérifiées par l'expérience, et surtout parce qu'elle entendait régir la conduite de l'existence, on reconnaît néanmoins qu'il existe chez le moraliste la promotion d'une certaine éthique qui vise à la « réussite » ... sociale. De l'observation à l'action, en passant par l'analyse et l'écriture, certes, mais surtout écriture de soi, par un texte ou par des gestes, une mine, un extérieur, bref, un rapport à l'autre, tout se maintient sous le déploiement des mêmes opérations qui, peu ou prou, se rapportent à l'activité sémiologique. Opérations, enfin, que le critique lui-même aura à cœur de voir et faire apparaître afin de les faire voir et les faire paraître, à nouveau.

¹⁴⁰ GUION Béatrice, « De l'anthropologie des moralistes classiques », *Les Moralistes. Nouvelles tendances de la recherche*, XVII^e Siècle, *op. cit.*, p. 75-88.

3. LE TEXTE DES *CARACTÈRES*, LA BRUYÈRE ET LA CRITIQUE

3.1. « ... quelques éléments susceptibles d'orienter avec profit les recherches » (R. Jasinski)

C'est dans le cadre de cette vision du moraliste que s'intègre la plupart des études faites sur les *Caractères*. À ceci près que l'œuvre n'est pas, semble-t-il, aussi maniable qu'on aurait pu le penser. R. Jasinski indique que la Bruyère prendrait position au sein d'un débat qui oppose, d'un côté, des auteurs « plus spécifiquement philosophes [qui] prétendaient affermir les fondements mêmes de la morale, et considéraient comme secondaire l'observation de la réalité concrète », et, de l'autre, des auteurs « plus psychologues ou satiriques [qui] dédaignaient la théorie, à leurs yeux inefficace et rebattue, pour n'envisager que les applications pratiques. » Bien que la Bruyère, selon le critique, semble hésiter dans son *Discours sur Théophraste*, « il en vient néanmoins au vrai débat et formule les arguments essentiels, inclinant vers un empirisme¹⁴¹ ». La Bruyère empiriste donc. Mais la justification apparaît moins aisée que prévue. On s'attendrait en effet qu'on nous décrive par le menu cette méthode empirique sur la base de laquelle le moraliste aurait composé son œuvre. Or, le propos entend d'abord rendre compte des sources littéraires dont la Bruyère se serait inspiré. On note que le propos n'est pas tendre à l'égard de l'artiste. Le critique, à l'appui de longues comparaisons avec les « devanciers » du moraliste, insiste pour ne voir en son travail qu'une bien maigre originalité. « Travaillant toujours de seconde main, il s'est borné à un assemblage superficiel, souvent très littéral » (p. 46). Tel devancier « pousse beaucoup plus loin ses observations. [...] À côté d'une telle peinture, singulièrement plus complète et plus juste, la réflexion de La Bruyère apparaît sommaire et un peu facile. » (p. 69-70) Ce dernier « offre des vues fragmentaires, plus tendancieuses. Il n'apporte pas d'arguments nouveaux : il se distingue par son pessimisme plus désenchanté, sa sourde colère. » (p. 74) Tel autre aura des définitions beaucoup plus précises et plus riches (p. 76). Il se fait, en outre, « le soutien de la politique royale. [...] Là encore, il reste un peu l'homme du passé ». Et lorsqu'il se mêle de ressasser les principes moraux éculés, le critique explose : « Nul sujet plus rebattu des moralistes et des sermonnaires que le luxe et la mode » ! (p. 85) « L'ingéniosité de La Bruyère s'exerce parfois sur les données les plus rebattues. » (p. 99). La critique est sévère, mais le critère de sélection et de validation des énoncés n'en est pas moins très clair : l'originalité. Un écrivain n'écrit et ne se fait publier que pour être original. Non pas simplement grâce à une matière neuve ou une manière neuve, mais par les deux à la fois. Le critère est efficace pour invalider « les principes physiques et moraux rebattus » sur lesquels le texte des *Caractères* dit devoir s'appuyer. Mais l'essentiel n'est pas là. Ce qui se fait jour déjà, au détour de cette critique d'apparence littéraire, c'est la psyché de l'auteur. On le pose comme pessimiste, désenchanté, colère, blessé, amer. La réflexion suivante est citée : « Le sage guérit de l'ambition par l'ambition même », [II, 43 (IV)]. Le critique y voit la formulation de ses sentiments les plus intimes.

Effort de rassèrenement après les rancœurs et les colères mal refoulées ? Sans doute [...]. Les courtisans l'ont déçu, blessé de mille manières. [Le critique fait ici référence à la réflexion VIII, 101 : « Un esprit sain trouve à la Cour le goût de la solitude et de la retraite. »] Effort désenchanté pour chasser les dernières tentations ? Sans doute encore. Bien plus, les observations *a priori* les plus spontanées ne font souvent que retrouver et confirmer des souvenirs livresques. (p. 98)

¹⁴¹ JASINSKI René, *Deux accès à La Bruyère*, Paris, Minard, 1971, p. 28-30.

Mais alors se demande-t-on son ouvrage est-il le fruit d'une observation empirique rigoureuse ou simplement l'œuvre d'un plagiaire, parfois ingénieux, parfois maladroit ? On voit bien que l'hypothèse d'un empirisme chez la Bruyère semble fort difficile à traiter. D'autant plus qu'il y a cet autre point à vider, celui de son opposition flagrante et déclarée vis-à-vis des « modernes » qui défendaient quant à eux une conception du métier d'écrivain, une vision de la science en faveur de l'empirisme justement. Le moraliste, on le sait, ne leur manifeste que dédain. Il s'agit de répondre.

Or cette « science », qu'il [la Bruyère] juge vaine et aride, allait aussi beaucoup plus loin. Elle participait avec hardiesse croissante à la bataille des idées. La montée de l'esprit critique, le passage du « libertinage érudit » à l'offensive beaucoup plus militante des « rationaux », plus généralement l'évolution du rationalisme vers l'empirisme, faisant ressortir la nécessité de la recherche patiente : celle qui collige les faits, accumule les menues vérités contrôlées, substitue, comme le souligne Fontenelle, à l'esprit de système « l'esprit des sciences » issu de « cette nouvelle méthode de raisonner » que Descartes a amenée, et qui est « beaucoup plus estimable que sa philosophie même ».

Cependant, c'est précisément vis-à-vis de cette évolution du rationalisme vers l'empirisme et de la méthode qu'elle implique que la Bruyère manifeste une position de retrait. Que faire ? La Bruyère empiriste ou non ? Il faut trancher : « Ne craignons pas de constater ici le conservatisme de La Bruyère » (p. 138-139). La Bruyère empiriste ? Pas si simple. Il n'en demeure pas moins qu'un régime de lecture est instauré. Le critère d'originalité posé en vue de valider la qualité littéraire de tel ou tel développement du moraliste configure en retour une psyché de l'écrivain qui est avant toute chose soucieux de son succès, de plaire au public et par-là de se faire une place visible au cœur de la république des lettres. Ce désir de succès sera mâtiné chez la Bruyère de l'amertume qui semble maintenant définitivement établie et qui provient justement du fait de ne pas avoir été reconnu à son juste mérite jusqu'à la publication de ses *Caractères*. De là sa « blessure secrète », de là ses rancœurs et ses pointes agressives, fielleuses et vengeresses, qui, malgré son incontestable et durable succès, ne le quitteront pas. Tout cela est par trop profondément inscrit dans sa psyché. Lors de la lecture cursive que le critique proposera des quatre premiers chapitres de l'ouvrage, il pourra ainsi écarter ce qui revient à cette humeur souvent incontrôlée et ce qui confirme son sens néanmoins précis de l'observation et de la description de la réalité concrète de l'homme. Toutefois, le malaise subsiste. On veut insister sur la participation du moraliste à « l'évolution vers l'empirisme des "rationaux" », mais il faudra lui reconnaître « une sensibilité inquiète » et « un relatif durcissement contre les idées nouvelles. » On résout la difficulté de sa sensibilité en voyant chez lui tout d'abord un « prélude au romantisme du XVIII^e siècle », et celle de sa rétivité aux idées nouvelles, en y voyant l'indice de « fluctuations ». Il est en proie à des « luttes » personnelles. D'où ses contradictions.

3.2. « ... cette modernité qui commence avec la Bruyère... » (R. Barthes)

Ce malaise sera balayé d'un revers de main par R. Barthes qui, quant à lui, est bien loin de vouloir s'embarrasser de considérations psychologiques. Sa méthode, on la connaît, c'est la sémiologie. Il l'assume. Il est de ceux qui acceptent l'ancrage historique et le parti-pris de leur méthode. Il récuse fièrement cette critique littéraire de filiation lansonienne, critique à la psychologie « datée », et qui consiste « essentiellement en une sorte de déterminisme analogique, selon lequel les détails d'une œuvre doivent *ressembler* aux détails d'une vie¹⁴² ». Le sémiologue avait déjà ailleurs rigoureusement

¹⁴² BARTHES Roland, « Qu'est-ce que la critique ? », dans *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1964 p. 253-254.

critiqué ce qu'il appelait la « critique d'auteur » qui, à ses yeux, juge d'une œuvre, bien plutôt qu'elle l'analyse, en fonction « de l'idée préconçue qu'on se fait de la psychologie ou du monde. La critique d'auteur, continue-t-il, est en somme une sémiologie qui n'ose pas dire son nom. Si elle l'osait, elle connaîtrait au moins ses limites, afficherait ses choix¹⁴³ ». Qu'on se le tienne pour dit. En 1963, R. Barthes signe la préface d'une édition des *Caractères* dont les propos seront le principal fer de lance d'un renouveau dans la critique les concernant. C'est l'occasion pour lui de prendre à nouveau fermement position en recourant très ostensiblement à sa méthode de prédilection. A lire d'ailleurs son commentaire, on a vite l'impression qu'il ne semble vouloir ouvrir l'ouvrage que pour y reconnaître l'ensemble des postulats et des procédés qui ressortissent à la méthode sémiologique. Un postulat fondamental, implicite, mais d'autant plus prégnant et astreignant qu'il est sous-entendu : la détermination de la « réalité » que la Bruyère voulait décrire. Cette réalité est politique (au sens sociologique du terme). Le moraliste est « le peintre déclaré d'une société ». Sa démarche se situe entre le « sociologue » et le « moraliste » parce que, d'un côté, « il renvoie sans cesse à une société réelle, saisie dans ses personnes et ses événements », mais, de l'autre, « il ne vit cette société que sous sa substance morale ». En revanche, ce qui sera clairement identifié et qui se placera en guise de deuxième postulat fondamental, immédiatement associé au premier, ce sont les modes d'accès à la connaissance de ce réel qui auraient été utilisés par la Bruyère : la découpe, la distribution, la classification.

Et d'abord, qu'est-ce que le monde, pour quelqu'un qui parle ? un champ d'abord informe d'objets, d'êtres, de *phénomènes*, qu'il faut organiser, c'est-à-dire : découper et distribuer. La Bruyère ne manque pas à cette obligation ; il découpe la société où il vit en grandes régions, entre lesquelles il va répartir ses « caractères » (ce sont, en gros, les chapitres de son livre). Ces régions, ou ces classes, ne sont pas d'objet homogène, elles correspondent, si l'on veut, à des sciences différentes (et cela est naturel, puisque *toute science est elle-même découpage du monde*) ; il y a d'abord deux classes sociologiques [...] ; puis une classe anthropologique [...] ; une classe politique [...], des classes psychologiques [...] et des classes ethnologiques¹⁴⁴ [...].

Le sémiologue n'a plus qu'à déployer sur la surface du texte tout le détail des procédures qui parviennent à établir comment « La Bruyère compose son monde [selon] des classes logiques » : « relation d'appartenance [de chaque individu qui s'identifie à un caractère] à telle ou telle classe » ; distinction des « caractères entre eux à l'intérieur d'une même classe ; on pratiquera donc d'une classe à l'autre des opérations d'intersection » ; combinaison « d'éléments rares ; l'homme qu'il construit est toujours fait de quelques principes ; l'âge, l'origine, la fortune, la vanité, la passion ; seule varie la formule de composition, le jeu des classes interférentes : un « caractère » est toujours au moins la rencontre de deux constantes. » La Bruyère aurait ainsi passé son temps à noter le réel pour nous présenter un monde « épuisé par quelques grandes classes d'individus », un monde « fait d'une juxtaposition d'isolats, imperméables les uns aux autres » dont la caractéristique majeure est la « clôture ». Il s'agit pour le moraliste de chercher un trait qui les définisse chacun et tous à la fois, un peu comme dans tout système signifiant où chaque élément n'acquiert identité que par la somme des différences qui le distingue de tout autre élément du système. « [T]oute description d'un caractère coïncide alors avec le sentiment d'une identité, même si cette identité est incertaine ». Surgit alors le terme essentiel qui fonde l'entreprise taxinomique et à laquelle on associe ici irrévocablement celle du moraliste : la « nomination » et son inséparable clôture distinctive. « [L]a nomination est ici fonction étroite de la clôture : le type mondain [...] ne naît pas par abstraction,

¹⁴³ ID., « Histoire ou littérature ? », dans *Sur Racine*, Paris, Seuil, 1963, p. 149-150.

¹⁴⁴ « La Bruyère » dans ID., *Barthes. Textes choisis et présentés par C. Coste*, Paris, Point, 2010, p. 396-419 ; p. 401-402. Nous soulignons.

quintessence d'individus innombrables : c'est une unité immédiate, définie par sa place au milieu d'unités voisines dont la contiguïté en quelque sorte différentielle forme l'*inland* de la mondanité¹⁴⁵ ». Mondanité mise à part, on se croirait plongé dans un manuel théorique de sémiologie. Si le sémiologue pouvait se plaindre de la projection sourde, mais prégnante, d'un certain psychologisme au sein de la « critique d'auteur », on peut en retour ici constater que la projection, non plus psychologique, mais méthodologique tend à envahir littéralement toute la surface du texte des *Caractères*. Tant et si bien qu'on ne le voit quasiment plus. R. Barthes cite très peu.

Cependant, cette projection de nature méthodologique qui se fait sans faux-fuyants est-elle aussi pure de projections psychologiques et d'idées préconçues sur le monde des relations humaines qu'elle prétend l'être ? La réponse ou plutôt l'investigation est difficile. R. Barthes, ayant évacué toute référence ostensible à la psyché de l'auteur pour venir valider son interprétation, préférant se focaliser exclusivement sur la « méthode » – dont les procédures semblent couler de source –, il nous faut en effet redoubler d'attention pour déceler la projection psychologique que, selon nous, il opère néanmoins, et peut-être plus que tout autre. En fait, pour ne pas être ostensible, la projection qu'opère R. Barthes sur la psyché de la Bruyère n'en est pas moins maitresse, fondamentale, souterraine, prégnante, massive. On pourrait même dire qu'un certain type de projection sur la psyché de l'auteur constitue le postulat le plus fondamental de la méthode sémiologique dont R. Barthes se fait ici le promoteur. Expliquons-nous. R. Barthes semble connaître les intentions du moraliste, bien plus d'ailleurs que ce dernier ne les a connues lui-même. Ou plutôt il les détermine. Il les détermine en déterminant, non pas ce que l'auteur a pensé, mais ce qu'il a fait : il a noté les choses du monde social, phénoménal, comportemental, événementiel, etc., pour les (trans)figurer¹⁴⁶ sous la forme d'un discours littéraire. On pourrait dire qu'il détermine les intentions de l'auteur avant même d'ouvrir le livre puisqu'il en va, selon lui, de la définition même de la littérature.

Nous croyons aujourd'hui que la littérature est une technique à la fois plus profonde que celle du style et moins directe que celle de la pensée ; nous croyons qu'elle est à la fois parole et pensée, pensée qui se cherche au niveau des mots, parole qui regarde pensivement en elle-même. Est-ce cela, La Bruyère ? On pourrait dire que *la première condition de la littérature*, c'est, paradoxalement, d'accomplir un langage indirect : nommer en détail les choses afin de ne pas nommer leur sens dernier et tenir cependant sans cesse ce sens menaçant, désigner le monde comme un répertoire de signes dont on ne dit pas ce qu'il signifie. (*Ibid.*, p. 412-413)

Ce que la Bruyère a fait, c'est donc « nommer en détail les choses » et « désigner le monde comme un répertoire de signes ». Cette vision du travail du moraliste ne s'éloigne guère de la volonté d'en faire un empiriste. Au contraire, elle la précise. Que R. Barthes ajoute la suspension du « concept sous le percept » (p. 413) laissant ainsi la possibilité au sens de ne trouver jamais aucune résolution ne change absolument rien. Si le critique propose un mode d'interprétation qui laisse en suspens « le sens final que l'auteur va tirer des choses qu'il manie » (p. 414), il n'en impose pas moins un sens bien précis et déterminé à l'ensemble des gestes et des procédures, soit une méthode qui a présidé à la composition du discours. Cette méthode est très loin d'être sans implications éthiques et politiques. Elle configure, à hauteur d'homme, un rapport au langage qui rejailit immédiatement sur un rapport à la *politeia*. Si l'une des fonctions premières du langage, c'est d'organiser (découper et distribuer) un monde qui se compose « d'objets, d'êtres, de

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 401-409.

¹⁴⁶ Ou les déformer. *ID.*, « Histoire ou littérature ? », *op. cit.*, p. 154.

phénomènes », en les nommant en détail et en les désignant comme un répertoire de signes, cela dénote tout de même lourdement avec les très nombreuses réflexions contenues dans les *Caractères* qui invitent le lecteur à bien plutôt se détacher des choses du monde. Reprenons la réflexion 133 (I) au chapitre « De l'homme »

Les hommes en un même jour ouvrent leur âme à de petites joies, et se laissent dominer par de petits chagrins ; rien n'est plus inégal et moins suivi, que ce qui se passe en si peu de temps dans leur cœur et dans leur esprit. Le remède à ce mal est de n'estimer les choses du monde précisément que ce qu'elles valent.

Il n'est pas à dire que, dans la logique de pensée sur laquelle s'appuie la composition de ce passage, il ne faille accorder la moindre attention aux choses du monde qui s'offre à la perception sensible (tous sens confondus). Ces choses ont toutes une certaine valeur. Mais cette valeur est subordonnée à une attention portée à l'égard d'une intériorité que l'agent, s'il souhaite du moins tendre vers quelque repos, peut s'appliquer à rendre « égale ». Ce n'est donc pas le monde extérieur qu'il faut d'abord ordonner, mais les mouvements de son âme en vue d'atteindre à une certaine tranquillité d'esprit. Pour ensuite, éventuellement, se jeter dans les affaires du monde. C'est la constitution d'une certaine épaisseur spirituelle comme médiation entre l'agent et son rapport au monde, elle aussi à l'initiative d'un certain rapport au langage, que R. Barthes oblitère complètement en faisant du langage ce par quoi, *d'abord*, l'on se tourne vers les choses du monde. Par conséquent, la question que nous nous posons en face du commentaire de H. Taine, resurgit ici de la même manière. Que faire de ces nombreuses réflexions qui parsèment les *Caractères* et qui ont pour fonction de dissuader le lecteur d'accorder une attention excessive aux choses du monde et à l'exhorter au contraire à développer et préserver un espace de stabilité spirituelle dont il pourra tirer d'innombrables ressources pour se conduire néanmoins en ces choses ? R. Barthes tout d'abord contourne la difficulté, on l'a dit, non pas en disant ce que, selon lui, l'auteur des *Caractères* « consciemment » aurait pu vouloir dire (quel sens donner à telle ou telle réflexion, par exemple), mais en posant ce que ce même auteur, « très consciemment », a voulu faire. Mais cette conscience d'auteur, lucide dans ses procédures, le sera beaucoup moins dans ses intentions. Le critique dissocie nettement chez le moraliste un *vouloir-faire procédural* d'un *vouloir-dire* qui, quant à lui, se voit empêtré dans un esprit du temps. Ce qui tend à la reconfiguration d'une intelligence auctoriale assez étrange, ambivalente. Selon lui, la Bruyère, dans le détail de son geste d'écriture, sait très bien ce qu'il fait, mais il n'en perçoit pas les implications. Et surtout, il pense encore naïvement que la littérature a pour fonction d'instruire, ce qui ne concorde absolument pas avec la « méthode » qu'il emploie.

Il semble que La Bruyère ait *très consciemment* [nous soulignons] mené une certaine réflexion sur l'être de cette parole singulière que nous appelons aujourd'hui littérature et qu'il nommait lui-même, sous une expression plus substantielle que conceptuelle, les *ouvrages de l'esprit*¹⁴⁷ [c'est l'auteur qui souligne].

On voit ici que l'endroit où le critique projette sur l'auteur un haut niveau de conscience, c'est-à-dire d'intelligence, de recul critique et réflexif, et de motivation, c'est sur un point particulièrement important pour lui : la fonction de la littérature, fonction qu'il a définie plus haut par un ensemble de procédés précis – découper le visible, le distribuer, nommer en détail les choses, désigner le monde comme un répertoire de signes, classer, organiser, etc. Cependant, s'il reconnaît chez la Bruyère cette attitude réflexive « très consciente » sur l'être même de la littérature (prédéfinie par ses soins), il reconnaîtra immédiatement sa dépendance à des convictions datées, désuètes et

¹⁴⁷ « La Bruyère », *art. cit.*, p. 417.

désormais sans valeur aucune, et vis-à-vis desquelles le moraliste, aux yeux du critique, ne semble pas être en mesure d'adopter une intelligence réflexive et critique de même qualité. Son propos glisse rapidement sur la « prétendue » volonté d'instruire que le texte des *Caractères* manifeste. Il faut donc redoubler d'attention, car pour rapide qu'il soit, il n'en est pas moins hautement déterminant. L'extrait ci-dessous suit immédiatement l'extrait précédemment cité :

... : outre sa préface qui est une définition de son entreprise *au niveau du discours*, il consacre au livre tout un chapitre de son œuvre, et ce chapitre est le premier, **comme si toute réflexion sur l'homme devait d'abord fonder en principe la parole qui la porte. On ne pouvait certes alors imaginer qu'écrire fût un verbe intransitif, dépourvu de justification morale** : La Bruyère écrit donc pour instruire. [*Ibid.*]

Comme on le voit, c'est très court. Mais cela n'en permet pas moins au critique d'évacuer tout contenu propositionnel qui tendrait à prétendre qu'une parole peut instruire. Déployons notre propos en plusieurs temps. En effet, le langage de R. Barthes est d'une redoutable intelligence. Il convient donc de lui rendre justice en le dépliant jusque dans ses moindres ressorts.

I. Le terme utilisé par R. Barthes est ici très précis. Il parle de l'« intransitivité » que la Bruyère et toute son époque n'auraient pas accordée, un peu naïvement, à l'acte d'écrire et, au-delà, à toute parole, pour la croire dotée au contraire d'un pouvoir de « transitivité » ou de « justification morale ». Or, ce pouvoir de transitivité conféré à la parole est mis à distance par un renvoi à une croyance non seulement erronée « comme si toute réflexion sur l'homme devait d'abord... », mais aussi datée : « On ne pouvait certes alors imaginer que... ». Ce qui tend à percevoir l'intelligence du moraliste comme suffisamment étroite pour ne pas être en mesure de s'élever au-delà des mœurs et des manières de penser de son époque, comme si d'ailleurs toute intelligence et toute forme de pensée devait en procéder. Mais, on le sait et l'on va y revenir, il s'agit là d'un des postulats les plus enracinés de la méthode sémiologique. Cela dit, il faut revenir sur le sens particulier que R. Barthes attribue à la « transitivité ». Car il associe étroitement ce sens à la conception que, selon lui, on pouvait se faire à cette époque à la fois de la littérature et de l'instruction dont on la pensait être l'instrument, conception dont la Bruyère, malgré lui ou plutôt malgré son intelligence méthodologique, serait tributaire. Derrière ce sens se cache une vision de ce que pouvait être, selon Barthes, la « morale » pour l'homme classique, vision qui sert surtout de repoussoir à la méthode sémiologique afin de se mettre elle-même en lumière jusqu'à devenir le véhicule promotionnel de postulats anthropologiques à valeur éthique et politique.

Écrire transitivement¹⁴⁸, c'est vouloir, par ses discours, renvoyer à une réalité référentielle (psychologique ou historique). Cette manière d'écrire et de penser la littérature serait contemporaine de l'avènement du rationalisme moderne et se placerait sous ce que le critique appelle l'« idéologie totalitaire du référent¹⁴⁹ ». Voici donc comment, et de manière très fine, sinon très sinueuse, R. Barthes parvient à évacuer l'intention morale véhiculée par les *Caractères*. Tout d'abord, 1) il s'agit pour lui de marquer la conscience de l'auteur d'une habitude mentale selon laquelle écrire, c'est nécessairement renvoyer à une réalité référentielle¹⁵⁰, et rien d'autre. Dans cette perspective, la valeur d'instruction que recouvrirait la littérature morale ne peut procéder que par

¹⁴⁸ R. Barthes a donné une conférence en 1968 intitulée : « Écrire, verbe intransitif ? », dans *Le bruissement*, *op. cit.*, p. 21-36, conférence à laquelle nous nous référerons pour les propos qui suivent.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁵⁰ Ce à quoi on tend à réduire « l'art classique » : « L'art classique est l'art de la représentation : la première qualité d'une œuvre est d'atteindre à la "vérité" de l'objet représenté, que cet objet soit pensée ou chose. » LAFOND Jean, dans BRODY Jules, *Du style à la pensée*, *op. cit.*, p. 9.

« justification ». Celle-ci consiste à instruire le lecteur du bon « ordre » dans lequel devrait se trouver la réalité à laquelle par ailleurs on se réfère et qu'on désigne. L'auteur qui souhaite instruire par ses écrits s'appliquerait donc de cette manière à désigner une double réalité en soi antagoniste. D'une part la réalité du monde, telle qu'elle est, de l'autre cette même réalité, telle qu'elle devrait être. On comprend dès lors le ton légèrement moqueur, voire condescendant du sémiologue. Car il peut paraître profondément naïf de croire que par la seule désignation d'une réalité référentielle – imaginée ou effective –, cela puisse avoir un quelconque impact sur l'être agissant que constitue le lecteur. Ce dernier pourra s'en émouvoir, certes, mais de-là à en conditionner son agir, cela paraît nettement improbable, sinon infiniment problématique. Cette naïveté, R. Barthes n'hésite pourtant pas à la plaquer sur la psyché de l'auteur et, par-delà, sur celle de tous les auteurs classiques « rationalistes ». Ensuite, 2) à cette naïveté s'oppose, l'œil lucide du moderne qui, quant à lui, a bien vu, grâce aux embardées de Mallarmé et de la linguistique, le pouvoir intransitif de la parole. Bien que sur ce point, le sémiologue ne laisse pas d'être profondément ambigu, puisqu'il admettra finalement qu'« aucun écrivain, à quelque temps qu'il appartienne, ne peut ignorer qu'il écrit toujours quelque chose¹⁵¹ », c'est-à-dire qu'il écrit de manière transitive. A la suite de quoi, il préférera utiliser le terme de « diathèse » où il pourra réintroduire la fonction « transitive » de toute parole, mais en la laissant à sa juste place. Selon Barthes, si par les discours, on parle toujours de quelque chose, il n'y a pas à voir là le principal du geste scripturaire. L'important n'est pas le référentiel, mais l'opérationnel. La diathèse donc. Le langage n'a plus fonction de nous transmettre une vérité de contenu sur le monde, comme le croyait naïvement la Bruyère, mais d'être le foyer d'opérations par lequel on peut se mettre directement en contact avec le monde. Il ne désigne pas les choses, il configure le regard. Par conséquent 3) la parole, telle que pensait pouvoir la produire la Bruyère, tout imbu d'idées fausses sur elle et ses vertus soi-disant « transitives » – croire qu'en désignant les choses et leur sens on est capable de changer les hommes –, cette parole se voit par-là lestée d'un nombre considérable de propositions qui en témoignent et que l'on pourra aisément écarter lors de l'analyse. En revanche, tout ce qui chez lui renvoie à cette intelligence procédurale qui tend à configurer le regard afin de se rapporter aux choses du monde sans pour autant vouloir en désigner le sens ultime, l'on pourra le mettre en valeur. D'autant plus que, une fois délesté de sa charge transitive et morale, le discours de la Bruyère prend toute sa valeur opérationnelle. Il est celui qui, lorsqu'il incline à se tourner vers les choses du monde, découpe, redistribue, organise et surtout nomme et désigne, mais en revanche il ne va pas jusqu'à dire ce que ces choses sont. Il devient un pur foyer d'opérations, l'instrument d'une perspective efficiente. Il ne montre pas, il donne à voir, redonnant à l'action de voir toute la finesse et la précision d'une méthode. La technique de la Bruyère consiste, selon R. Barthes,

à mettre en acte, et tend toujours à masquer le concept sous le percept [...] ; toute vérité commence ainsi comme une énigme, celle qui sépare la chose de sa signification, l'art de La Bruyère [...] consiste à établir la plus grande distance possible entre l'évidence des objets et des événements par laquelle l'auteur inaugure la plupart de ses notations et l'idée qui, en définitive, semble rétroactivement les choisir, les arranger, les mouvoir. La plupart des *Caractères* sont ainsi construits comme une équation sémantique : au concret, la fonction du signifiant ; à l'abstrait, celle du signifié ; et de l'un à l'autre un suspens, car *l'on ne sait jamais à l'avance le sens final que l'auteur va tirer des choses qu'il manie*¹⁵².

Nous sommes, quant à nous, personnellement, infiniment sensible à cette perception du phénomène littéraire et à cette attitude critique, surtout quant à sa dimension politique. Cette

¹⁵¹ ID., *Le bruissement...*, op. cit., p. 28.

¹⁵² « La Bruyère », art. cit., p. 413-414. C'est l'auteur qui souligne.

attitude conçoit un rapport à l'œuvre qui interdit d'arrêter définitivement le sens d'un texte. Elle permet de mettre à distance cette espèce de critique littéraire qui tait ses « partis pris » et ses « postulats philosophiques », et qui les couvre « du drapé moral de la rigueur et de l'objectivité¹⁵³ ». Ce faisant, pensons-nous encore dans la foulée de R. Barthes, un discours d'apparence critique et scientifique ne s'applique finalement qu'à reconnaître l'idéologie du pouvoir institutionnel de laquelle en outre il procède. Nous sommes d'autant plus sensible et convaincu par cette attitude critique courageuse adoptée par R. Barthes à l'égard de l'idéologie de l'institution par sa mise en respect¹⁵⁴ qu'elle le conduit à proposer une hypothèse de lecture, concernant les *Caractères*, décisive, sinon infiniment ouverte et suggestive. Cette perception de la littérature qui aurait pour fonction de nommer les choses sans en donner le sens dernier va faire de la Bruyère un artisan de l'énigme. Au lecteur d'y trouver son compte. En retour, cette perception de l'œuvre en laquelle le critique creuse un espace entre sa surface signifiante et les idées qui se trameraient en deçà, pour autant qu'il y en ait de fixes et de stables, sans jamais laisser supposer qu'on puisse réunir ou superposer ces deux plans définitivement, lui permet de déjouer les velléités infuses qui tentent d'instaurer une idéologie sous-jacente à l'œuvre, tel un régime de vérité qui viendrait par en-deçà en déterminer le sens. Concernant les *Caractères*, à partir de ce nouveau regard posé par R. Barthes, ce n'est même pas l'œuvre qui pose question. C'est l'infinité des réflexions et des remarques qui à chaque fois pose une question au lecteur en se proposant comme une énigme à résoudre. Cette hypothèse a inspiré de nombreuses lectures ultérieures et nous ne manquerons pas, à notre tour, de nous en inspirer.

II. Toutefois, il demeure dans cette lecture des *Caractères* une perception assez réduite, voire totalement inexistante de la méthode par laquelle le philosophe compose ses discours en vue de proposer à ses destinataires un ensemble de moyens qui leur permettront de se transformer en tant qu'êtres de conduite. La philosophie, depuis Socrate et probablement depuis le *Phèdre* de Platon, n'est d'ailleurs pas avare d'indications pour la composition de ce type de discours. Aussi faut-il rappeler que les opérations établies et promues par la philosophie traditionnelle ne sont pas celles que promeut le sémiologue. Il y a par ailleurs entre elles une très nette concurrence sur laquelle R. Barthes ne veut pas s'expliquer, bien qu'il témoigne implicitement en certains endroits la conscience de la connaître.

Pendant des siècles, la culture occidentale a conçu la littérature non point – comme on le fait encore aujourd'hui – à travers une pratique des œuvres, des auteurs, des écoles, mais à travers une véritable théorie du langage. Cette théorie avait un nom : la *Rhétorique*, qui a régné en Occident, de Gorgias à la Renaissance, c'est-à-dire pendant près de deux millénaires¹⁵⁵.

Il peut sembler curieux, à la faveur d'une généalogie quelque peu sauvage, de faire remonter la littérature à Gorgias. Mais c'est là peut-être le petit pas de trop qui dévoile l'intention qui pour le coup n'est pas seulement méthodologique, mais qui acquiert maintenant une portée politique. Car historiquement le personnage qui se trouve en face de Gorgias, c'est, non pas un autre sophiste du même acabit, c'est Socrate lui-même, instigateur, s'il en est, d'une autre tradition philosophique,

¹⁵³ « En fait, bien sûr, les postulats philosophiques sont inévitables ; ce ne sont donc pas ses partis pris que l'on peut reprocher au lansonisme, c'est de les taire, de les couvrir du drapé moral de la rigueur et de l'objectivité : l'idéologie est ici glissée, comme une marchandise de contrebande, dans les bagages du scientisme. » BARTHES Roland, « Qu'est-ce que la critique ? », *op. cit.*, p. 254.

¹⁵⁴ « Tant que la critique a eu pour fonction traditionnelle de juger, elle ne pouvait être que conformiste, c'est-à-dire conforme aux intérêts des juges. Cependant, la véritable « critique » des institutions et des langages ne consiste pas à les « juger », mais à les *distinguer*, à les *séparer*, à les *dédoubler*. Pour être subversive, la critique n'a pas besoin de juger, il lui suffit de parler du langage, au lieu de s'en servir. » BARTHES Roland, *Critique et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 14.

¹⁵⁵ « Écrire, verbe intransitif ? », *art. cit.*, p. 21. On retrouve la même reconstitution généalogique dans un autre traité important : « L'ancienne rhétorique », *ID.*, *L'aventure sémiologique*, Paris, Seuil, 1985, p. 85-165.

que la poétique ancienne n'a pas toujours méprisée¹⁵⁶ et pour laquelle la puissance psychagogique de la parole était le réquisit premier de toute constitution de soi. Cette psychagogie particulière dispose d'opérations propres, rigoureusement établies et inlassablement promues. Elle avait pour fonction de constituer des agents politiques particuliers. Or, il se fait que ces dernières opérations ne sont pas du ressort exclusif de la rhétorique, et encore moins de la méthode sémiologique, loin s'en faut. Ces opérations sont du ressort de la *dialectique*. Comme nous le verrons par la suite, la subordination de la rhétorique à la dialectique est très nette et très constante dans le discours philosophique traditionnel, du moins de filiation socratique, celui précisément auquel se réfère la Bruyère pour la composition de ses *Caractères*¹⁵⁷. Tandis que la dialectique se destinait au développement et à l'entretien des facultés intellectives, la rhétorique était un moyen d'émouvoir les âmes non encore aguerries aux opérations de l'intellect en vue de leur y donner accès¹⁵⁸. Au lieu donc de se demander quelles pouvaient être les opérations par lesquelles il est possible de s'approprier un texte comme les *Caractères*, en tenant compte de la tradition philosophique en laquelle ces derniers explicitement s'inscrivent, R. Barthes préfère prêter à l'auteur une naïveté constitutive sur laquelle ce dernier n'aurait eu aucun recul puisque cette naïveté appartiendrait à l'idéologie de son époque, pour lui substituer, à cette naïveté, une intelligence opérationnelle, celle bien évidemment où le critique lui-même se situe et qu'il promeut. Notons enfin que la main scripturaire du sémiologue n'est pas aussi « innocente » qu'on pourrait le croire ou, du moins, accordons-le, cette main est d'une rigoureuse précision. En effet, le terme qu'il convoque après avoir dévalorisé la part de transitivité inhérente, selon lui, au discours classique rationaliste, est la « diathèse ». Or, la *diathésis* – en latin *dispositio* – est précisément ce que Socrate dans le *Phèdre* de Platon oppose, pour confondre le discours du sophiste Lysias, à l'*heurésis*¹⁵⁹ – en latin *inventio* – dont on a vu ci-dessus que Plutarque faisait une utilisation précise pour, non pas même produire un discours, mais pour le recevoir¹⁶⁰. On ne peut donc manquer de constater, jusque dans les termes choisis, la ferme détermination du sémiologue à s'opposer à un courant de pensées, d'attitudes et d'opérations de l'esprit bien particulier, pour en faire valoir un autre qui partirait de Gorgias pour aboutir à Saussure en passant par Mallarmé, courant où règne une vision immanentiste du langage. Quoi qu'il en soit, il y a là, pour nous, une piste qu'il ne faudra pas négliger.

III. Baliverne donc, selon R. Barthes, que de croire, tel que le croyait l'auteur des *Caractères*, qu'on puisse instruire par la pratique d'une parole. Toujours est-il que cela conduit R. Barthes à faire valoir tous les critères de lecture qui avaient déjà été autorisés et promus par la critique jusqu'à lui, cette fameuse « critique d'auteur » vis-à-vis de laquelle pourtant il manifestait l'envie de prendre ses distances¹⁶¹. L'extrait suivant est ici encore la suite immédiate du précédent. Si La Bruyère prétend pouvoir instruire par son écriture,

¹⁵⁶ « Scribendi recte sapere est et principium et fons. Rem tibi Socraticae poterunt ostendere chartae, uerbaque prouisam rem non inuité sequuntur. » HORACE, *Art poétique*, 309-311. « L'intelligence pour bien écrire est le principe, la source. Les ouvrages socratiques pourront t'exposer la chose, et, une fois la chose prévue, les mots suivront sans qu'ils soient invités. » Cf. aussi PLATON, *Rép.*, III, 400 d-e.

¹⁵⁷ Les *Caractères* : « [P]our l'étendue de connaissance, pour la profondeur et la pénétration, pour les principes de la pure philosophie, pour leur application et leur développement, pour la justesse des conclusions, pour la dignité du discours, pour la beauté de la morale et des sentiments, il n'y a rien par exemple que l'on puisse comparer à S. Augustin, que Platon et que Cicéron. » XVI, 21 (IV)

¹⁵⁸ Cf. HADOT Pierre, « Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité », *art. cit.* ; FOUCAULT Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 298-308.

¹⁵⁹ *Phèdre*, 235 e -236 a.

¹⁶⁰ Cf. *supra*, p. 34.

¹⁶¹ Mais n'avait-il pas déclaré finalement que cette fameuse critique était une sémiologie qui s'ignore ?

Cette finalité est cependant absorbée dans **un ensemble de définitions plus modernes** : l'écriture est un métier, ce qui est **une façon**, à la fois, **de la démorceler et de lui donner le sérieux d'une technique** (*Des ouvrages de l'esprit*, n°3) ; l'homme de lettres (notion alors nouvelle) est **ouvert sur le monde** et **il y occupe une place cependant soustraite à la mondanité** (*Des biens de fortune*, n° 12) ; on s'engage dans l'écriture, *ou* dans le non-écriture, **ce qui signifie** qu'écrire est un choix. Sans vouloir forcer la modernité de telles notations, **il se dessine dans tout ceci le projet d'un naturel singulier, distant à la fois du jeu précieux (le naturel est un thème d'époque) et de l'instruction morale, et qui trouve sa fin secrète dans une certaine façon de découper le monde en paroles et de le faire signifier au niveau d'un travail exclusivement verbal** (c'est l'art)¹⁶².

Et nous voici reconduits encore une fois inexorablement dans les bras de la méthode sémiologique : « une certaine façon de découper le monde en paroles et de le faire signifier au niveau d'un travail exclusivement verbal¹⁶³ ». Arrêtons-nous quelque peu sur ce que nous venons de souligner dans ce dernier extrait. Dans cette « modernité » proposée par le critique, on retrouve ici encore la notion d'une soustraction au monde opérée par l'auteur des *Caractères*, soustraction qui rend possible son observation, d'une part, mais néanmoins, au sein de ce monde auquel il s'est soustrait, la volonté d'y trouver sa place, d'y être l'auteur d'une marque distinctive, d'y être visible – « écrire est un choix », celui de cet homme qui désire être vu comme « homme de lettres » –, de l'autre. Le langage conserve donc ici ce double statut que, selon Barthes, lui concède la « modernité », à savoir 1) la capacité de relater, par figuration, transfiguration et/ou déformation, un ensemble de phénomènes extérieurs à lui postérieurement à leur observation et à leur analyse ; et cette fois-ci 2) un moyen d'affirmation d'existence ou une force parmi d'autres forces au sein d'un champ social marqué inéluctablement du sceau de la lutte – d'intérêts – entre les hommes. Le monde que nous décrit la Bruyère est un monde d'abord marqué par une division en classes et la dynamique de la distinction. Ce double statut, ou cette double fonction, conféré au langage, comme il a été suggéré plus haut et comme il l'est à nouveau ici – « distant... de l'instruction morale » –, semble donc *a priori* vouloir évacuer la possibilité que la parole humaine puisse être dotée d'une quelconque puissance psychagogique qui puisse durablement doter l'agent / lecteur de dispositions grâce auxquelles il pourra se conduire, selon les termes et les principes qu'il aura, après délibération et sur la base du texte qu'il pratique, lui-même choisis. Cette puissance psychagogique, sa possibilité, ce n'est d'ailleurs pas qu'on l'évacue. On ne l'envisage même pas. Cependant, le dernier membre de la phrase qui termine le passage nous suggère que le texte serait néanmoins le lieu de la transmission d'une *technè* « (c'est l'art) » et qui consiste en « une certaine façon de découper le monde en paroles et de le faire signifier au niveau d'un travail exclusivement verbal ». À nouveau on pressent, par l'exclusivité réaffirmée du travail verbal, le rejet de toute possibilité que la parole puisse entretenir une quelconque relation avec des actes qui seraient volontaires ou délibérés.

¹⁶² BARTHES Roland, « La Bruyère », *art. cit.*, p. 417-418. Nous soulignons en gras, en italique, c'est l'auteur qui souligne. Notons que les extraits mentionnés par R. Barthes [I, 3 (I) et VI, 12 (VIII)] sont utilisés par lui comme appui, non pas formel, mais significatif. Il s'appuie sur ce que la Bruyère lui-même aurait voulu dire. Il lui semble donc inévitable d'établir un pont de certitude entre le signifiant et le signifié, lorsque du moins le cadre de l'hypothèse de lecture l'exige. Toutefois, ses mentions sont loin d'être convaincantes. La première (I, 3 : « C'est un métier que de faire un livre, comme de faire une pendule : il faut plus que de l'esprit pour être auteur. Un magistrat allait par son mérite à la première dignité, il était homme délié et pratique dans les affaires : il a fait imprimer un ouvrage moral, qui est rare par le ridicule. ») se présente comme une profonde énigme qui ne se suffit pas à elle seule pour être résolue. En effet : quel rapport ou non-rapport à établir entre l'esprit qu'on y dit falloir pour écrire un livre et le mérite d'un homme, « délié et pratique dans les affaires » qui a publié un ouvrage moral « rare par le ridicule » ? La réflexion n'est pas à prendre comme la notation ou l'expression claire et précise d'une idée. C'est une énigme qui demande à être résolue et qui ne peut l'être d'ailleurs qu'à force d'avoir longuement médité tout le chapitre. La deuxième (VI, 12) instaure un rapport à l'autre subordonné par le désir de Dieu à travers ses ouvrages et renouvelle ainsi, à sa façon, les deux principes christiques fondamentaux : aimer Dieu de toute sa force, de tout son être et de toute son âme pour, à la faveur de cet accès sans cesse reconduit au divin, s'ouvrir à autrui pour l'aimer comme soi-même (aimant Dieu). Ces deux réflexions appellent donc un petit recul réflexif avant d'être soi-même convaincu du lien qu'il y a à établir entre les signifiants et les signifiés pour finalement établir ce qu'elles signifient.

¹⁶³ Notons que la méthode que le critique décèle dans le travail de la Bruyère *ressemble* de manière assez troublante à celle du critique lui-même. Il lui voit manipuler exactement les mêmes opérations que lui-même utilise et promeut. Le texte des *Caractères* est pour lui un miroir, non psychologique, mais méthodologique.

Notons de plus que la transmission des opérations dont ce travail exclusivement verbal serait le vecteur est une « fin secrète ». On ne peut la dévoiler que de manière suggestive. Elle recèle une « vérité » que seuls quelques fins connaisseurs peuvent comprendre et emporter avec eux.

IV. Revenons maintenant à la projection que, selon nous et bien qu'il s'en dédise, R. Barthes opère sur la psyché de l'auteur des *Caractères*. Nous allons voir que cette projection psychologique ne se limite pas à la conviction de ce que ce dernier « très consciemment » a voulu faire. Elle ne se limite pas non plus à une intervention au sein de la psyché de la Bruyère pour décider unilatéralement ce qui doit être, d'une part, considéré comme valant en vérité et, de l'autre, déconsidéré comme renvoyant à des croyances non encore éclairées par la lucidité de l'œil moderne. R. Barthes va résolument plus loin. Il va déterminer la nature même de l'esprit. Non pas même celui de la Bruyère, car cela vient d'être fait, mais la nature de tout esprit humain dont la littérature en tant que jeu formel épouse si bien les contours et la substance. Il est selon nous très important de mettre en lumière ce type particulier de projection psychologique qui consiste à considérer comme universelles les opérations de l'esprit que tout auteur et tout lecteur, quoi qu'ils veuillent et quoi qu'ils prétendent, sont censés produire, pour l'un, par son écriture et, pour l'autre, par sa lecture. Car c'est précisément par ce type de projection qui garde toutes les allures de l'« objectivité scientifique » qu'une idéologie éthique et politique prend place et évacue au nom de cette « objectivité » tout contenu propositionnel considéré comme « daté », mais aussi et surtout toutes autres opérations de constitutions de soi considérées intuitivement comme concurrentes. De fait, le propos de R. Barthes ne tarde pas à glisser du cas particulier de la Bruyère vers une prétention plus universelle.

L'esprit, poursuit-il, désigne précisément ici une sorte d'ingéniosité intermédiaire entre l'intelligence et la technique ; *telle est bien en effet la littérature : une pensée formée par les mots, un sens issu de la forme*. Pour La Bruyère, être un écrivain, c'est croire qu'en un certain sens *le fond dépend de la forme*, et qu'en travaillant et modifiant les structures de la forme, on finit par produire une intelligence particulière des choses, une découpe originale du réel, bref un sens nouveau¹⁶⁴ [...].

Nous reviendrons sur cette affirmation selon laquelle une pensée se forme par les mots, le sens est issu de la forme ou encore la forme décide de l'intelligence qu'on peut avoir des choses. Cette affirmation est très précisément un postulat épistémologique et méthodologique lourd de conséquences éthiques et politiques que ne partageaient absolument pas les membres du groupe d'intellectuels au rang desquels la Bruyère, s'il faut parler de lui, se plaçait. Ce postulat et ses implications étaient d'ailleurs sans relâche, par tous les moyens discursifs possibles dont l'œuvre même des *Caractères*, proposés à la réfutation et à l'anéantissement le plus complet. C'est de plus, de la part du critique, trancher un peu vite sur une question qui demande un peu de recul non seulement historique, mais aussi philosophique. Le propos de R. Barthes qui ne fait que suivre scrupuleusement ce que F. Saussure postulait déjà dans son *Cours de linguistique générale* – « Psychologiquement, abstraction faite de son expression par les mots, notre pensée n'est qu'une masse amorphe et indistincte¹⁶⁵ » –, par ailleurs soulève tout de même de lourdes difficultés

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 418. Nous soulignons. R. Barthes s'appuie sur la réflexion I, 60 (IV), qu'il ne cite pas entièrement, pour en déduire le postulat épistémologique qu'il propose : « L'on écrit régulièrement depuis vingt années ; l'on est esclave de la construction ; l'on a enrichi la langue de nouveaux mots, secoué le joug du latinisme, et réduit le style à la phrase purement française ; l'on a presque retrouvé le nombre que Malherbe et Balzac avaient les premiers rencontré, et que tant d'auteurs depuis eux ont laissé perdre ; l'on a mis enfin dans le discours tout l'ordre et toute la netteté dont il est capable : cela conduit insensiblement à y mettre de l'esprit. »

¹⁶⁵ SAUSSURE Ferdinand, *op. cit.*, p. 155. Postulat philosophique déjà défendu par les sophistes grecs et notamment Gorgias : « Le discours naît par suite des choses qui nous frappent du dehors, à savoir les choses sensibles ». Cf. AUBENQUE Pierre, *Le problème de l'être...*, *op. cit.*, p. 102. Postulat qui sera repris et défendu par Hobbes à son tour : « Mais l'invention la plus sublime et la plus nécessaire entre toutes reste celle de la PAROLE qui consiste en *noms*, ou *dénominations*, et en leur connexion, par quoi les humains

philosophiques. Qu'il nous suffise de les relever sous la forme de quelques questions. Nous relierons ensuite ce postulat épistémologique à ses implications anthropologique, éthique et politique. Si effectivement, c'est « en travaillant et modifiant les structures de la forme, [qu']on finit par produire une intelligence particulière des choses » et que cela nous permet d'en *déduire* que la forme décide du fond et du sens, et les mots de la pensée, par quelle espèce d'intelligence préalable parvient-on alors à modifier et à travailler ces fameuses structures de la forme, puisque c'est d'elle que cette intelligence procède ? Quel serait donc cet esprit, pour reprendre les termes de la Bruyère, qui conduit insensiblement à mettre de l'esprit dans la langue si l'on dit que c'est de la langue, en la « diathèse », que naît l'esprit¹⁶⁶ ? Bien plus, est-ce *seulement* par cette intelligence qui rend l'homme capable d'opérer « une découpe originale du réel », mais intelligence qui ne serait finalement que le produit de cette découpe, qui permet à R. Barthes de produire l'enthymème par lequel il *déduit* le postulat qu'il propose à notre intelligence pour tenter de nous en convaincre ? Est-ce par la même intelligence opérationnelle sémiologique que les auditeurs que nous sommes parviennent à le comprendre, à lui donner sens et éventuellement à l'accepter ou à le réfuter ? Enfin, au-delà du débat, par quelles opérations allons-nous, délibérément, décider de cette chose si importante, et éthiquement, et politiquement, qui consiste à savoir sur quel type de réalité, sensible ou dispositionnelle, nous pouvons miser pour nous conduire dans l'existence et entretenir avec les autres des relations dans l'espoir d'y être, autant que possible, heureux ?

fixent leurs pensées [...] ». HOBBS Thomas, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, I, 4, p. 96. Postulat se superposant à celui-ci : « Envisagées séparément, [les pensées humaines] sont **toutes** [nous soulignons] la *représentation* ou l'*apparence* d'une qualité quelconque ou de quelque autre accident d'un corps en dehors de nous, que l'on nomme communément *objet*. » *Ibid.*, I, 1, p. 71. L'exclusivité posée ici par Hobbes s'inscrit en faux contre la réflexion philosophique traditionnelle de filiation platonicienne et aristotélicienne. Elle ne manquera pas de provoquer une réfutation en règle de la part d'Arnauld dans sa *Logique*, ce dernier s'appuyant, non sans raison, sur la pensée d'Aristote et celle d'Augustin. Nous aborderons ce point plus en détail ci-après.

¹⁶⁶ Saussure résout la difficulté en naturalisant, plus ostensiblement que ne le fait Barthes, les opérations de différenciation et de combinaison propres à la méthode sémiologique et en les rendant exclusives de toutes autres. Selon lui, il n'y a pas d'autres opérations de l'esprit envisageables. A ses yeux, c'est l'esprit qui s'insuffle dans la matière sensible de la langue, entretenant ainsi avec elle une isomorphie la plus complète : « Dans chaque état [de langue] l'esprit s'insuffle dans une matière donnée et la vivifie. Cette vue, qui nous est inspirée par la linguistique historique, est inconnue à la grammaire traditionnelle, qui n'aurait jamais pu l'acquérir par ses propres méthodes. La plupart des philosophes de la langue l'ignorent également ; et cependant rien de plus important au point de vue philosophique. » Cependant, on perçoit ici le cercle heuristique : ce qui permet au sémiologue de dire que c'est l'esprit qui s'insuffle dans la matière sensible de la langue, c'est une étude des faits de langue. Or les opérations mobilisées pour analyser ces faits de langue sont celles de la méthode sémiologique, c'est-à-dire celles que le sémiologue reconnaît comme étant le propre de l'esprit, mais qu'il dit tirer de la seule observation. Il y a dans cette attitude heuristique comme une espèce de pétition de principe qui consiste à reconnaître dans des faits observés les mouvements par lesquels on les observe et à les ériger en principes universels. Car, c'est effectivement à cette universalisation des opérations de l'esprit que conduisent les analyses de Saussure. Le système de la langue, perçu comme un ensemble d'opérations dynamiques dont toutes paroles portent la trace, est universel : « jamais le système n'est modifié directement ; en lui-même, il est immuable ; seuls certains éléments sont altérés sans égard à la solidarité du tout. » Ce qui lui permet, au passage, d'exclure tout autre type d'opérations concurrentes qu'il ne se prive évidemment pas de caricaturer : « Cette observation nous fait mieux comprendre le caractère toujours fortuit d'un état [de langue]. Par opposition à l'idée que nous nous en faisons volontiers, la langue n'est pas un mécanisme créé et agencé en vue de concepts à exprimer. » (SAUSSURE Ferdinand, *op. cit.*, II, III, § 3, p. 121-122. Cf. aussi II, I, § 1, p. 97-98). Il y a dans tout cela une véritable entreprise de naturalisation et d'universalisation des opérations de l'esprit inhérentes à la méthode sémiologique : « Les langues n'ont devant elles d'autres limites que celles, uniquement et vraiment universelles (universelles, bien sûr, pour l'espèce humaine), de la structure de l'appareil perceptif et conscient de l'homme et de son appareil phonatoire et acoustique ; à l'intérieur de celles-ci, les possibilités de regrouper en signifiants et en signifiés l'infinie série des différentes phonies et des différents sens sont infinies. » *Ibid.*, p. XII.

3.3. Les postulats philosophiques, éthiques et politiques de la lecture de type descriptiviste et leur origine historique

Le discours critique qui, depuis l'avènement des sciences humaines, a pris soin de rendre compte du texte des *Caractères* et en même temps de proposer un dispositif de lecture pour en comprendre le sens semble se faire une idée très précise des réponses qu'on peut apporter à ces dernières questions. Et c'est R. Barthes qui les formule dans leur épure la plus stricte. Selon lui, l'homme est pris en étau entre, d'une part, l'arrangement d'une forme discursive dont dépend son intelligence, intelligence grâce à laquelle il va pouvoir effectuer les bonnes coupes dans le massif des signes qui lui parviennent du monde extérieur et, de l'autre, l'intransitivité presque totale dont serait frappé cet arrangement formel discursif. Ce qui est en fait l'avvers et le revers d'une même affirmation. Si l'on décrète que toute pensée est issue de la forme sensible des choses, dont celle des discours, on ne peut, à cette pensée, lui accorder un pouvoir d'invention et de transformation, d'elle-même par elle-même, qui dépasserait le cadre de ce déterminisme initial. L'homme, en termes d'opérations, est irrémédiablement conduit à reproduire tout ce dont il aura été préalablement informé par la forme même qui structure et dynamise le mouvement des choses sensibles, dont celle des discours. « La langue, nous dit F. Saussure, n'est pas une fonction du sujet parlant, elle est le produit que l'individu enregistre passivement ; elle ne suppose jamais de préméditation, et la réflexion n'intervient que pour l'activité de classement¹⁶⁷ ». Traduit en termes politiques, cela veut dire qu'il ne peut y avoir de relation de cause à effet entre la pratique d'une parole, délibérée, libre et consentie, d'un côté, et la constitution éthique des agents politiques que nous sommes tous, de l'autre. On reçoit et on est déterminé par le système formel d'une langue particulière comme on reçoit et on est déterminé par le système formel d'une organisation politique particulière, avec de part et d'autre l'ensemble des opérations que cela suppose. Cette constitution éthique (car toute constitution éthique n'est que le réceptacle dispositionnel des opérations que l'on produit) se fait donc par d'autres biais qu'une délibération personnelle et échappe, pour ainsi dire à la volonté humaine. On se souvient d'ailleurs que F. Saussure, au moment même où il pose l'arbitraire du signe, glisse immédiatement sur les signes de la civilité et de la politesse qui seraient selon lui soumis

¹⁶⁷ SAUSSURE Ferdinand, *op. cit.*, p. 30. C'est toutes les implications que Saussure tire de l'arbitraire du signe qu'il définit comme étant une impossibilité à l'homme d'intervenir sur le lien qui unit le signifiant au signifié. Ce que, comme le dit Saussure, personne ne conteste puisque l'état de langue dans lequel nous parlons nous est imposé de l'extérieur. Personne ne choisit les signes qui structurent la langue qu'il emprunte pour s'exprimer, si du moins il veut se faire comprendre. Toutefois, associant cet arbitraire à une universalisation et à une naturalisation des opérations de l'esprit spécifiques à la méthode sémiologique, qui se limitent à une découpe dans le matériau sensible de la langue et un ordonnancement des éléments découpés selon les lois de la différenciation et de l'association – exit donc tout autre type d'opérations de l'esprit possibles, celles de la logique, par exemple, qui sont par Saussure complètement passées sous silence –, il aboutit à un déterminisme spirituel le plus complet. « [L]a réflexion, nous dit-il, n'intervient que pour l'activité de classement. » Ce déterminisme linguistique, qui suppose donc un déterminisme psychique, se ramifie en déterminisme social. Après avoir défini l'arbitraire du signe, immédiatement, il pose un lieu de comparaison entre cet arbitraire linguistique et celui qui régit, aussi, « les signes de politesse ». Bref, la manière de nous conduire avec nos semblables : « Une remarque en passant : quand la sémiologie sera organisée, elle devra se demander si les modes d'expression qui reposent sur des signes entièrement naturels – comme la pantomime – lui reviennent de droit. En supposant qu'elle les accueille, son principal objet n'en sera pas moins l'ensemble des systèmes fondés sur l'arbitraire du signe. En effet tout moyen d'expression reçu dans une société repose en principe sur une habitude collective ou, ce qui revient au même, sur la convention. Les signes de politesse, par exemple, doués souvent d'une certaine expressivité naturelle [...], n'en sont pas moins fixés par une règle ; c'est cette règle qui oblige à les employer, non leur valeur intrinsèque. On peut donc dire que les signes entièrement arbitraires réalisent mieux que les autres l'idéal du procédé sémiologique ; c'est pourquoi la langue, le plus complexe et le plus répandu des systèmes d'expression, est aussi le plus caractéristique de tous ; en ce sens *la linguistique peut devenir le patron général de toute sémiologie*, bien que la langue ne soit qu'un système particulier. » *Ibid.*, p. 100-101. De l'arbitraire du signifiant à l'arbitraire de la conduite, réduite à l'état de signes, il n'y a qu'un pas que le sémiologue n'hésite pas à franchir. On perçoit ainsi comment la sémiologie peut passer indifféremment d'une étude de la langue à une étude des faits sociaux en traînant derrière elle les mêmes postulats qui confinent au déterminisme social le plus total, par un déterminisme psychique supposé : « si l'on veut démontrer que la loi admise dans une société est une chose que l'on subit, et non une règle librement consentie, c'est bien la langue qui en offre la preuve la plus éclatante. [...] Ce fait capital suffit à montrer l'impossibilité d'une révolution. La langue est de toutes les institutions sociales celle qui offre le moins de prise aux initiatives. [...] À tout instant, la solidarité avec le passé met en échec la liberté de choisir. » *Ibid.*, II, II, § 1, p. 104-108.

aux mêmes lois que celles qui régissent le système de la langue¹⁶⁸. En d'autres termes, l'homme n'est que le produit de son environnement : il ne peut de lui-même qu'assister passivement, pour la plus grande joie ou peine de ses désirs conduits ou éconduits et, le cas échéant, de sa soif de connaissance – toute passive elle aussi –, à tout ce qui *le* produit comme tel. Jamais aucune instance en lui ne peut prétendre à quelque volonté d'appropriation, de modification et de contrôle de ce qu'il est en tant qu'être capable d'opérations et d'actions, mais aussi de ce dont il serait le produit, pour le produire à son tour, à sa façon et selon les fins qu'après délibération il aurait choisi de suivre. L'homme ainsi ne serait qu'un réceptacle sensoriel et désirant, qui ouvrirait les yeux, un peu comme un oisillon ouvre son petit bec, dans l'attente que cette forme impersonnelle discursive extérieure à lui les lui remplisse et le confirme *dans ce qu'il est déjà*. Libre à lui de découper, de distribuer et de classer comme il l'entend tout ce qu'il perçoit et tout ce qui le détermine de cette façon. Cette posture épistémique et méthodologique, *délibérément choisie*, conditionne donc un certain rapport au langage et, par-delà, un certain rapport à la *politeia*. « [L]'instance du Texte n'est pas la signification, mais le Signifiant. [...] Qu'est-ce donc pour moi la Sémiologie ? C'est une aventure, c'est-à-dire *ce qu'il m'advient* (ce qui me vient du Signifiant¹⁶⁹) ». Il ne s'agit pas simplement d'une posture de critique littéraire. Il s'agit ni plus ni moins d'une détermination anthropologique qui tend à délimiter rigoureusement les seules opérations de l'esprit que l'homme serait capable d'effectuer en tant qu'être parlant et agissant¹⁷⁰. Cette détermination sous-tend tout le dispositif du mode de lecture descriptiviste qui entend rendre compte du sens du texte des *Caractères*. Dispositif institué en discours de savoir et qui est proposé à tout lecteur susceptible de s'approcher du texte. Mais dispositif qui se constitue en une sorte de relais opératoire d'une certaine vision politique et de sa réalisation.

Le mode de lecture de type descriptiviste tend non seulement à sur-imprimer sur le texte une perspective politique particulière, mais aussi, *subrepticement*, à lui attribuer une *fonction* éthique et politique, exclusive de toute autre. C'est « sa fin secrète ». En effet, si le dispositif de lecture procède à une dévitalisation systématique de la puissance psychagogique du texte, en commençant tout d'abord par le déclasser d'un certain type de contenus propositionnels pourtant très explicites (ceux qui invitent, par exemple, à « n'estimer les choses du monde précisément que ce qu'elles valent » ou à se réformer), il n'en attend pas moins de la part du lecteur une attention extrêmement aiguë sur l'ensemble des opérations de nature sémiologique que ce dernier est censé appeler chez lui pour s'en approprier le sens. Reprenons les propos de R. Barthes : « Sans vouloir forcer la modernité de telles notations, il se dessine dans tout ceci le *projet d'un naturel singulier, distant* à la fois du jeu précieux (le naturel est un thème d'époque) et de *l'instruction morale*, et qui trouve *sa fin secrète*

¹⁶⁸ Cf. note précédente.

¹⁶⁹ ID., *L'aventure sémiologique*, op. cit., p. 10-13.

¹⁷⁰ Cette faveur accordée à la passivité se répercute sur tous les niveaux de la perception de l'être de l'homme. Non plus l'acteur, mais le spectateur, non plus l'agent, mais le patient, non plus l'auteur, mais le lecteur. « Ainsi se dévoile l'être total de l'écriture : un texte est fait d'écritures multiples, issues de plusieurs cultures et qui entrent les unes avec les autres en dialogue, en parodie, en contestation ; mais il y a un lieu où cette multiplicité se rassemble, et ce lieu, ce n'est pas l'auteur, comme on l'a dit jusqu'à présent, c'est le lecteur : le lecteur est l'espace même où s'inscrivent, sans qu'aucune ne se perde, toutes les citations dont est faite une écriture ; l'unité d'un texte n'est pas dans son origine, mais dans sa destination, mais cette destination ne peut plus être personnelle : le lecteur est un homme sans histoire, sans biographie, sans psychologie ; il est seulement *ce quelqu'un* qui tient rassemblées dans un même champ toutes les traces dont est constitué l'écrit [...]. [N]ous savons que, pour rendre à l'écriture son avenir, il faut en renverser le mythe : la naissance du lecteur doit se payer de la mort de l'Auteur. » BARTHES Roland, *Le bruissement...*, op. cit., p. 69. Au-delà de la grandiloquence contestataire dont se parent ces propos et dont les codes étaient par ailleurs bien connus par R. Barthes lui-même (cf. ID., *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1972, p. 21-26), c'est à la seule promotion et valorisation des opérations relatives à la méthode sémiologique qu'ils se destinent. Le lecteur « est *seulement* ce quelqu'un qui tient rassemblées dans un même champ toutes les traces dont est constitué l'écrit. »

dans une certaine façon de découper le monde en paroles et de le faire signifier au niveau d'un travail exclusivement verbal (c'est l'*art*) ». En d'autres termes, les opérations qui sont mobilisées par le lecteur pour déployer le sens du texte, pour y trouver sa propre place en tant qu'être de désir, seront exactement identiques à celles qu'il pourra mobiliser au sein du champ social dans lequel il vit, et de la même façon, pour y trouver sa propre place¹⁷¹ en tant qu'être de désir. Le lecteur doit lire les signes qui lui parviennent du monde social de la même façon qu'on lui apprend à lire un texte littéraire. C'est la « fin secrète » d'un « projet d'un naturel singulier » dont le texte et les opérations qu'il appelle à produire en nous sont les instruments. Il est par ailleurs assez troublant de comparer respectivement le discours du sémiologue, celui du critique littéraire et enfin celui du sociologue. On y constate une affinité certaine entre une vision du système de la langue et une vision du système social, soit une perspective éthico-politique. Quand le sémiologue, en face de son objet que sont les faits de langue, dit

L'entité linguistique n'est complètement déterminée que lorsqu'elle est *délimitée*, séparée de tout ce qui l'entoure sur la chaîne phonique. Ce sont ces entités délimitées ou *unités qui s'opposent* dans le mécanisme de la langue. [...] L'unité n'a aucun caractère phonique spécial, et la seule définition qu'on puisse en donner est la suivante : *une tranche de sonorité qui est, à l'exclusion de ce qui précède et de ce qui suit dans la chaîne parlée, le signifiant d'un certain concept*¹⁷².

Le critique, en face de son objet qu'est un texte littéraire, répond

[L]e type mondain [...] est une unité immédiate, définie par sa place au milieu d'unités voisines dont la contiguïté en quelque sorte différentielle forme l'*inland* de la mondanité [...].

Et le sociologue, en face des faits sociaux, de répondre à son tour

[L]espace social tel qu'il a été décrit est une *représentation abstraite*, produite au prix d'un travail spécifique de construction et procurant, à la façon d'une carte, une vision en survol, point de vue sur l'ensemble des points à partir desquels les agents ordinaires (dont le sociologue et le lecteur lui-même dans leurs conduites ordinaires) portent leur vue sur le monde. Faisant exister dans la simultanéité d'une totalité perceptible d'un seul coup d'œil – c'est là ce qui fait **sa vertu heuristique** – des positions que les agents ne peuvent jamais appréhender toutes ensemble et dans la multiplicité de leur rapports [...]. Mais le plus important est sans doute que **la question** de cet espace est posée dans cet espace même, que les agents ont sur cet espace, dont on ne saurait nier l'objectivité, **des points de vue qui dépendent de la position qu'ils y occupent et où s'exprime souvent leur volonté de le transformer ou de le conserver**¹⁷³.

Mais c'est peut-être au critique littéraire d'avoir le dernier mot. M. Escola, dans son impressionnante étude sur les *Caractères*, s'inspirant du commentaire de R. Barthes et rejoignant les propos de B. Guion que nous citons plus haut¹⁷⁴, propose sur ce point une attitude herméneutique assez clairement formulée :

Mais il faut souligner surtout un effet externe, par lequel le *caractère* dote les lecteurs d'un savoir pratique sur les comportements. Là réside le ressort éthique de la rhétorique du *caractère* et son pari herméneutique : la structure formelle de l'éthopée nous conditionne à interpréter le texte, en l'occurrence la logique textuelle d'une figure, *pour* apprendre à interpréter en retour les comportements *comme* des textes [...] ; le lecteur est bientôt capable d'anticiper les conduites mondaines et de pallier la discontinuité réelle des conduites en société, où les différents aspects d'un caractère ne nous sont jamais donnés à la fois¹⁷⁵.

¹⁷¹ « [D]e même que la temporalité, la personne et la diathèse [« qui désigne la façon dont le sujet du verbe est affecté par le procès »] délimite le champ positionnel du sujet, de même la littérature moderne cherche à instituer, à travers des expériences diverses, une position nouvelle de l'agent de l'écriture dans l'écriture même. » BARTHES Roland, *Le bruissement...*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁷² SAUSSURE Ferdinand, *op. cit.*, II, II, § 1, p. 145-146. C'est le texte qui souligne.

¹⁷³ BOURDIEU Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 189. Nous soulignons en gras.

¹⁷⁴ Cf. *supra*, p. 81, n. 140.

¹⁷⁵ ESCOLA Marc, *La Brnyère I*, *op. cit.*, p. 237.

Il ne peut être plus clairement exprimé : il faut se comporter au sein de la communauté exactement de la même manière qu'on se comporte devant le texte, c'est-à-dire en déployant exactement les mêmes opérations. C'est pourquoi M. Escola, dans un éclair de lucidité selon nous inouï, dira qu'il n'y a pas lieu, « à l'évidence, d'opposer *ici* philosophie et littérature¹⁷⁶. » Ce à quoi nous souscrivons, pour notre part, pleinement. C'est d'ailleurs ce que suppose l'écriture des *Caractères*, en ce que par la voie seule de la pratique d'une certaine parole, il est possible au lecteur de se transformer en son être d'agent politique. A ceci près que le « ici » dans ce dernier propos, suggérant qu'il y aurait une innovation de la part de la Bruyère¹⁷⁷, nous paraît de trop. Car, que la parole soit le ressort essentiel de toute transformation éthique, c'est le principe même de la philosophie la plus immémoriale et la plus traditionnelle qui soit. Aussi, selon nous, il faudrait être en mesure d'annexer les ressorts éthiques et politiques que M. Escola perçoit à la lecture des *Caractères*, ressorts qui dépendent de l'interprétation d'une « logique textuelle » dont les procédures visiblement appartiendraient à la méthode sémiologique, au projet éthique et politique sur lequel le texte lui-même explicitement s'appuie. Or, le critique laisse entendre que ce projet s'alignerait sur un programme éthique innervé par le mouvement de curialisation de la société à la faveur duquel on a inventé « une nouvelle maîtrise des signes¹⁷⁸. » Ce sont donc les manuels de savoir-vivre qu'il faut convoquer, mais derrière lesquels planerait la figure d'un Machiavel ou d'un Gracian¹⁷⁹. Cependant, utiliser l'expression « nouvelle maîtrise des signes », c'est, non pas seulement supposer qu'il y en avait une ancienne. Ce que personne ne conteste. Mais c'est supposer aussi que dans l'ordre de la réalité politique il en a toujours été, comme critère exclusif et uni-déterminant, de la *volonté* de maîtriser ses signes extérieurs pour se conduire dans l'existence. Supposition qui est en revanche tout à fait discutable. Nous dirions plutôt, pour notre part, que cette *volonté nouvelle* de maîtriser les signes, comme critère exclusif et uni-déterminant au sein des propositions philosophiques qui ont été proposées pour se conduire soi-même et se rapporter à l'autre, est sans conteste à l'initiative d'un moment historique dans la réflexion politique, moment qu'on peut appeler le « moment machiavélien ». C'est donc la volonté de se comporter sur la scène politique par la maîtrise de ses signes extérieurs qui est nouveau et non pas cette maîtrise qui adopterait de nouvelles modalités. On sait de plus que les postulats épistémiques, éthiques, politiques et même méthodologiques – la manière de se rapporter à la parole humaine – impliqués par cette nouvelle réflexion politique particulière sont venus percuter de plein fouet tous ceux dont la philosophie traditionnelle se faisait la promotrice. Il ne sera peut-être pas inutile de rappeler, comme nous le verrons par la suite, que ce sont ces derniers principes de filiation antique, et particulièrement ceux attachés au projet philosophique traditionnel chrétien, que les membres les plus éminents du Petit Concile s'acharnaient inlassablement à promouvoir, principes qui doivent davantage à Socrate, à Platon, à Augustin et surtout au Christ qu'à la réflexion politique moderne qui fut à l'initiative du moment machiavélien¹⁸⁰.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 199.

¹⁷⁷ On retrouve chez le critique, ce qu'on a relevé dans la plupart des études consacrées aux moralistes des XVI^e et XVII^e siècles, une sorte d'exaltation à leur reconnaître l'invention d'un nouveau rapport au monde et d'une « nouvelle morale » : « ce que La Bruyère est ainsi l'un des premiers à reconnaître, *c'est que l'on ne peut atteindre à la vérité des comportements que comme représentation.* » *Ibid.*, p. 209. Ce que veut dire ici le critique, c'est que cet accès à la vérité se fait selon des opérations réglées que seule une lecture du texte est susceptible de mobiliser. Ces opérations ressortissent, selon M. Escola, à la sémiologie la plus stricte et plus particulièrement à l'abduction telle que Peirce (et non pas Aristote) la concevait.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 169.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 177.

¹⁸⁰ Cf. CUCHE François-Xavier, *Une pensée sociale catholique, op. cit.*, p. 169-174.

Dans une analyse du texte des *Caractères*, comment dès lors concilier une méthode de lecture qui configure à la fois un certain rapport au langage et par contrecoup un certain rapport aux autres, rapport qui se situe dans l'orbe de la réflexion et du projet politiques d'origine machiavélienne, d'un côté, et l'incontestable attachement manifesté, non pas par l'intention de l'auteur, mais par le texte lui-même, au projet philosophique traditionnel qui se pose en véritable concurrent du premier ? D'autant plus que dans le corps du texte, ce sont les postulats éthiques les plus fondamentaux du projet de type machiavélien qui sont systématiquement battus en brèches, sinon impitoyablement réfutés, à savoir l'aspiration à la gloire, à la richesse et à la domination, ce que Hobbes réduira sous l'expression de « désir inquiet et insatiable de puissance », à la faveur, entre autres, d'une manipulation de ses signes extérieurs. Comment donc résoudre cette épineuse difficulté herméneutique ? Pour la résoudre, M. Escola se voit contraint à tout moment d'intervenir directement dans le texte et de discriminer ce que, pour son analyse, il juge légitime de garder et légitime d'écarter, et parfois à même la phrase. Il crée ainsi un la Bruyère totalement dissocié entre une méthode et tous les contenus propositionnels qui découpés de cette façon semblent venir la confirmer, d'une part, et un autre ensemble de contenus propositionnels que le critique identifie comme des productions de l'affect ou des humeurs du moraliste ou encore des « pétitions de principes » sur lesquelles ce dernier n'aurait pas suffisamment réfléchi, empêtré qu'il aurait été dans les polémiques qui le concernent ou la peur d'être perçu comme trop ambitieux, trop lucide par ses contemporains, ou tous autres présupposés et projections psychologiques de ce genre, mais surtout, pour toutes ces « raisons », contenus propositionnels qu'il faut déconsidérer, de l'autre¹⁸¹. Ce

¹⁸¹ Ces interventions sont très nombreuses. En voici quelques exemples : dans la réflexion I, 34 (IV), M. Escola estime que la phrase dénote d'une « complexité syntaxique » et qu'« il y a un *pour* de trop ». Cf. ESCOLA Marc, « La morale en effets », *art. cit.*, p. 161-172 ; p. 161-162. En partant du présupposé selon lequel la Bruyère aurait au fil de ses éditions changé d'« habitudes mentales » par la perspective de son succès de librairie, le critique se permet de dissocier les trois premières éditions des caractères qui contiennent selon lui un bon nombre de « pétitions de principes », d'une part, et les ajouts effectués lors des éditions suivantes, de l'autre, pour valoriser ces derniers et dévaloriser les premiers. Mais c'est toujours en ces endroits que la reconstitution de la psyché de la Bruyère, que le commentaire critique a jusqu'alors patiemment entretenue, peut jouer tout son rôle. Il est à noter qu'à aucun moment on ne s'interroge sur la valeur scientifique de cette reconstitution psychique – c'est un ordre du discours : « comme si La Bruyère, sûr d'avoir rencontré son public, laissait désormais libre cours à ses doutes et à ses réticences. On l'a souvent dit : le ton se fait plus amer, la vision des hommes et du monde plus sombre ; mais c'est tout autant la pratique même du discours moral, nous le verrons bientôt en détail, qui se trouve ainsi mise en question. » *ID.*, *Brèves questions...*, *op. cit.*, p. 202. Deux autres exemples encore. A un moment décisif du *Discours sur Théophraste* où nous est présenté de manière précise le projet des *Caractères*, la Bruyère dit s'être inspiré de la forme coupée des *Proverbes* de Salomon. Or, le critique ne peut reconnaître cette parenté formelle et historique puisqu'il fait de la Bruyère l'un des grands initiateurs du discours discontinu. Voici donc ce que le critique écrit pour écarter cette indication, selon lui, hors de propos : « La conclusion de ce *Discours sur Théophraste* est pour le moins paradoxale de la part d'un partisan déterminé des Anciens : le « continuateur » de Théophraste congédie finalement le recueil des *Caractères* pour affirmer un autre modèle dont ne subsiste que le titre... Curieux modèle qu'un texte qu'on ne peut plus lire et dont on n'est pas sûr qu'il ait jamais existé [Théophraste ayant lui-même écrit, d'après la Bruyère, un texte de proverbes qu'on aurait perdu, mais dont la démarche inspire néanmoins l'auteur], et curieuse autorité qu'un livre biblique dont la manière peut être séparée de la matière [la Bruyère indique qu'il ne peut prétendre égarer au message divin contenu dans le texte biblique]. Seule importe en définitive la glose que le titre de *Proverbes* autorise : « une manière coupée d'écrire des mœurs » [...]. Même jeu avec les deux œuvres contemporaines que sont les *Maximes* et les *Pensées* [vis-à-vis desquelles La Bruyère marque aussi ses distances] : l'entreprise de La Bruyère demeure donc finalement sans exemple. » *ID.*, *Les Caractères...*, éd. critique, *op. cit.*, p. 97, n. 42. À notre tour peut-être de trouver l'argumentation déployée pour évacuer une indication aussi importante dans la lecture de l'ouvrage de « curieuse », à tout le moins parfaitement et littéralement infondée. Nous verrons que le texte des *Caractères*, comme il nous l'indique lui-même en toutes lettres, et sur le fond, et sur la forme, a beaucoup d'affinités avec les *Proverbes* dont l'étude se révélera très instructive pour s'approcher au mieux du projet de réformation éthique qu'il se propose d'être. Enfin, toujours dans le *Discours sur Théophraste*, succédant à ce renvoi aux *Proverbes* de Salomon, il est inscrit d'autres indications relatives à la méthode très embarrassantes pour l'hypothèse de lecture de type descriptiviste. L'on y voit en effet la Bruyère prendre une nette distance avec le projet descriptif-empirique auquel s'est appliqué Théophraste et qui est décrit comme suit : les caractères de ce dernier « par mille choses extérieures qu'ils font remarquer dans l'homme, par ses actions, ses paroles et ses démarches, apprennent quel est son fond, et font remonter jusques à la source de son dérèglement ». A cette méthode, la Bruyère préférera une autre davantage spirituelle-réflexive : « L'on s'est plus appliqué aux vices de l'esprit, aux replis du cœur et à tout l'intérieur de l'homme que n'a fait Théophraste [...] tout au contraire, les nouveaux *Caractères*, déployant d'abord les pensées, les sentiments et les mouvements des hommes, découvrent le principe de leur malice et de leurs faiblesses », *LB*, p. 72, nous soulignons. Qu'à cela ne tienne, en cet endroit, le critique interviendra encore pour déporter le projet des *Caractères* selon les postulats de la méthode qu'il choisit lui-même de suivre et pour leur donner sens : « On peut s'interroger sur la valeur de cette opposition, écrit M. Escola. Est-il exact de dire que les *Caractères* de la Bruyère « déploient » d'abord les « sentiments » des hommes ? Et ses propres descriptions

dispositif de lecture, pour audacieux qu'il soit, engendre néanmoins, comme on peut le constater, un coût herméneutique tout de même considérablement important. Si l'on tient compte du fait que l'ensemble des *Caractères*, selon les estimations de L. Van Delft, contiendrait approximativement 62% de maximes (ces fameuses « pétitions de principe » ou « maximes sérieuses »), 25% de réflexions et 13% de descriptions, on peut mesurer à quel point le coût herméneutique impliqué par le mode de lecture de type descriptiviste peut être élevé. Or, soulignons-le, la reconstitution de la psyché de l'auteur qui permet au critique d'intervenir directement dans le corps du texte¹⁸², en plus d'être scientifiquement injustifiable, est une reconstitution tendancieuse. En effet, elle s'inscrit dans une perspective politique comme sa pièce dynamique centrale, mais perspective que le texte des *Caractères* lui-même se fait un devoir de réfuter, en se proposant justement comme le moyen de réformation éthique qui parviendrait, si on accepte de la faire sienne, à en détourner le cours. Cette reconstitution psychologique suppose un la Bruyère lui-même mû irrésistiblement, et à l'encontre de tout ce qu'il pourrait dire et vouloir faire, par les postulats et présupposés anthropologiques de la logique discursive de type machiavélien : le désir *irrésistible* de réputation ou de visibilité, éventuellement de richesse, quoi qu'il en soit, de domination, bien qu'en l'occurrence désir entravé et inassouvi, ce qui confine le moraliste dans l'aigreur et l'amertume dont on l'affuble si souvent. La Bruyère, au-delà de tous ses idéaux et de ses intentions philosophiques déclarées voulait surtout et même par-devers lui conquérir une place de visibilité au sein de la République des lettres et, par-delà, aux yeux de tous. Il voulait trouver sa place en tant qu'être de désir, en confrontation et en lutte avec tous ces autres êtres de désir que sont les hommes et qui sont censés comme lui, de par leur nature la plus intime, se bousculer au portillon de la visibilité sociale. La Bruyère se sert donc de son livre et des discours qu'il y distille comme d'une arme dans cette conquête. Il revient donc au critique de rigoureusement discriminer à l'intérieur des *Caractères* ce qui, selon lui, se rapporterait à cette circonstance particulière de conquête et, surtout, les ressorts psychologiques qui motivaient la Bruyère sur lesquels le critique semble avoir plus de prise qu'il n'en a eu lui-même, d'une part, et, de l'autre, tout ce qui se rapporte à la méthode objective de description de la « réalité »

ne visent-elles pas plutôt à produire par abduction la loi qui explique tel ou tel comportement *d'abord saisi dans son extériorité* ? » *Ibid.*, p. 98, nous soulignons. Au-delà de la tournure ingénue dont se pare la question, nous considérons pour notre part qu'il importe peu de savoir ou de déterminer si la « valeur » de l'opposition posée dans le texte est juste ou exacte. Ce qui est par contre rigoureusement exact et absolument indiscutable, c'est que cette opposition se trouve écrite dans le texte et qu'il faut dès lors tenter d'en justifier la présence sans pour cela s'appuyer sur des motifs psychologiques dont la reconstitution apparaît bien tendancieuse, à tout le moins scientifiquement infondée. Ainsi le critique tend à configurer l'image d'un la Bruyère incohérent, écrivant par humeur, pris dans ses tourments existentiels, dans ses inquiétudes quant à sa propre réputation et son succès, ce qui ne l'aurait pas dispensé de se remettre en question lui-même et sa propre pratique au travers d'un livre qu'il continue cependant de publier sous son substrat original, mais vis-à-vis duquel il prendrait ses distances. Mais dans ce cas, que n'a-t-il alors écrit un autre livre ? Ne pourrait-on pas plutôt supposer qu'à chaque édition, l'auteur y laissant quasi intégralement intactes toutes les réflexions qui se trouvent dès la première édition, il les a chacune et à chaque fois confirmées ? Le critique ne s'embarrasse guère de ces questions. En revanche, ce qui lui importe, c'est de discriminer à même le texte ce qui convient à son hypothèse de lecture – un projet de description du comportement des hommes en le saisissant *d'abord* « dans son extériorité », d'une part, et ce qui n'y convient pas – tout ce qui pourrait laisser croire que le moraliste ne s'intéresse finalement que très peu à cette description du monde sensible.

¹⁸² Quelle différence avec l'attitude d'un Leo Strauss, par exemple, en face du texte de Machiavel : « En lisant les ouvrages de Machiavel, on est constamment amené à se demander s'il est attentif à l'usage que les spécialistes font d'un certain nombre de termes. Il y a tant d'exemples qui montrent la précaution extrême de sa démarche, que nous risquons à faire une hypothèse : il vaut mieux croire qu'il a mûrement réfléchi dans le choix de son vocabulaire et ne rien mettre sur le compte du laisser-aller. La différence entre un esprit de l'envergure de Machiavel et nous est telle que la règle de lecture qui découle de notre hypothèse risque d'être impraticable dans la mesure où nous ne sommes pas, quant à nous, toujours capables d'une telle discipline. C'est néanmoins une bonne règle qui, si nous la gardons en mémoire, nous rappelle à la vigilance et à la modestie et nous aide à prendre l'habitude d'être à la fois audacieux et prudents. » STRAUSS Leo, *Pensées sur Machiavel*, trad. M.-P. Edmond et Th. Stern, Paris, Payot, 1982, p. 75. Cf. aussi LEFORT Claude, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986, p. 313-345. Il faut très certainement remonter jusqu'à un Augustin ou à un saint Athanase pour retrouver un tel respect, une telle confiance et une telle dévotion à l'égard du texte qu'on a choisi de comprendre et de suivre. Il est par ailleurs piquant de voir que pour comprendre l'œuvre de l'un des grands maîtres de la ruse, du soupçon et du mensonge que s'est prétendu être Machiavel, il faille à ce point faire preuve de confiance en ce qu'il dit.

comportementale, minutieusement dépouillée de ces scories polémiques et psychologiques circonstanciées. Il va sans dire que les motifs d'utilité à la patrie, de réformation morale du lecteur, la volonté déclarée de rendre ce dernier plus sage et plus raisonnable, font partie, selon le critique, de l'arsenal rhétorique utilisé par la Bruyère pour arriver à ses fins. Ils seront donc écartés. Plus concrètement, le dispositif de lecture de type descriptiviste, dès lors qu'il installe le lecteur devant le texte des *Caractères* qui, par tous les moyens discursifs possibles et imaginables, a pour fonction de réfuter et de renvoyer au néant comme motifs politiques premiers l'aspiration à la gloire, à la richesse et à la puissance, comme l'ont fait avant lui tous les grands textes philosophiques de l'Antiquité, tendra résolument à désarticuler la force argumentative des réflexions qui s'inscrivent très clairement en ce projet – c'est-à-dire pratiquement toutes –, car ce dernier est un projet politique pressenti comme politiquement et méthodologiquement concurrent. Et le meilleur moyen d'y parvenir, c'est de projeter sur la psyché de l'auteur les postulats anthropologiques inaliénables de la réflexion politique moderne : assoiffé de réputation et profondément déçu de sa pauvreté bien involontaire, il se sert de sa plume comme d'une arme pour se venger et pour se tailler la part du lion. La technique est imparable. Ainsi, le critique sous couvert d'une méthode d'analyse scientifique et rigoureuse, n'en décide pas moins, sans autre appui qu'une reconstitution de la psyché de l'auteur complètement infondée d'un point de vue scientifique, de ce qui, dans le texte, comme ressort éthique peut valoir ou ne pas valoir. Il s'agit là d'une opération, non pas scientifique, mais directement politique. Mais y aurait-il une science ou un savoir qui ne soit pas finalement profondément innervé, en ses gestes les plus fondamentaux, par des motivations politiques ?

Enfin, c'est pour cette raison qu'on peut dire que l'« intransitivité » qui caractériserait, selon Barthes, le discours littéraire et plus particulièrement le texte des *Caractères*, ce qui à ses yeux en ferait un texte éminemment moderne, est bien loin d'être aussi libre de toute référentialité qu'il le souhaiterait. On le sait, selon lui, la littérature n'a pas pour fonction d'unir en un sens explicite et définitif les choses qu'elle nomme et qu'elle désigne et la forme sensible même par laquelle elle les nomme et les désigne. La littérature a bien plutôt pour fonction de tenir ce sens continuellement indécis, suspendu, menaçant, créant ainsi entre « les mots et les choses » cet espace infiniment ouvert et créatif qui lui serait propre, soit d'être intransitive. Cependant, bien que suspendues et suspendant par-là « le concept sous le percept », la nomination et la désignation d'un ensemble de choses (qui irréductiblement sont autant de phénomènes perçus en vue de les découper et de les redistribuer sur une surface signifiante artistement agencée et par-là de produire des effets esthétiques chez le destinataire) n'en resteraient pas moins prioritairement attachées à sa fonction première. Dans le cas des *Caractères*, texte à valeur suprêmement politique, ces phénomènes perçus s'identifieraient donc aux comportements des hommes d'abord saisis par les organes des sens. Le choix porté en faveur de ces opérations particulières suppose donc une détermination préalable de la nature de la réalité à observer, réalité qu'on pose du même coup comme le fondement de toute expérience politique, non pas simplement déjà vécue, mais encore à vivre. Par conséquent, toute intransitive qu'on veuille la concevoir, cette fonction première attribuée au langage littéraire n'en présuppose pas moins un acte politique de désignation référentielle fondateur, sans doute le plus radical qui soit. Car ce monde qui s'offre d'abord à la perception sensible est censé être celui qui doit d'abord faire l'objet de l'attention de la part des hommes, monde de phénomènes et d'objets dont ils doivent prioritairement se soucier, mais à l'exclusion, surtout, de tout souci porté à l'égard d'une constitution spirituelle *volontairement* entretenue par une certaine pratique de la parole. Cependant, la démarche du sémiologue n'en dissimule pas moins, finement, un projet de

réformation éthique. Il la dissimule tout d'abord parce que, selon lui, il n'appartient pas à l'agent d'en avoir la maîtrise, mais à la forme signifiante du langage d'en être la seule opératrice. Le projet de réformation éthique ainsi identifié peut donc se passer, au moment de sa réalisation, de la conscience des agents concernés, puisque, qu'ils le veuillent ou non et quoi qu'ils fassent, cette réformation opère malgré eux. Ensuite parce que la finalité politique à laquelle ce projet s'articule doit, par le cynisme qui la caractérise, rester voilée – c'est « sa fin secrète » –, c'est-à-dire refoulée, bien que subtilement ostensible tout de même et par-là révélée à « ceux qui savent décoder les signes ». Expliquons ce dernier point.

Au regard des différents propos qui viennent d'être cités ci-dessus (p. 97) et qui réunissent sur une même ligne d'action et de perception, et le sémiologue, et le sociologue, et enfin le critique littéraire, on peut, nous semble-t-il, faire le constat d'une filiation commune à un projet politique identique particulier. À tout le moins, ils se réunissent tous sur un principe de base qui unifie, d'un côté, un certain rapport au langage et, de l'autre, un certain rapport aux autres au sein des relations sociales, principe dont on ne peut nier l'étroite affinité avec une pensée d'économiste ou de comptable¹⁸³. Quel est ce principe ? *Une unité – linguistique ou humaine individuelle – au sein d'un système – linguistique ou social – n'a de valeur ou n'acquiert d'identité propre qu'en s'opposant à et en se différenciant de toutes les autres unités du système.* Ce principe qui fonde une grille d'aperception des choses et des autres hommes que nous sommes amenés à rencontrer est profondément politique, puisqu'il tend à réguler les mouvements de pensée par lesquels on donne une valeur à tout homme qu'on rencontre. Mais ce qui pourrait paraître comme une vérité tirée d'un constat scientifique, l'homme enfin découvrant enfin quelles sont les opérations de l'esprit qui lui seraient les plus « naturelles », appartient en réalité à un projet économique et politique historiquement situé et nettement identifié. Ce projet, exclusivement focalisé sur la gestion du monde matériel et résolument déterminé à minimiser toute considération à l'égard des ressources spirituelles humaines, a reconfiguré les procédures par lesquelles les hommes seront amenés à se reconnaître les uns les autres, à s'estimer, soit, à se donner mutuellement et respectivement une valeur.

La valeur d'un humain, ou son MÉRITE [déclarait Hobbes qui ne cachait pas sa dette à l'égard de la réflexion machiavélienne, mais aussi son opposition à toute prétention spiritualiste] est comme celle de toutes les autres choses, à savoir son prix, autrement dit autant qu'on serait prêt à payer pour utiliser sa *puissance*. Elle n'est donc pas absolue, mais dépend du besoin et du jugement d'autrui. [...] Et il en est des humains comme des autres choses, ce n'est pas le vendeur, mais l'acheteur qui en fixe le prix. En effet, un humain (comme le font la plupart d'entre eux) est libre de s'attribuer la valeur la plus élevée qu'il peut, il reste que sa véritable valeur ne se situe pas plus haut que celle à laquelle les autres l'estiment¹⁸⁴.

Il faut maintenant bien percevoir quelle fonction peut remplir la promotion des opérations spécifiques à la méthode sémiologique dans ce nouveau dispositif par lequel les hommes sont appelés à s'attribuer respectivement une valeur politique et sociale. La sémiologie en effet est – aussi – cet ensemble d'opérations grâce auxquelles l'homme, dans les relations qu'il entretient avec ses semblables, devient capable d'identifier leur valeur sociale respective, par une reconnaissance des signes qu'ils manifestent et la distribution de ceux-ci selon un code de distinction institué et régi par les acteurs d'une économie politique devenue désormais principalement productiviste. Il faut entendre ici par « production » ou par « projet productiviste », non pas seulement la production qui caractérise l'économie marchande et financière, mais ce projet

¹⁸³ Le parallèle entre le système de la langue et celui de la monnaie est permanent chez le linguiste aussi bien que chez le sociologue. Nous envisagerons ce point à la fin de notre deuxième chapitre.

¹⁸⁴ HOBBS Thomas, *Léviathan*, op. cit., I, 10, p. 173-174. Nous soulignons.

politique qui a pris forme à la sortie du Moyen Âge et qui tend à vouloir tout résoudre, pour l'homme, au sein d'une production (ou d'une publication) de soi sensible et surtout visible¹⁸⁵. Nous développerons dans notre prochaine partie tout ce que la sémiologie en tant que complexe d'opérations de l'esprit doit à la pratique comptable qui connut un essor aussi bien théorique que pratique à la fin du Moyen Âge et particulièrement une génération avant cet insigne renouveau qui a eu lieu au sein de la réflexion politique occidentale dont le maître d'œuvre fut Machiavel¹⁸⁶. La cour, on l'a dit, est ce lieu social où s'est particulièrement développé un souci porté à l'égard d'une « maîtrise des signes », maîtrise pour laquelle les techniques proposées par Machiavel dans son *Prince* et particulièrement aux chapitres XV-XIX furent pour les agents curiaux le socle d'une proposition nouvelle en vue de se comporter selon une certaine efficacité au sein des relations humaines. Ces techniques d'existence furent ainsi les fondements d'une nouvelle perspective politique en rupture complète, on le sait aussi, avec celle qu'habituellement promouvait la philosophie traditionnelle. Rappelons encore que, depuis l'avènement des sciences positivistes et sociales, Machiavel est considéré comme le fondateur de toute science politique. Selon celles-ci, le secrétaire florentin est celui qui a configuré un nouveau rapport à la réalité politique grâce, précisément, à une nouvelle approche « objective » et « descriptive » de cette réalité, approche dont le projet sémiologique ne représente finalement que l'une des étapes méta-méthodologiques sans doute les plus quintessenciées. Il n'est d'ailleurs pas sans signification que la lecture de type descriptiviste tende à assimiler le projet des *Caractères* à ce visage particulier de la civilité inauguré par la réflexion éthique et politique de la Renaissance italienne où il s'agissait principalement pour l'agent dans son commerce avec les autres hommes de celer ses propres intentions et à la fois de déceler les leurs à la faveur d'une « sémiologie » ou d'une étude des mœurs dans leur face exclusivement visible. Il n'est pas non plus sans signification que cela soit précisément cette « sémiologie » qui selon l'une des grandes hypothèses proposées par la lecture de type descriptiviste a pour fonction, par la mise en place d'un dispositif spécifique de lecture, « d'apprendre [aux lecteurs] à interpréter [...] les comportements *comme* des textes [pour que] le lecteur [soit] bientôt capable d'anticiper les conduites¹⁸⁷ ». Il n'est pas sans signification enfin que ce type de lecture descriptiviste ne veuille absolument pas tenir compte de l'enracinement incontestable de l'ouvrage de la Bruyère dans le projet philosophique traditionnel principalement chrétien, et ce dans les procédures d'accès à la connaissance, au langage et dans les modes de constitution de soi dont ce projet est porteur.

Par conséquent, le mode de lecture descriptiviste dont nous avons relevé ci-dessus les procédures configure un dispositif de lecture dont les opérations s'enracinent dans une reconfiguration du rapport au langage et conjointement du rapport à la réalité subjective politique à l'initiative d'un renouveau au sein de la réflexion politique occidentale qui a eu lieu autour du « moment machiavélien ». C'est exactement les mêmes postulats anthropologiques, épistémiques, éthiques et politiques qui ont été inaugurés par ce dernier moment auxquels le mode de lecture descriptiviste recourt pour justifier ses hypothèses de lecture. Cette reconfiguration en tous ces points se pose le plus complètement en rupture avec les rapports au langage et à la réalité politique

¹⁸⁵ Sur le rôle de la sémiologie dans le processus de distinction sociale, mais aussi sur ses implications idéologiques et sur ses liens intimes avec le projet économico-politique productiviste cf. BAUDRILLARD Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Éditions Gallimard, 1972 ; mais aussi ID., *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968 et ID., *La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Paris, Gallimard, 1970. Cf. aussi pour la période qui ici nous intéresse les ouvrages de Norbert Élias sur *La société de cour*.

¹⁸⁶ Cf. *infra*, p. 289-313 où je développe ce point.

¹⁸⁷ ESCOLA Marc, *La Bruyère. op. cit.*, vol. 1, p. 237.

que le discours philosophique traditionnel avait proposés jusque-là. Or, les *Caractères* de la Bruyère n'ont pas cet héritage traditionnel seulement inscrit dans les thèmes qu'ils déploient. L'ouvrage porte cet héritage en lui, surtout dans un certain rapport au langage qui a pour principale fonction de constituer un éthos politique particulier, et à la faveur d'opérations spécifiques qui sont loin de se limiter aux opérations sémiologiques. Par la seule convocation de ces dernières opérations spécifiques, à même la lecture d'un texte qui contient une forte charge politique traditionnelle tel que celui des *Caractères*, c'est toute une perspective anthropologique, éthique et politique que le critique convoque. Toutefois, l'étude des différentes interprétations qui ont été proposées par le mode de lecture descriptiviste nous permet de constater que la confrontation qui devrait se faire, pour être objective et impartiale, entre des niveaux de réalité discursive identiques, se fait tout au contraire sur des niveaux différents. Tandis que le critique valorise les opérations de la méthode descriptive empirique qu'à ses yeux la Bruyère aurait utilisée, il invalide en même temps des parties du texte dont le critère de pertinence n'est pas méthodologique, mais thématique, à savoir la vision politique et éthique de ce dernier qu'on considère comme « datée ». En d'autres termes, on dévalorise ce que le moraliste « naïvement » aurait pensé pour valoriser ce qu'il aurait fait. Et cependant, on oblitère totalement les opérations promues par la tradition philosophique sur laquelle il s'est appuyé pour composer son œuvre et dont il a tiré précisément ce contenu de pensée dorénavant dévitalisé de son potentiel opératoire. On oblitère même la possibilité que ces opérations n'aient jamais existé. Elles sortent complètement du champ de vision du lecteur qui se trouve installé dans un dispositif de lecture parfaitement adapté à l'instauration d'une nouvelle perspective éthico-politique qui pressent en celle qui lui a précédé une redoutable concurrente. La Bruyère aura beau écrire dans son chapitre consacré aux ouvrages de l'esprit que le lieu de la « vérité » ne peut être accessible qu'à la faveur d'opérations inhérentes à la logique [I, 55 (I-2)], c'est-à-dire pour lui à toutes celles qui ressortissent à la logique et à la dialectique traditionnelles¹⁸⁸ et qui ont été patiemment recensées depuis Aristote jusqu'à la *Logique* de Bossuet. On préférera assimiler sa méthode à un projet de description empirique de la réalité sociale qui est lui aussi censé fonder l'homme en sa « vérité », mais cette fois-ci pour servir d'autres fins politiques.

¹⁸⁸ Suivant en cela rigoureusement Augustin : « Une autre notion est si souvent associée par Augustin à la dialectique qu'elle peut en être considérée comme une définition : la notion de vérité. Dès le *Contra Academicos*, la dialectique est donnée pour la science même de la vérité. À plusieurs reprises, les *Soliloques* ont une formule plus ramassée, mais au fond identique : la dialectique est la vérité vraie ou la vérité même. » PÉPIN Jean, *Saint Augustin et la dialectique*, Weteren, Cultura Press, 1976 (Villanova University Press), p. 163-164.

Tels sont les éléments qui peuvent venir expliquer, selon nous, la nature du dissensus que le commentaire critique entretient avec l'auteur des *Caractères*, dont le fond demeure un refus d'accorder au texte un pouvoir de réformation qui s'entende au-delà des opérations établies par la méthode sémiologique. Nous cessons là notre parcours des études sur les *Caractères*. Nous nous permettons de renvoyer à notre bibliographie qui recense l'ensemble des ouvrages que nous avons consultés avant de nous décider à nous faire une opinion que nous pensons fondée. Nous n'y avons trouvé nulle indication qui permette de penser qu'une étude sur les *Caractères* a été proposée en posant comme prémisse de recherche que la nature de la réalité que le texte nous inviterait à observer était autre que celle, sociale, qui s'offre à la perception sensible, et que les opérations qu'il fallait exclusivement mobiliser pour accéder au véritable sens du texte, mises à part quelques indications çà et là sans véritable incidence, ne devaient pas être subordonnées à celles de la méthode sémiologique.

On notera cependant deux articles qui sortent du cadre du projet de lecture descriptiviste. Celui tout d'abord d'un certain L. Jeziarski qui date de 1869 et qui envisage la lecture des *Caractères* selon une définition de la « vertu » très aristotélicienne. Ainsi, si le texte donne à penser, c'est surtout, par « l'exercice de la raison », en vue de « régler par une prudente modération nos passions et nos facultés », mais aussi en vue de tendre vers la réalisation d'un certain bonheur « qui réside en la possession, non des avantages de ce monde toujours assujettis aux chances aveugles de la fortune, mais des biens qui dépendent de notre propre volonté, les plaisirs de l'esprit et les satisfactions de la conscience¹⁸⁹. » Celui enfin d'A. Niderst¹⁹⁰ qui dès l'entrée prend ses distances avec l'interprétation courante selon laquelle « La Bruyère, dans son livre, n'a pas su appliquer sa doctrine ; ce défenseur des Anciens s'est montré sans le savoir, l'adepte de l'esthétique et de la philosophie des Modernes ; comme Fontenelle qu'il haïssait, il a concouru à remplacer le dogmatisme et la pompe des classiques par un empirisme décousu, mais précis et lucide. » Cette interprétation courante, nous dit A. Niderst « paraît séduisante, mais un peu simple » (p. 333). Ensuite, au détour d'une analyse très fine et très stimulante du deuxième chapitre de l'ouvrage, le critique y perçoit un mouvement que le lecteur, s'il le souhaite, peut emprunter, mouvement qui ressemble de fort près à ce que P. Hadot et Socrate lui-même, dans le *Phèdre* de Platon, recouvraient sous le nom de psychagogie : « l'écrivain nous conduit de l'art de parvenir au mépris de l'ambition ; par son va-et-vient, il fait peu à peu éclater le conflit d'abord suggéré, entre la vénération publique et la grandeur réelle ; l'une ne cesse de se détériorer [dans le mouvement du texte], l'autre de se purifier » (p. 339). A la lecture de ce mouvement particulier que le lecteur par sa propre investigation personnelle peut découvrir, sinon lui-même inventer pour le produire en lui-même, le critique insiste sur ce point : « Il convient surtout, répétons-le, de ne plus lire cet ouvrage comme un recueil de notes », la « composition » se faisant « selon "l'ordre des raisons" » (p. 340-341). A. Niderst conclut son encourageante et belle interprétation par ces propos dont la vision nous paraît si pénétrante : « la composition est musicale autant que dialectique [!] ; l'"art de persuader" ne se borne pas à présenter un constat tragique ; par des touches successives, de discrets appels, des promesses voilées, il ménage notre adhésion, qui est presque acquise, avant qu'on n'en arrive aux arguments et aux preuves du dernier chapitre. » Le choix du critique d'accepter la puissance de réformation spirituelle dont le texte des *Caractères* peut être encore pour nous l'opérateur lui permet

¹⁸⁹ JEZIERSKI L., « La morale de La Bruyère », dans Revue contemporaine, juillet-août, 1869, p. 606-634.

¹⁹⁰ NIDERST Alain, « "Du mérite personnel". Remarques sur la composition d'un chapitre des "Caractères" de La Bruyère », dans *Approches des Lumières*, Mélanges offerts à J. Fabre, Paris, Klincksieck, 1974, p. 333-344.

d'intégrer dans son analyse le plus simplement et le plus aisément du monde l'ensemble des postulats philosophiques et chrétiens au foyer desquels rayonne tout l'ouvrage. Aucune violence n'est faite au texte. On le laisse « tel qu'il est ». Au lecteur de choisir s'il lui convient de le lire, d'y adhérer, d'éventuellement y exercer son jugement et sa réflexion sur ces matières si importantes qui concernent la conduite de l'existence et les relations qu'il entretient avec les autres, cela serait-il pour le réfuter, ou bien alors de choisir de ne pas le lire s'il ne lui convient pas. Toujours est-il que la lecture d'A. Niderst lui paraît (et nous paraît) tellement évidente dans l'aisance par laquelle il se faufile entre les réflexions qu'il termine en se demandant en toute bonne foi : « nous sommes simplement surpris qu'on ait si longtemps refusé de se rendre à l'évidence, et qu'on ait préféré parler de l'“impressionnisme” ou du “pointillisme” de La Bruyère, au lieu de méditer son esthétique et de lire attentivement son ouvrage » (p. 343-344). Nous de même.

Nous terminerons ce chapitre consacré à la lecture des *Caractères* par une brève contextualisation historique relative à l'un des postulats premiers de la sémiologie sur lequel s'appuie R. Barthes pour interpréter les *Caractères*, postulat selon lequel l'arrangement formel des discours décide de la pensée, autant dans ses contenus que dans ses opérations. Il s'agit en effet d'un postulat autour duquel les avis, au XVII^e siècle, étaient partagés. Surtout dans les rangs où se plaçait la Bruyère. Enfin, pour clore cette partie nous proposerons une synthèse reprenant les points essentiels du mode de lecture que nous avons appelé descriptiviste, ses limites et ses impasses pour terminer sur une formulation nouvelle de notre thèse.

4. PERSPECTIVES HISTORIQUES

Le parcours que nous avons effectué au sein du discours critique qui prend en charge d'étudier les moralistes des XVI^e-XVII^e siècles et plus particulièrement le texte des *Caractères*, semble bien plus en accord avec les postulats épistémologiques, méthodologiques, éthiques et politiques promus par la réflexion politique d'origine machiavélienne – ce qui, d'une certaine manière n'est pas une surprise puisque Machiavel est considéré par les sciences humaines comme le père de la science politique en ce qu'il s'est, enfin, résolu à observer et à étudier le « réel tel qu'il est » : les faits – qu'avec les postulats inhérents au projet philosophique traditionnel auquel incontestablement se rattache l'ouvrage de la Bruyère. Que les instances de savoir d'une époque s'emploient à s'approprier celui des époques qui l'ont précédée sans nécessairement tenir à respecter les mêmes aspirations, le même projet de vie, ni les mêmes procédures, cela n'est pas nouveau, et, dirions-nous, cela est même une nécessité. Toutefois, l'opération, c'est le moins qu'on puisse dire, n'est pas franche. Elle se pose elle-même comme une évidence, mais elle laisse planer derrière elle un certain malaise. Comme le soulignait R. Barthes dans le commentaire que nous avons analysé : « la modernité, toute prête cependant à s'approprier les auteurs anciens, semble avoir le plus grand mal à le récupérer ». Le lecteur moderne ne sait que faire de la Bruyère. À tout le moins, les études proposées tendent toutes, peu ou prou, à séparer le texte des *Caractères* en deux à la faveur d'une reconstitution de la psyché de son auteur qu'on se plaît à voir comme dissociée. D'un côté ce qu'il aurait pensé et ressenti, ce qu'on lui laisse volontiers, mais de l'autre ce qu'il aurait fait, sa méthode, ce qu'on lui emprunte et ce que par lui on décide de mettre en valeur. Mais cela conduit à faire de l'homme un être profondément incohérent, écrivant par humeur, lunatique. On n'hésite pas parfois à le voir lâche, vil, retors, rusé, en proie à la misanthropie et au ressentiment le plus épais, en tout cas suffisamment abject pour passer une bonne partie de son existence à prendre le prétexte d'un « service rendu à sa patrie » et du souci de la tranquillité d'âme de chacun de ses lecteurs dans la seule intention de récupérer un déficit de réputation et d'honneur dont il pensait que les autres hommes lui devaient. Cette vision du moraliste peu à peu construite par la critique est particulièrement explicite dans les tous premiers propos d'un opuscule de P. Quignard qui, visiblement, s'est scrupuleusement renseigné auprès des études faites sur les *Caractères* avant de se prononcer. Voici donc une synthèse particulièrement complète et réussie de la reconstitution de la psyché de la Bruyère dont, semble-t-il, la critique moderne a besoin pour valider son dispositif de lecture. Il est à noter que ces propos ouvrent l'ouvrage, comme si toute bonne lecture de l'ouvrage de la Bruyère devait nécessairement se bâtir sur la (re)fondation de sa biographie et de sa psyché.

Jean de La Bruyère avait une préférence marquée pour la couleur verte. Il possédait une guitare, à l'aide de quoi il faisait le pitre. Il était laid. Le bas du visage pesait et s'épatait. Les lèvres étaient grosses et travaillées par une sorte de moue qui était persistante. Comme tout un chacun il tendait en avant les mains, le nez, le regard dans le désir qu'on l'aime, mais à chaque fois qu'il avait espéré de plaire il avait essuyé des dégoûts. Il lui en était resté une espèce de douleur pour le moins sans beauté et enfouie, une espèce de rancissement. Avec cela épais, bourgeois, fidèle, vaniteux, clinquant, inquiet, aigri, avec un ridicule évident, et une extraordinaire pesanteur dans l'humour. Il avait l'âme bourrelée de dépit. Il était extraordinairement sensible, d'une délicatesse infinie à tout ce qui le blessait, et muet devant le coup, cultivant la lésion, porté à l'extrême conscience de tout, de plus *prodigieux réaliste*, c'est-à-dire désabusé. Il n'avait aucune sorte d'aisance : les lettres à Phélippeaux le montrent sous un jour si lourd et si niais qu'il n'est même pas pitoyable. Tout en lui rebutait l'amitié. On le décrit aussi pesant qu'une montagne, taciturne et l'air d'un paysan pauvre et dépeigné. [...] Aucun contemporain ne comprenait le plaisir qu'il éprouvait à sauter et à faire le burlesque¹⁹¹ [...].

¹⁹¹ QUIGNARD Pascal, *op. cit.*, p. 7-9.

Faut-il être à ce point infâme et rebutant pour mériter l'éloge de « prodigieux réaliste » ? La Bruyère à qui, en son temps, on reprochait déjà d'avoir fait des portraits suffisamment ressemblants pour qu'on les identifie à des personnes réelles – les clefs –, mais aussi suffisamment distants pour qu'on ne puisse pas le prendre directement sur le fait, a eu beau s'en défendre et dire :

J'avais pris la précaution de protester dans une préface contre toutes ces interprétations, que quelque connaissance que j'ai des hommes m'avait fait prévoir, jusqu'à hésiter quelque temps si je devais rendre mon livre public, et à balancer entre le désir d'être utile à ma patrie par mes écrits, et la crainte de fournir à quelques-uns de quoi exercer leur malignité. Mais puisque j'ai eu la faiblesse de publier ces Caractères, quelle digue élèverai-je contre ce déluge d'explications qui inonde la ville, et qui bientôt va gagner la cour ? Dirai-je sérieusement, et protesterai-je avec d'horribles serments, que je ne suis ni auteur ni complice de ces clefs qui courent ; que je n'en ai donné aucune ; que mes plus familiers amis savent que je les leur ai toutes refusées ; que les personnes les plus accréditées de la cour ont désespéré d'avoir mon secret ? N'est-ce pas la même chose que si je me tourmentais beaucoup à soutenir que je ne suis pas un malhonnête homme, un homme sans pudeur, sans mœurs, sans conscience, tel enfin que les gazetiers dont je viens de parler ont voulu me représenter dans leur libelle diffamatoire ?

Qu'à cela ne tienne. On préférera continuer à le prendre comme un auteur de « mauvaise foi¹⁹² ». C'est, sans doute, le prix à payer pour être perçu tel « un prodigieux réaliste ». Face à cette attitude du critique dont le dispositif de lecture, pour être avalisé, doit recourir à ce type de reconstitution psychique, nous n'aurons pas d'autre réponse que celle que Montaigne lui-même adressait à la postérité après avoir lu les ouvrages de Guichardin.

J'ai aussi remarqué ceci, que de tant d'âmes et effets qu'il [Guichardin] juge, de tant de mouvements et conseils, il n'en apporte jamais un seul à la vertu, religion et conscience, comme si ces parties-là étaient du tout éteintes au monde ; et de toutes les actions, pour belles par apparence qu'elles soient d'elles-mêmes, il en rejette la cause à quelque occasion vicieuse ou à quelque profit. Il est impossible d'imaginer que, parmi cet infini nombre d'actions de quoi il juge, il n'y en ait eu quelque une produite par voie de la raison. Nulle corruption peut avoir saisi les hommes si universellement que quelqu'un n'échappe de la contagion ; cela me fait craindre qu'il y ait un peu du vice de son goût ; et peut être advenu qu'il ait estimé autrui selon soi¹⁹³.

À considérer donc les choses maintenant d'un point de vue historique, ce postulat établi par la méthode sémiologique, selon lequel la forme de la pensée dépend de l'arrangement formel des signifiants, est précisément un postulat qui fait l'objet d'une vive polémique au XVII^e siècle. L'affirmation selon laquelle la pensée trouvera sa forme dans la forme même des mots rappelle étrangement celle qu'Arnauld, dans sa *Logique*, prend résolument le parti de réfuter : « *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* » – « Rien n'est dans l'intellect qui ne soit d'abord passé dans les sens ».

Toute la question est de savoir si toutes nos idées viennent de nos sens, et si l'on doit passer pour vraie cette maxime commune : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*¹⁹⁴.

On voit bien l'importance que revêt la question aux yeux du théologien. Au cœur de cette question se situe très exactement une déclaration de Hobbes qui entend, à l'orée même de sa réflexion politique, instituer un nouveau rapport entre le langage et la psyché humaine, rapport en

¹⁹² « Devant tant de passion, la question se pose de savoir comment les clefs peuvent porter tort : nuisent-elles à l'auteur (à sa réputation d'honnête homme, à sa tranquillité de courtisan, à son souci de dévotion) ? Ou nuisent-elles à son ouvrage, en en corrompant la signification ? À l'un et à l'autre bien sûr, même si, en toute mauvaise foi, La Bruyère n'en tient que pour son livre. » NOILLE-CLAUZADE Christine, « La Bruyère critique de ses critiques : lectures à clefs ou l'invention du sens littéral », dans *Littératures classiques*, 2004/2, 54, Paris, Armand Colin, p. 77-86.

¹⁹³ Michel de Montaigne, *Les essais*, Paris, Gallimard, 1965, vol. 2, « Des livres », X, p. 47-48.

¹⁹⁴ ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La logique*, op. cit., I, I, p. 37.

rupture complète avec la tradition (Arnauld se réfère à Augustin¹⁹⁵, mais cette question est aussi vieille que la philosophie¹⁹⁶).

La seconde de ces fausses opinions¹⁹⁷ est ce qu'un Anglais a dit : « Que le raisonnement n'est peut-être autre chose qu'un assemblage et enchaînement de noms par ce mot est. D'où il s'ensuivrait que par la raison nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations ; c'est-à-dire que nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses selon les conventions que nous avons faites à notre fantaisie, touchant leurs significations ». A quoi cet auteur ajoute : « Si cela est, comme il peut être, le raisonnement dépendra des mots, les mots de l'imagination, et l'imagination dépendra peut-être, comme je le crois, du mouvement des organes corporels ; et ainsi notre âme (*mens*) ne sera autre chose qu'un mouvement dans quelques parties du corps organique¹⁹⁸. »

En quoi Hobbes ne dit rien d'autre que ce que dira F. Saussure dans son *Cours de linguistique générale* : « Psychologiquement, abstraction faite de son expression par les mots, notre pensée n'est qu'une masse amorphe et indistincte. » On peut donc dire que sur ce point, la méthode sémiologique a suivi la position de Hobbes plutôt que celle de Port-Royal. Il ne nous est évidemment pas possible ici de déplier les ressorts du conflit qui oppose une vision sensualiste et une vision spiritualiste du langage. Notons seulement ceci que tout l'enjeu du conflit, à considérer les choses selon la terminologie même de la sémiologie, tourne, non pas autour de la valeur épistémique, méthodologique, ni même poétique ou sociale à accorder au *signifiant*, mais autour de la *définition* et de la *valeur éthique et politique qu'on est prêt à accorder au signifié*, et surtout aux opérations qui sont censées le constituer. Rappelons que l'ouvrage dans lequel Arnauld engage la polémique contre Hobbes est un traité de logique et que ce traité, dès ses premières lignes, associe irréductiblement la logique à la conduite de l'existence.

PREMIER DISCOURS OÙ L'ON FAIT VOIR LE DESSEIN DE CETTE NOUVELLE LOGIQUE.

Il n'y a rien de plus estimable que le bon sens et la justesse de l'esprit dans le discernement du vrai et du faux. Toutes les autres qualités d'esprit ont des usages bornés ; mais *l'exactitude de la raison est généralement utile dans toutes les parties et dans tous les emplois de la vie*. Ce n'est pas seulement dans les sciences qu'il est difficile de distinguer la vérité de l'erreur, mais aussi *dans la plupart des sujets dont les hommes parlent et des affaires qu'ils traitent*. Il y a presque partout des routes différentes, les unes vraies, les autres fausses, et *c'est à la raison d'en faire le choix*. Ceux qui choisissent bien sont ceux qui ont l'esprit juste ; ceux qui prennent le mauvais parti sont ceux qui ont l'esprit faux ; et *c'est la première et la plus importante différence qu'on peut mettre entre les qualités de l'esprit des hommes*¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Et en effet, au postulat selon lequel toute pensée provient nécessairement des sens, Augustin répondait déjà : « Le dissyllabe "monde", par exemple, en tant que son, est une chose matérielle et se perçoit par le corps, c'est-à-dire par l'oreille ; mais ce qu'il signifie est aussi connu par le corps, c'est-à-dire par les yeux de la chair. En effet le monde, en tant qu'il est connu, est connu par la vue. Mais ce mot de quatre syllabes, *crediderunt* (ils ont cru), en tant que son, est aussi connu par l'oreille de la chair, puisqu'il est matériel ; seulement ce n'est plus le sens du corps, mais la raison de l'âme, qui en fait connaître la signification [...] ». AUGUSTIN, *Œuvres complètes*, 17 vol., trad. M. Raulx, BAR-LE-DUC, L. Guérin Éditeur, 1864-1873, vol. 12, p. 508 (*De la trinité*, XIII, I, 4).

¹⁹⁶ Que la réalité soit à la seule initiative des sens est une affirmation tenue par les sophistes et quelque autre philosophe dont le débat qui en surgit a présidé à la naissance de la philosophie et de la métaphysique. Cf. sur ce point Aristote, *Métaphysique*, Γ, 5-6 et AUBENQUE Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, *op. cit.*, p. 94-134.

¹⁹⁷ La première de ces fausses « opinions très-dangereuses », selon Arnauld, « qui ont été avancées par des philosophes de ce temps » est « que nous n'avons aucune idée de Dieu ». ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La logique*, *op. cit.*, p. 35.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 36. L'« Anglais » est Hobbes et le propos retranscrit est issu de ses *Objections contre les Méditations de Descartes*, IV^e Obj.

¹⁹⁹ ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La logique*, *op. cit.*, p. 9. De même et de manière encore plus précise dans les propos qui ouvrent la *Logique* de Bossuet : « L'homme qui a fait réflexion sur lui-même a connu qu'il y avoit dans son âme deux puissances ou facultés principales, dont l'une s'appelle entendement, et l'autre volonté ; et deux opérations principales, dont l'une est entendre, et l'autre vouloir. Entendre se rapporte au vrai, et vouloir au bien. Toute la conduite de l'homme dépend du bon usage de ces deux puissances. L'homme est parfait, quand d'un côté il entend le vrai, et que de l'autre il veut le bien véritable, c'est-à-dire la vertu. Car ayant deux actions principales qui mènent toutes les autres, celle de juger dans l'entendement et celle de choisir dans la volonté, quand il juge et qu'il choisit selon la raison, il n'a plus rien à désirer en cette vie. » BOSSUET Jacques Bénigne, *op. cit.*, p. 249. De même aussi chez Fleury : « La logique et la métaphysique ne sont pas, comme l'on croit d'ordinaire, des études difficiles de choses abstraites, relevées et éloignées de nous, et de belles spéculations qui ne conviennent qu'à des savants. Elles sont à l'usage de tout le monde, puisqu'elles n'ont pour objet que ce qui se passe en nous-mêmes et ce que nous connaissons le mieux, et n'ont pour but que de nous accoutumer à ne nous tromper jamais, par le soin que nous prendrons de ne nous arrêter qu'à des idées claires, et de

Le dernier chapitre de la troisième partie de l'ouvrage qui avait précisément pour objet le raisonnement, se termine par des considérations portant sur « les mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile et dans les discours ordinaire²⁰⁰ ». Au-delà de la valeur à accorder aux expressions telles que « ceux qui choisissent *bien* » ou « esprits justes » et « esprit faux », expressions qui ont tendance à rebuter le lecteur moderne, mais, selon nous, par défaut d'explication²⁰¹, bornons-nous ici seulement à constater que dans l'extrait qui vient d'être cité les opérations recensées par la logique sont étroitement associées à celles par lesquelles l'homme est censé se conduire jusque dans son existence la plus quotidienne – « dans toutes les parties et dans tous les emplois de la vie ». Ces précisions nous indiquent que pour le discours philosophique traditionnel auquel se réfère Arnauld afin d'écrire sa *Logique*²⁰², le signifié ne se limite pas à une image abstraite déterminée à partir d'une découpe dans la chaîne phonique de la parole. Définir le signifié de cette façon pour l'appliquer à la pensée traditionnelle, c'est déjà avoir accepté tous les postulats de la méthode sémiologique qui justement s'opposent à ceux sur lesquels cette pensée s'appuie. Le signifié pour la philosophie traditionnelle (de filiation platonicienne et aristotélicienne), s'il s'identifie aussi à une image fixée dans l'esprit, il s'étend surtout aux *opérations de l'esprit* sur lesquelles l'homme peut exercer une certaine maîtrise, et par-là se constituer en tant qu'être à la fois de connaissance et d'action. Ajouté à cela que, toujours dans le cadre de cette même philosophie, la relation qu'entretiennent le Sā et le Sē, bien qu'on reconnaisse qu'elle soit arbitraire ou le produit d'une convention, n'est absolument pas perçue comme contraignante, ni dans un sens – du Sā au Sē – ni même dans l'autre sens – du Sē au Sā –, dernier sens auquel on réduit bien souvent la pensée classique. Si cette relation n'est pas contraignante, dans quelque sens que ce soit, ce n'est pas tant parce qu'elle est conventionnelle, mais surtout parce que la constitution du Sē, pour le discours philosophique traditionnel, est considérée comme éminemment *problématique*. L'agent de connaissance est toujours en demeure de la produire, c'est-à-dire de la chercher et par là d'adhérer aux résultats qu'il aura lui-même produits. Et c'est par l'entremise d'un dialogue avec soi-même et avec l'autre que la relation entre les discours et ce qu'ils signifient peut advenir, mais encore une fois toujours de manière problématique, discutable, révocable et susceptible, enfin, d'être reconduite à un nouvel examen. C'est par ailleurs cet examen continu, cet exercice de la raison inlassable, qui conduit à produire un agent de connaissance et d'action particulier. C'est au cœur de cette « problématicité » que la constitution éthique a lieu. Soit, la production d'un agent politique à part entière, délibérant et autonome. La « problématicité » de la relation entre *les mots pour le dire* et *ce que ces mots peuvent dire*, et, par-delà, celle de la constitution du Sē sont un des éléments clés du rapport au langage institué par la philosophie de l'Antiquité, et dans lequel se reconnaissent Arnauld et la plupart des membres du Petit Concile, « problématicité » dont les ressorts sont à trouver dans les manières de penser – VS les manières de le dire. Soit, dans les opérations de l'esprit.

ne nous point précipiter en portant des jugements et en tirant des conséquences. » FLEURY Claude, *Œuvres de l'abbé Fleury*, op. cit., vol. 1, p. 182.

²⁰⁰ ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La logique*, op. cit., III, XX, p. 244-272.

²⁰¹ On a vu plus haut avec Aristote et Bossuet que ce n'est pas tant la réussite extérieure d'une action qui décide de la bonté ou de la malignité d'une conduite, mais le niveau d'excellence au sein d'une efficacité procédurale. Ce qui relativise tout de même considérablement le dogmatisme moral que certains lecteurs modernes tendent à imprimer, selon nous, un peu rapidement, sur les discours philosophiques traditionnels. Le bien et le mal ne se situent pas tant dans le résultat que dans la manière de produire celui-ci, manière qui dépend d'opérations de l'esprit et du choix continu de l'agent. Cela implique une souplesse certaine dans le rapport qu'on peut avoir non seulement avec sa propre conduite, mais aussi avec celle des autres. On se suppose toujours soi-même et les autres, pour autant qu'on ne franchisse pas certaines limites irréversibles, susceptibles d'amélioration.

²⁰² Arnauld précise dans le « Second discours » qui ouvre son traité qu'il a pratiquement tout tiré des *Analytiques* d'Aristote cf. *supra*, p. 55, n. 64.

À défaut de pouvoir vider complètement ce point ici (nous y reviendrons amplement lors de notre troisième chapitre), ce sur quoi nous voudrions néanmoins attirer l'attention, c'est que la réfutation engagée par Arnauld ne se limite absolument pas à des questions de nature épistémologique et méthodologique. Nous ne sommes pas en présence d'une discussion qui aurait pour seul objet de résoudre des questions relatives à la théorie de la connaissance, ni même à la correction de la langue, dernier point d'ailleurs sur lequel Arnaud n'accorde pas de réelle importance. Comme on le voit dans les extraits que nous venons de citer et si l'on suit l'argumentation déployée par Arnauld dans l'ensemble des propos de sa *Logique*, mais aussi celle qui sera déployée plus tard par un Fleury, un Fénelon ou un Bossuet, on s'aperçoit assez rapidement de ses ramifications éthiques et politiques. C'est dans ce sens qu'Arnauld considère que les opinions qu'il entend réfuter sont des opinions « très-dangereuses ». Et lorsque le théologien utilise l'expression « très-dangereuses », ce n'est pas tant pour défendre le statut d'un pouvoir ecclésial, aux foudres duquel il fut d'ailleurs perpétuellement en butte, que pour indiquer les conséquences éthiques et politiques, à ses yeux désastreuses, que l'adhésion aux opinions défendues par Hobbes peut conduire. Hobbes qui de son côté, rappelons-le, éprouve le besoin de reconfigurer tout un rapport au langage et aux choses pour en faire le socle de sa réflexion politique²⁰³. Le discours qu'Arnauld entend réfuter, c'est non seulement les postulats épistémologiques et méthodologiques de Gassendi et de Hobbes, mais c'est aussi et surtout leurs implications éthiques et politiques. Par ailleurs, l'opposition des membres du Petit Concile à la ligne politique de Hobbes derrière laquelle plane l'ombre de Machiavel est très nettement déclarée et tranchée.

[I]l faut laisser la plupart des politiques modernes, et surtout Machiavel et l'Anglais Hobbes. Revenons à Platon et à Aristote, dont la politique est fondée sur des principes solides de morale et de vertu. Elle a pour but, non pas d'élever un certain homme ou un certain genre de personnes au-dessus des autres, mais de faire vivre les hommes en société le plus heureusement qu'il est possible ; de procurer à tous les particuliers la sûreté, la possession paisible de leurs biens, la santé du corps, la liberté d'esprit, la droiture du cœur, la justice²⁰⁴.

Encore une fois, quoi qu'on puisse en penser, il y a entre les deux camps un conflit d'ordre éthique et politique, mais qui se noue étroitement à un désaccord d'ordre épistémique et méthodologique. Au cœur de ce conflit et de ce désaccord : le rapport que nous entretenons avec le langage, la détermination et la promotion des opérations de l'esprit utiles à la conduite de l'existence et enfin leur valeur politique. Les opérations de l'esprit promues par Arnauld et les membres du Petit Concile sont pour eux, comme on l'a vu, intimement nouées à la constitution d'un éthos utile à la conduite de l'existence. Cette perception ouvre par conséquent à un certain rapport au langage qui privilégie une attention aux opérations de l'esprit telles qu'elles sont définies par la logique, mais qui ne sont pas identifiables à celles que nous avons l'habitude de reconnaître dans le système de la représentation auquel s'associe étroitement la méthode sémiologique. Ainsi Fleury, dans l'un de ses traités de *Méthode*, lorsqu'il s'interroge sur le point de savoir quelle place attribuer à la grammaire, de déclarer

[P]our bien faire, il faudrait différer cette étude après la logique, puisque les réflexions sur le langage supposent les réflexions sur les pensées et les opérations de l'esprit, dont les paroles ne sont que les signes²⁰⁵.

²⁰³ *Léviathan*, I-IX.

²⁰⁴ FLEURY Claude, *op. cit.*, p. 220. L'abbé écrira encore ailleurs : « Tous les hommes sont frères ; les premiers n'ont été que de grandes familles ; donc il faut laisser Machiavel et revenir à Platon. » *Ibid.*, p. 29.

²⁰⁵ FLEURY Claude, *Mémoire pour les études*, *op. cit.*, p. 270. Je souligne. Ces propos contrastent fortement avec ceux de M. Foucault qui voit dans la nouvelle épistémè de l'âge classique une prédominance de la grammaire sur la logique et des signes verbaux sur toute forme de pensée. FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 95-107 et particulièrement p. 97 : « C'est en ce sens strict que le langage est *analyse* de la pensée : non pas simple découpage, mais instauration

On voit bien ici que les signes, que nous appelons pour notre part « signifiants », ne renvoient pas seulement à des signifiés tels que nous les concevons – « les pensées » ou images abstraites reliées consubstantiellement à leurs signifiants respectifs –, mais à des opérations de l'esprit, c'est-à-dire des mouvements spécifiques de l'esprit dont la figure centrale est le syllogisme²⁰⁶. Ce rapport entre les signes du langage et ces opérations de l'esprit dont le foyer opératoire est la syllogistique institue un rapport spécifique au langage puisqu'à travers lui, au travers de la forme sensible qu'inévitablement ce dernier revêt, lorsqu'un homme s'adresse à un autre homme, c'est non pas seulement son contenu sémantique qu'il y a lieu d'observer ni même les référents « réels sensibles » auxquels ce dernier contenu renverrait, mais surtout son *contenu formel spirituel* que nous avons identifié plus haut comme étant, du point de vue éthique et politique, principalement la délibération et son résultat, la *proairésis*. C'est sur la qualité de la délibération, du « tour dans l'esprit », disait Bussy-Rabutin, et des choix qui en résultent, et non sur celle d'une capacité à bien désigner les choses dont on parle ou bien à être soi-même porteur de signes de distinction sociale reconnus, qu'on se focalise pour juger de la valeur d'un homme.

Il convient donc d'insister sur ce point méthodologique : il y a une forme discursive spirituelle ou intellectuelle qui est, dans ce rapport spécifique au langage, relativement indépendante de la forme discursive sensible et matérielle. Un passage de la *Logique de Port-Royal* est particulièrement éclairant sur ce point, passage assez long, mais qu'il vaut la peine de citer ici, car on y perçoit bien tout le rapport que l'auteur, en cela fidèle au projet philosophique traditionnel, établit entre un certain rapport au langage et les implications éthiques et politiques de ce rapport. A propos d'une remarque de Vaugelas qui accorde pour sa part beaucoup d'importance à la correction de la langue, voici ce que répond Arnauld :

Vaugelas dit en un endroit qu'un mauvais mot fait plus de tort à un prédicateur ou à un avocat qu'un mauvais raisonnement. On doit croire que c'est *une vérité de fait* qu'il rapporte, *et non un sentiment qu'il autorise*²⁰⁷ ; et il est vrai qu'il se trouve des personnes qui jugent de cette sorte, mais il est vrai aussi qu'il n'y a rien de moins raisonnable que ces jugements : car la pureté, du langage, le nombre des figures, sont tout au plus dans l'éloquence ce que le coloris est dans la peinture, c'est-à-dire que ce n'en est que la partie la plus basse et la plus matérielle ; mais la principale consiste à **concevoir fortement les choses, et à les exprimer en sorte qu'on en porte dans l'esprit des auditeurs une image vive et lumineuse, qui ne présente pas seulement ces choses toutes nues, mais aussi les mouvements avec lesquels on les conçoit** ; et c'est ce qui peut se rencontrer en des personnes peu exactes dans la langue et peu justes dans le nombre, et qui se rencontre même rarement dans ceux qui s'appliquent trop aux mots et aux embellissements, parce que cette vue les détourne des choses et affaiblit la vigueur de leurs pensées, comme les peintres remarquent que ceux qui excellent dans le coloris n'excellent pas ordinairement dans le dessin ; l'esprit n'étant pas capable de cette double application, et l'une nuisant à l'autre. On peut dire généralement que l'on n'estime dans le monde la plupart des choses que par l'extérieur, parce qu'il ne se trouve presque personne qui en pénètre l'intérieur et le fond : tout se juge sur l'étiquette, et malheur à ceux qui ne l'ont pas favorable. Il est habile, intelligent, solide, tant que vous voudrez ; mais il ne parle pas facilement, et ne se démêle pas bien d'un compliment : qu'il se résolve à être peu estimé toute sa vie du commun du monde, et à voir qu'on lui préfère une infinité de petits esprits. Ce n'est pas un grand mal que de n'avoir pas la réputation qu'on mérite ; mais

profonde de l'ordre dans l'espace. C'est là que se situe ce domaine épistémologique nouveau que l'âge classique a appelé la « grammaire générale ». Ce serait contresens d'y voir seulement l'application pure et simple d'une logique à la théorie du langage. Mais contresens également de vouloir y déchiffrer comme la préfiguration d'une linguistique. La Grammaire générale, c'est l'étude de l'ordre verbal dans son rapport à la simultanéité qu'elle a pour charge de représenter. *Pour objet propre, elle n'a donc ni la pensée ni la langue : mais le discours entendu comme suite de signes verbaux*. Cette suite est artificielle par rapport à la simultanéité des représentations, et dans cette mesure le langage s'oppose à la pensée comme le réfléchi à l'immédiat. » Nous soulignons.

²⁰⁶ Syllogisme qui est très loin de se réduire au seul syllogisme scientifique. Le mouvement syllogistique est à la base de toutes les opérations de l'intellect qui peuvent se recouvrir de noms tels que l'enthymème, l'exemple, l'induction, le syllogisme pratique, le syllogisme dialectique, l'abduction, le syllogisme scientifique ou nécessaire. Cf. *infra*, p. 383 et les propos de De Pater.

²⁰⁷ Un « sentiment », c'est-à-dire, après réflexion, un « choix » à faire valoir, une *proairésis*.

c'en est un considérable de suivre ces faux jugements et de ne regarder les choses que par l'écorce ; et c'est ce qu'on doit tâcher d'éviter²⁰⁸.

Nous avons pris la peine de citer l'extrait dans son entier, car il nous permet de voir à quel point le rapport au langage institué par la philosophie antique traditionnelle à laquelle Arnauld se réfère pour écrire sa *Logique* se fait immédiatement politique. On voit aussi à quel point ce rapport au langage implique une vision de la constitution de l'agent et, partant, de celle de la communauté politique tournée vers l'avenir à partir du seul exercice de la raison et certainement pas à partir de vérités issues d'une observation des faits ou de l'image d'une puissance sociale dont on infère une valeur humaine à partir de quelques signes distinctifs. Ce n'est pas parce que la plupart des hommes en un lieu et un temps précis se comportent de telle façon qu'il faut soi-même se comporter de cette façon. Ce n'est pas à ce type vérité là qu'il faut s'en remettre pour décider ce qu'il convient de faire, mais à la vérité que peut produire, en soi, la raison, à savoir sa propre délibération, les choix et les actions qui en suivront. Ce rapport au langage, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut à partir de textes de Fleury et de Bossuet, requiert de la part du lecteur / auditeur qu'il porte davantage son attention sur les opérations de l'esprit dont les discours sont, dans leur intériorité, censés être les principaux opérateurs, et non pas seulement sur leur extériorité et leur mise en forme sensible. Ce qui implique qu'il y a nécessairement une distinction à faire et à percevoir entre les mouvements formels internes des discours qui renvoient aux opérations de l'esprit (ce que la rhétorique ancienne revoyait à l'*inventio*), d'une part, et les mouvements formels externes qui renvoient à leur arrangement sensible (la *dispositio*, l'*elocutio* – en ce compris, les figures de rhétorique qui sont du ressort de l'imagination), de l'autre, les premiers devant prioritairement subordonner les seconds.

Quoi qu'il en soit, l'extrait distingue bien au sein des discours une dimension sensible – « la partie la plus basse et la plus matérielle » – et une dimension intelligible en mouvement – « une image vive et lumineuse, qui ne présente pas seulement ces choses toutes nues, mais aussi *les mouvements avec lesquels on les conçoit* » –, celle-ci subordonnant celle-là, comme l'exercice de la raison subordonne toute la conduite de l'existence. Les signes renvoient ainsi non pas simplement à des signifiés respectivement et préalablement fixés par des signifiants, mais à des opérations de l'esprit : les mouvements avec lesquels on conçoit les choses. Au-delà de toute autre considération, c'est principalement sur ces mouvements qu'il s'agit de focaliser son attention, et ce d'un point de vue non pas tant théorique que pratique. Le langage a d'ailleurs pour fonction de porter ces mouvements « en l'esprit des auditeurs ». Il ne s'agit pas pour ce dernier de connaître et de reconnaître toutes les figures syllogistiques, mais de les exécuter, de les pratiquer, à mesure qu'il reçoit le discours particulier qu'on lui adresse. C'est sur ces mouvements de l'esprit qu'il s'agit de focaliser son attention lorsqu'on se rapporte aux discours, puisque c'est précisément à la faveur des mêmes opérations qu'il pourra se conduire dans l'existence. Une certaine pratique du langage a pour fonction d'apprendre aux agents à mieux délibérer et de répondre en face des problèmes auxquels tout discours leur offre l'occasion de réfléchir, et ce, afin de se préparer à délibérer le plus efficacement en face des problèmes auxquels ces mêmes agents doivent faire face dans la conduite de leur existence. « Il y a presque partout des routes différentes, les unes vraies, les autres fausses, et *c'est à la raison d'en faire le choix*. » Ce rapport au langage constitutif du rapport que nous avons avec la réalité humaine, remonte jusqu'à Salomon, reconnu par la tradition chrétienne comme étant l'auteur des *Proverbes*. Et c'est précisément des *Proverbes* et de leur « manière coupée » que la Bruyère

²⁰⁸ ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La logique*, op. cit., III, XX, « Des faux raisonnements qui naissent des objets mêmes », I, p. 259-260. Nous soulignons.

dit s'être inspiré pour l'écriture de ses *Caractères*²⁰⁹. C'est tout un rapport spécifique au langage que nous ne connaissons plus ou auquel nous ne croyons plus, c'est toute une approche particulière de la spiritualité que nous avons oubliée – ou que nous avons « liquidée », pour suivre l'expression de M. Foucault²¹⁰ – qui se fait jour ici et qu'il faut redécouvrir pour comprendre comment peut fonctionner le texte des *Caractères* en tant que manuel de transformation éthico-politique, dans le sens du projet philosophique auquel le texte renvoie.

Nous pouvons maintenant relier ces éléments, au détour d'une synthèse, à la perspective plus large de notre thèse relative à la philosophie comme manière de vivre et à cette « liquidation de la spiritualité » qui, aux prémices de la modernité, aurait modifié non seulement le sens de ce rapport particulier à la philosophie, mais aussi sa portée épistémique, éthique et politique.

²⁰⁹ *LB*, p. 71. Cf. ci-dessous l'introduction des *Proverbes* que nous citons à la p. 471 et le don de la sagesse à Salomon offert par Dieu, p. 341.

²¹⁰ Mais qui était sans doute bien loin de vouloir penser que c'était ce type-là de spiritualité qu'on avait liquidé...

Toute étude sur la philosophie comme manière de vivre suppose, à sa source, un décalage entre notre manière de produire et de recevoir le discours philosophique et celle mise en œuvre, durant une partie assez longue de notre histoire, par les Anciens. Soit, deux manières de se rapporter au langage. Par conséquent, toute étude sur la philosophie comme manière de vivre doit formuler l'hypothèse qu'à un certain moment donné de notre histoire, à ce rapport au langage qu'affectionnait la philosophie de l'Antiquité et qui se dotait d'un pouvoir de transformation éthique primordial a été substitué un autre rapport au langage emportant, en outre, avec lui les raisons de cette substitution²¹¹. Aux différentes hypothèses qui ont été formulées pour tenter d'expliquer cette mutation dans l'histoire de la pensée occidentale, nous avons voulu ajouter le dossier politique. En effet, s'il y a bien un lieu de discours où le rapport au langage s'est très explicitement déplacé par rapport aux philosophies traditionnelles, c'est celui de la réflexion politique moderne dont le représentant le plus autorisé demeure, aux yeux de tous les observateurs, Machiavel. Machiavel n'est pas à considérer comme l'instigateur de la réflexion politique qu'il propose. Celle-ci est aussi vieille que l'histoire de la pensée politique elle-même. En revanche, il est très certainement à considérer comme l'un de ceux qui ont réussi à en exposer tous les principes à la faveur d'une concision, d'une densité réflexive, mais aussi d'une rigueur et parfois d'une « franchise » sans précédent. C'est lui surtout qui formellement inaugure ce geste, en totale rupture avec la tradition, selon lequel il s'agit *d'abord*, au cœur de l'action politique, de montrer les *faits* du doigt, supposant à ce geste une force quasi épiphanique de « vérité ». Mais ce sera au prix d'un sacrifice, non pas tant des différents contenus propositionnels véhiculés par la réflexion philosophique traditionnelle – ça, c'est la ruse du secrétaire pour ne pas prendre la peine de devoir se justifier trop longuement –, que des opérations de l'esprit qui avaient été jusque-là le ressort de la réflexion philosophique. Or, celle-ci ne se limitait pas, loin de là, à promouvoir des vertus épistémiques. Au contraire, elle était toujours intimement liée à une manière réflexive de se conduire dans l'existence. Elle avait par conséquent des vertus opératoires rigoureusement établies, réfléchies, recensées, pratiquées jusqu'à en devenir, pour les hommes qui s'y appliquaient, un *habitus*. Soit, une manière de vivre. Cette réflexion philosophique a toujours été proposée pour devenir à la fois irréductiblement constitutive d'éthos et, partant, politique : puissance psychagogique *in média res*.

Pour Machiavel, le doigt par lequel il s'agit d'atteindre directement à la *verità effettuale*, ce doigt, c'est le langage. Le langage devient désormais un moyen de relater les faits, de les décrire. Le langage devient aussi un moyen de les dissimuler et de manipuler les consciences dont il nous faut tirer force et puissance pour agrandir ou conserver son potentiel de domination, sa position dans un champ de forces – *mantenere lo stato*. Enfin, dans le discours de Machiavel, le langage n'est plus perçu comme ce par quoi on peut se modifier soi-même et constituer son éthos en vue de devenir un agent politique à part entière. Il n'échappe à personne que ce projet épistémique s'articule étroitement à une vision politique, vision qui est aussi un projet puisqu'elle se tourne directement vers l'action – c'est une technique –, et qu'enfin ce projet politico-épistémique s'articule tout aussi étroitement à une anthropologie. Pour configurer ce rapport spécifique à la réalité politique dont le langage reste le principal intermédiaire, il est nécessaire à Machiavel de poser comme fondements

²¹¹ Cf. notre introduction générale.

éthiques et politiques irréductibles et inaliénables, le désir de richesse et de gloire²¹². Pour être plus précis, ce qui constitue à ses yeux l'acte politique le plus primordial et originel, c'est la conquête d'un domaine de biens sensibles (matériels et les adjuvants pour cette conquête : alliances, sujétions, armes, richesses et réputation), sa conservation et son administration²¹³. Ainsi, le fondement anthropologique le plus incompressible proposé par Machiavel, non pas dans le simple plaisir de contempler la réalité telle qu'elle est, mais pour faire de ce fondement la base de l'édifice politique qu'il souhaite voir se construire, fondement enfin qui touche directement à l'éthos de chacun, c'est la *domination*²¹⁴. Nous attribuons ici au terme de « domination » une définition, non pas simplement sociologique, mais philosophique, éthique et politique. Il ne s'agit pas, en effet, d'opérer un certain nombre de constats dans l'ordre du réel perçu pour valider après coup un projet de nature politique, tout en le masquant en tant que tel sous les auspices de l'objectivité scientifique. Dans cette perspective on ne sortirait pas du cadre à la fois politique et épistémique posé par la logique de la domination elle-même. Il s'agit bien plutôt de rendre compte directement du projet politique et des postulats anthropologiques qui sont autant de motifs éthiques qui caractérisent la logique de la domination elle-même. Il s'agit donc de la saisir dans sa réelle portée prospective et politique, présupposant, d'une part, que ce qui préside à toute réalité politique ce ne sont pas d'abord les faits, mais les dispositions humaines et, d'autre part, que la constitution de ces dispositions n'est pas, pour l'agent, du seul ressort de la perception sensible (toutes modalités confondues) et donc du déterminisme politique, mais peut aussi en grande partie se réaliser par des opérations de l'esprit relativement indépendantes de cette perception et surtout de ce déterminisme. On peut par conséquent définir la domination comme cette *logique d'existence qui mêle intimement des modes de constitution de soi à des modes d'accès à la connaissance et qui constitue le fondement essentiel et dynamique d'un projet politique de nature productiviste, à savoir la volonté exclusive de résoudre (ou de dissoudre) toute affaire humaine au sein du monde perceptible d'abord par tous les organes des sens*. On ne peut donc convoquer les modes d'accès à la connaissance inhérents à la logique de la domination sans convoquer ou supposer, implicitement ou non, les modes d'existence auxquels ils sont irréductiblement noués. Plus concrètement, d'un point de vue éthique, pour les hommes qui suivent la parole de type machiavélien et la logique qui lui est propre, celle-ci tend à configurer effectivement une structure psychique prospective efficiente d'appréhension de la réalité des rapports à soi et aux autres bien déterminée. La portée de cette structure psychique, on le sait, a largement dépassé celle du destinataire initial du *Prince*, qui n'a d'ailleurs prêté aucune attention notable à la missive qui lui était adressée. Nous verrons dans notre prochaine partie que cette structure psychique qu'il s'agira d'inculquer dans le chef de chaque citoyen est l'une des pièces maîtresses des organisations politiques occidentales qui progressivement depuis la fin du Moyen Âge ont décidé de suivre la finalité économique et politique de type productiviste que nous leur connaissons.

²¹² « Car on voit les hommes, dans les choses qui les poussent au but que chacun vise, c'est-à-dire la gloire et la richesse ». *Le Prince*, XXVI, p. 174. Nous soulignons. « Chaque fois qu'à l'ensemble des hommes on n'ôte ni biens ni honneurs, ils vivent satisfaits ». *Ibid.*, XIX, p. 155.

²¹³ Ainsi commencent les deux premiers chapitres du *Prince* du secrétaire florentin : « Chapitre I : *Combien il y a de genres de monarchies et comment on les acquiert*. Tous les États, tous les pouvoirs qui ont eu et ont autorité sur les hommes ont été et sont ou des républiques ou des monarchies. [...] On les acquiert ou avec les armes d'autrui, ou avec les siennes propres, ou par fortune, ou par vaillance. Chapitre II : *Des monarchies héréditaires*. Je laisserai de côté un discours sur les républiques, car j'en ai parlé ailleurs longuement. Je m'intéresserai seulement aux monarchies et tisserai les fils indiqués ci-dessous ; j'examinerai comment l'on peut gouverner et conserver ces monarchies. » *Ibid.*, p. 110-111. Cf. *infra*, p. 168-169.

²¹⁴ À laquelle Hobbes donnera le nom de « puissance ». La parenté sémantique entre les termes « domaine » à conquérir et/ou à administrer, d'un côté, et « domination » », de l'autre, qui tous deux en italien s'expriment par le même terme « dominio », est à elle seule significative.

Mais surtout cette nouvelle structure psychique ou cette nouvelle éthique configure un rapport spécifique au langage qui doit très exactement refouler la *valeur politique prospective* de cette structuration psychique. La raison en est que jusqu'à ce jour, aucun discours n'est parvenu encore à convaincre durablement les hommes que pour qu'une communauté humaine soit heureuse ou même vivable, il fallait *programmer* (et non pas simplement constater), en elle, un projet de domination, c'est-à-dire une lutte de tous contre tous, et ce à même l'éthos de chacun de ses membres. Pour justifier ce projet, il faudra faire inlassablement appel à un « réel » déjà réalisé qu'on aura observé et qu'on identifiera à une impérieuse « nécessité ». Le mouvement consiste donc à faire valoir l'observation d'une vérité de fait rétrospective comme une « vérité » de nature politique prospective (ou, comme le disait Arnauld, « une vérité de fait qu'on rapporte » comme « un sentiment qu'on autorise »). Une vérité politique, comme le terme l'indique, à suivre donc, mais perçue dès lors comme inéluctable, « nécessaire ». Il faudra tout aussi inlassablement taire l'idée que le langage, en lui-même, puisse avoir une quelconque puissance psychagogique, c'est-à-dire un pouvoir de transformer l'éthos de chacun en vue de la réalisation de fins politiques délibérément choisies et ouvertes sur, éventuellement, d'autres possibles. Sans cette mise sous silence, le projet politique de type machiavélien devrait se justifier en tant que précisément *projet* politique. C'est ce qu'il refuse de faire puisqu'il en appelle constamment à une vérité – les faits – qui doit être considérée comme indiscutable.

Cependant, cela est inévitable, le langage ne cesse pas pour autant de posséder et d'exercer la puissance psychagogique qui lui est consubstantielle. La preuve en est que même la parole de type machiavélien qui contient pourtant en elle le refus de considérer sa dimension psychagogique prospective ne peut se maintenir qu'à la faveur d'une logique discursive qui œuvre sans cesse, en destination des agents, à la configuration d'une structure psychique opératoire, c'est-à-dire d'un éthos particulier (VS universel) tourné vers l'action citoyenne et politique. Étant l'opératrice de cette configuration psychique bien particulière, cette parole configure donc, comme toutes les autres, des agents politiques tout aussi particuliers dont les fins qu'ils poursuivent sont rigoureusement déterminées : la conquête d'un ensemble de biens matériels et symboliques, leur préservation, si possible, leur extension, en tous les cas leur administration, et ce, aux dépens de toutes autres considérations – comme le choix de développer d'abord ses ressources spirituelles, par exemple. Et comme toute parole qui contient en elle un projet éthique et politique, il lui est nécessaire pour assurer son empire de se propager sous le mode de l'*incantation*. Il faut, par elle, inlassablement répéter que l'homme n'est motivé que par le souci de domination, sous le couvert d'un simple constat « objectif » de sa réalité effective. Mais peut-être par-là n'échappe-t-elle pas au paradoxe et à l'insoluble contradiction. Car si l'homme est naturellement tel qu'on le dit et, effectivement, ne pourra jamais être autre chose que cette nature qu'il traîne avec lui et, parfois, par-devers lui, pourquoi faut-il s'appliquer avec tant d'insistance, et ce depuis maintenant plus de cinq-cents ans, dans l'orbe du moins de la pensée de type machiavélien, à le répéter, sinon pour inlassablement tenter de l'en convaincre ? Et quelle valeur ajoutée pourrait avoir cette conviction acquise sur ce que l'homme est, alors qu'il l'est déjà effectivement sans même y réfléchir et sans devoir faire le moindre effort ?

Quoi qu'il en soit, on peut percevoir, au sein de la parole de type machiavélien comme au sein de toute parole, une étroite solidarité entre 1) une **ontologie** (la certitude concernant la nature de la réalité) ; 2) une **méthode** et une **épistémologie** (des modes d'accès à la connaissance de cette

réalité institués et un régime discursif qui a pour fonction d'en rendre compte et qui s'articule selon une certaine logique contraignante) ; 3) une conception de la **politique** (ce qui doit présider aux relations humaines) et de **l'éthique** (les ressources, les fondements psychiques dont disposent les agents pour se conduire et, enfin, les techniques pour les constituer, le stimuler et les entretenir). Tout cela concourt à la configuration d'une **anthropologie** (la détermination de la nature de l'homme, ses pouvoirs, ses fonctions) dont tous les éléments sont étroitement solidaires les uns des autres, et ce, selon une logique rigoureusement contraignante.

On retrouve tous ces points innervés par la logique de type machiavélien, voire exacerbés dans toute interprétation des *Caractères* selon le mode de lecture descriptiviste :

- 1) Détermination de la nature de la réalité : tout ce qui s'offre d'abord à la perception sensible. *Tous les points suivant en découlent ;*
- 2) Détermination des opérations qui donneront accès à cette réalité-là : d'abord la méthode sémiologique ;
- 3) Exclusion de toutes opérations concurrentes, voire mise en scène ritualisée de leur mise à mort (celles appartenant à la philosophie traditionnelle, la logique et la dialectique, par exemple) ;
- 4) Prégnance d'une vision de la chose politique associée à une ferme conviction sur les motivations humaines inaliénables (domination, réputation, richesse et leur jouissance). Cette prégnance est particulièrement visible lors de la reconstitution de la psyché de la Bruyère. On ne suppose pas un seul instant qu'il puisse avoir d'autres motivations que celles-là, car nul homme, apparemment, ne peut y échapper ;
- 5) La valeur politique d'un homme se détermine en fonction de son pouvoir sur les autres hommes (qui lui vient généralement de son quotient de domination, c'est-à-dire de la quantité de biens symboliques et de biens matériels qu'il a accumulés autour de lui), pouvoir aussi qui est censé être facteur de sa félicité. La Bruyère est estimé malheureux et aigri à cause d'un déficit de domination, déficit dont il se sentirait la victime.
- 6) Refus de considérer l'existence de ressources spirituelles (< opérations de l'esprit) sur lesquelles, éventuellement, les hommes pourraient miser pour vivre. En conséquence, aucune valeur politique n'est accordée à la *proairesis* et aux dispositions délibératives dont les hommes peuvent être munis ;
- 7) Le langage est un moyen pour relater des faits (directement ou indirectement) ; stimuler l'imagination et les émotions ; mais aussi un moyen pour avoir du pouvoir sur les autres hommes²¹⁵ ;
- 8) Refus d'accorder la moindre puissance psychagogique à la parole qui nous est transmise. Elle dit ce qui est – elle décrit –, non ce qui doit être – elle ne prescrit pas. Avec cette ambiguïté néanmoins que tous les points que nous venons de citer sont inlassablement mis au jour, sous le prétexte d'un constat fidèle de la réalité des faits (faits de langue ou faits sociaux), mais qui prennent inéluctablement valeur de vérité politique à suivre (surtout dans son caractère agonistique), puisque la réalité ne peut pas être autre. Mais que la réalité soit telle qu'on la décrit, cela ne laisse pas d'être embarrassant. C'est pourquoi s'associeront fréquemment les couple décrire/écrire – dénoncer/énoncer. Qui décrit la réalité la dénonce toujours insensiblement,

²¹⁵ Notons que Machiavel reste assez secret quant à sa méthode et qu'il garde très jalousement pour lui ses procédures d'établissement de la « vérité ».

bien qu'on puisse se demander de quel lieu de « moralité » peut se faire cette « dénonciation ». On retrouve la même ambiguïté chez Machiavel, mais nettement moins prononcée, c'est-à-dire qu'elle se dissout sous le coup d'une mise en lumière sans égal, mais pour le coup difficilement audible.

Tous ces postulats sont à l'initiative de l'attitude épistémique et politique inaugurée par Machiavel dont la redoutable « intelligence » lui a donné l'occasion d'écrire ce livre politique incontournable qu'est le *Prince*. Tout y est méticuleusement posé. La critique de type descriptiviste s'applique d'ailleurs tout aussi méticuleusement à remotiver chacun de ces points lors de chacune des interprétations proposées, accentuant tantôt l'un ou tantôt l'autre²¹⁶.

Soulignons tout de même ce point important : l'ensemble de ces opérations (les huit points relevés ci-dessus) se font « non-consciemment ». Plus précisément, elles proviennent toutes d'un *a priori* dogmatique fondamental qui ne semble pas, à notre connaissance, pouvoir ni devoir être discuté. Cet *a priori* dogmatique est une certitude ferme et inébranlable concernant la nature la plus efficiente de la « réalité » politique : cette « réalité » est rigoureusement identifiée à tout ce qui s'offre *d'abord* à la perception sensible²¹⁷ (premier point). De cette certitude absolue, injustifiée et non-interrogée, toutes les autres opérations découlent. Or, rappelons que la philosophie traditionnelle ne partageait pas cette certitude, même pour ceux qu'on reconnaît pour être les plus pragmatiques. En effet, le premier chapitre du livre VII de la *Politique* d'Aristote contient un argumentaire extrêmement accessible qui explique pourquoi il est plus « raisonnable » de se fier à nos dispositions spirituelles (*hexis*) développées, si possible, jusqu'à l'excellence (*arête*) pour se conduire dans l'existence et fonder ainsi une communauté politique. Le fond de l'argument est simple : avant même de se poser la question de savoir s'il faut posséder telle ou telle chose, il faut se rendre capable d'en savoir user efficacement. Primat donc de l'usage ou de la *techné*, et des dispositions²¹⁸ qui y

²¹⁶ Avec cette rare exception : l'étude de CUCHE François-Xavier, *Une pensée sociale catholique*, *op. cit.* Avec beaucoup d'impartialité et d'objectivité F.-X. Cuhe s'applique à rendre compte de la pensée politique et sociale de ces membres du Petit Concile qu'ont été Fleury, Fénelon et la Bruyère. On y perçoit un attachement profond et irréductible à la pensée philosophique traditionnelle où, on le sait, la constitution politique commence d'abord à la constitution éthique de chaque membre de la communauté. Au sein de cette pensée traditionnelle, on retrouve Socrate, Platon, Aristote, l'ensemble des Pères de l'Église dans les rangs desquels président la philosophie d'Augustin, et surtout l'Écriture transcendée par la figure du Christ. Cela dit, il faut souligner, bien que l'auteur reconnaisse que la Bruyère « revendique une utilité sociale de l'intellectuel » et que « [s]a mission est d'instruire non seulement au vrai et au beau mais même au bien » (*ibid.* p. 54), le point de vue est d'abord social et politique, et non pas éthique. Mais surtout, l'auteur n'y aborde aucune considération d'ordre méthodologique. Le texte des *Caractères* n'est mobilisé que pour nous renseigner sur la nature des représentations politiques et sociales de la Bruyère. Ainsi, à aucun moment dans son ouvrage F.-X. Cuhe n'évoquera, concernant la Bruyère, des points de méthode. Comme si à la position éthique et politique tenue par le moraliste et mise au jour par le critique ne pouvait être associée la méthode qu'on lui reconnaît et lui prête traditionnellement. Notons cependant que F.-X. Cuhe a écrit un article assez rigoureux sur la méthode de la Bruyère. Mais à cette occasion, il ne parlera plus tant du projet éthique et politique traditionnel auquel le moraliste est attaché. CUCHE François-Xavier, « Les marques de la remarques », *art. cit.* Cf. aussi « La Bruyère et le métier d'écrivain : conscience professionnelle et exigence éthique », dans BAUDE Jean-Marie, *Éthique et écriture*, Actes du Colloque international de Metz, 14-15 mai 1993, Paris, Klincksieck, 1994, p. 3-15, où le critique tente de fonder en la Bruyère les postulats de la sociologie bourdieusienne et le projet chrétien. « Rude école. »

²¹⁷ Cette posture dogmatique qui, sans problématisation préalable et sans justification, consiste à déterminer unilatéralement le sensible et toutes les opérations qui nous permettent d'y accéder comme lieu unique, exclusif et irrévocable de la réalité (politique), et donc de la vérité, est rien moins remarquable que dans l'attitude de R. Barthes qui considère qu'une « critique idéologique de la sémiologie » ne pourra se faire *que* grâce à la sémiologie : « analyser le *contenu* idéologique de la sémiologie [...], ne pourrait se faire *que* par des voies sémiologiques. » BARTHES Roland, *L'aventure sémiologique*, *op. cit.*, p. 9-11. Nous soulignons. R. Barthes réaffirme ici une nouvelle fois que la sémiologie demeure, non seulement le socle premier et incontournable de tout accès à la connaissance, mais aussi le plus décisif. Tel un lieu d'« objectivité » ou de « scientificité » d'absolue pureté. C'est vouloir ignorer peut-être que la force d'une idéologie ne réside pas tant dans son contenu que dans le mouvement des opérations qui permettent d'établir un « réel » en « vérité », que ce réel soit matériel ou le « Signifiant » lui-même, ou bien encore spirituel. Pour une critique audacieuse de l'idéologie, non thématique ou conceptuelle, mais formelle de la sémiologie, cf. BAUDRILLARD Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, *op. cit.*, p. 95-199.

²¹⁸ « Admettons donc, comme une chose sur laquelle nous sommes pleinement d'accord, que la part de bonheur qui échoit à chaque homme répond exactement à la mesure de vertu et de prudence qu'il possède et des actions qu'il accomplit en conformité à ces

renvoient, sur la possession. D'une autre façon, dans l'*Alcibiade* de Platon, dialogue majeur et incontournable pour comprendre le projet philosophique traditionnel, de quelque obédience puisse-t-il être, Socrate prend un soin infini à démontrer à son disciple que nulle vérité politique ne peut être déduite de ce qui a déjà été réalisé dans l'ordre des faits²¹⁹. La source unique de son savoir politique, Alcibiade la tirera, non des hommes politiques et encore moins de leurs actions, mais de la *tekhnê* que Socrate, au moment où ils dialoguent, est en train de lui transmettre : la dialectique²²⁰. Primat ici encore de la *tekhnê*. Mais cette *tekhnê* est cette fois-ci spécifiée et rigoureusement déterminée dans ses procédures. Elle est discursive et vise à la formation de la partie intellectuelle de l'âme qui doit prendre le dessus sur sa partie désirante et sensible. Nous avons affaire à la détermination de la nature de la réalité politique la plus éminente d'une toute autre espèce que celle déterminée par la réflexion politique moderne à l'initiative du moment machiavélien. Cette réalité dépend d'opérations intellectives et spirituelles et renvoie à des dispositions (*hexis*) dont la qualité peut être variable, mais qui permettent aux hommes de se conduire dans l'existence et de s'attribuer valeur, par délibération, les uns aux autres.

Par conséquent, la détermination préalable de la nature de la « réalité » sur laquelle on pense pouvoir miser pour se conduire dans l'existence semble conditionner comme à sa racine la plus enfouie la logique discursive grâce à laquelle on se conduira dans l'existence. De même que, dans l'un ou l'autre cas, on ne vise pas à connaître ni à se soucier de la même réalité – pour l'une, la logique discursive moderne, on vise en priorité la conquête et l'administration du sensible ; pour l'autre, la logique discursive traditionnelle, on vise prioritairement le développement et l'entretien des dispositions qui rendent l'homme capable de se conduire dans l'existence selon des fins déterminées et identifiées. De même, campé psychiquement dans l'une ou l'autre logique, on n'interprétera pas les signes qui nous parviennent de l'extérieur, comportements ou discours, de la même manière. Ainsi, la logique discursive spécifique à la philosophie traditionnelle, sur laquelle s'appuie le texte des *Caractères*, s'opposant sur ce point à celle dont la réflexion politique moderne se réclame, ne conduit absolument pas à produire le même sens en face d'un même énoncé. Le texte peut donc être un véritable lieu d'ambivalence – au sens fort du terme. Mais la valeur qu'on accordera à tel ou tel énoncé trouve surtout sa source dans la logique discursive, qui est aussi une logique de conduite, en laquelle le lecteur lui-même se campe pour donner sens aux signes qui lui parviennent des discours qu'il reçoit. « Les hommes, et il ne faut pas s'en étonner, paraissent concevoir le bien et le bonheur d'après la vie qu'ils mènent²²¹ » (Aristote). Toute chose vue ou conçue en dépend. Cette ambivalence devient encore plus « problématique » lorsque le discours se pose comme une énigme ou, comme le disait R. Barthes, comme une équation à résoudre. C'est

dispositions [...]. » ARISTOTE, *La politique*, *op. cit.*, VII, I, 1323 b 20-24, p. 469. Pour se faire une idée de cet intime alliage entre la vertu et la prudence, Aristote renvoie à ses *Éthiques*.

²¹⁹ Ce que P. Aubenque, dans un article sur ce point éminemment suggestif, rappelle le plus simplement du monde : « des faits aux valeurs il n'y a pas de déduction possible. » AUBENQUE Pierre, « Raison pratique, raison théorique », dans *Problèmes aristotéliens...*, *op. cit.*, p. 21-28.

²²⁰ PLATON, *Alcibiade*.

²²¹ Montaigne : « [L'âme] se couche entière sur chaque matière, et s'y exerce entière, et n'en traite jamais plus d'une à la fois. Et la traite non selon elle, mais selon soy. Les choses, à part elles, ont peut estre leurs poids et mesures et conditions ; mais au dedans, en nous, elle les leur taille comme elle l'entend. La mort est effroyable à Ciceron, désirable à Caton, indifférente à Socrates. La santé, la conscience, l'autorité, la science, la richesse, la beauté et leurs contraires se dépouillent à l'entrée, et reçoivent de l'âme nouvelle vesture, et de la teinture qu'il lui plaist : brune, verte, claire, obscure, aigre, douce, profonde, superficielle, et qu'il plaist à chacune d'elles ; car elles n'ont pas vérifié en commun leurs stiles, règles et formes : chacune est Royne en son estat. Parquoy ne prenons plus excuse des *externes qualitez des choses* : c'est à nous à nous en rendre compte. *Nostre bien et nostre mal ne tient qu'à nous*. Offrons y nos offrandes et nos vœux, non pas à la fortune : elle ne peut rien sur nos meurs. Au rebours, elles l'entraînent à leur suite et la moulent à leur forme. » Montaigne Michel de, *Les essais*, Paris, Gallimard, 1962 (La Pléiade), « *De Democritus et Heraclitus* », I, L, p. 290. Nous soulignons.

dans ce genre de situation que le mode de lecture de type descriptiviste fait apparaître la logique discursive qui le sous-tend profondément. C'est pourquoi l'on peut dire que le texte des *Caractères* est réellement une épine plantée dans la chaussure du projet descriptiviste et par-delà du projet machiavélien lui-même, qui est par ailleurs la véritable cible de l'ouvrage. Car, feignant de faire la peinture d'un état de fait politique, il se pose bien plutôt en énigme et réflexions ouvertes à résoudre. Or, c'est précisément ce genre de réflexions en énigme, très nombreuses dans les *Caractères*, qui nécessitent de la part du lecteur qu'il s'appuie sur ses propres principes de vie, sur son propre fond et ses propres ressources, pour les élucider, pour leur donner sens. Tant et si bien que l'œuvre apparaît surtout comme un révélateur d'éthos. On pense pouvoir révéler le sens de l'œuvre alors qu'en en parlant, c'est soi-même, dans ses choix et ses résolutions qu'on révèle – à l'autre.

Au regard des différentes études qui ont été proposées pour donner sens au texte des *Caractères*, il semblerait que la lecture de type descriptiviste soit contrainte d'inlassablement reproduire l'ensemble des gestes qu'a inaugurés Machiavel et qui se trouvent recensés de manière exemplaire dans son *Prince*. De manière générale, l'étude des *Caractères* selon le mode descriptiviste tient à reproduire la mise en scène d'un conflit entre les modes d'accès à la connaissance rattachés à sa propre logique discursive, d'une part, et ceux rattachés à la logique discursive propre à la philosophie traditionnelle, de l'autre, mais toujours au profit des uns et aux dépens des autres. Toutefois, cette mise en scène, il faut le dire, offre la perspective d'un combat bien déloyal, et, en cela, respectant encore scrupuleusement le geste opéré par Machiavel. De même que Machiavel dans son célèbre chapitre XV du *Prince* où il entend évacuer le produit de l'imagination des philosophes qui l'ont précédé en lui substituant une technique d'appréhension de la vraie « réalité » et en la confinant par ailleurs à une somme de jugements de valeurs qui inclinent quelques naïfs « à faire en tous domaines profession de bonté », de même pour le critique il s'agit de poser au centre du projet d'écriture des *Caractères* une méthode rigoureuse d'appréhension de la réalité dont les modalités sont déterminées par la sémiologie, mais méthode qui viendra par contrecoup invalider toute imagination jugée passablement naïve ou erronée – la désignation d'une réalité idéale –, voire parfois suspecte de quelque motivation intéressée. Ce faisant, on ne compare absolument pas ce qui devrait être comparé pour une juste évaluation, à savoir les techniques d'existence proposées de part et d'autre. Il faut souligner l'extrême précision et rigueur du propos machiavélien lorsqu'il écarte le projet philosophique traditionnel : « il m'a semblé plus pertinent de suivre la vérité effective des choses que l'idée [*immaginazione*] que l'on s'en fait. Nombreux sont ceux qui se sont imaginé [*immaginati*] des républiques et des monarchies dont l'on n'a jamais vu ni su qu'elles aient vraiment existé. [...] Laiss[ons] donc de côté les choses que l'on a imaginées [*immaginate*] à propos d'un prince et discour[ons] de celles qui sont vraies²²² [...]. » L'imagination, qu'on pourra traduire par « idéal », en ce que celui-ci s'oppose à la réalité effective, la seule « réalité » qui soit éthiquement et politiquement contraignante aux yeux du secrétaire, renvoie très exactement à un lieu de l'âme où, pour la philosophie traditionnelle, il ne se passe absolument rien de décisif. C'est un lieu où l'on récolte les impressions venant de l'extérieur ou bien celles qui sont le fruit de nos propres opérations de l'esprit, par la rencontre fortuite de plusieurs images entre elles ou par nos raisonnements. En revanche, le lieu spirituel opératoire le plus décisif, c'est l'intellect. C'est ce

²²² « [M]i è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla imaginazione di esse. E molti si sono imaginati repubbliche e pricipati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero [...]. » MACHIAVELLI Niccolò, *Il principe*, Milan, Rizzoli Editore, 1978, XV, p. 147.

dernier qui a en charge justement de mettre de l'ordre dans ce fouillis d'images et de représentations qui proviennent de l'imagination. En d'autres termes, présenter le projet politique traditionnel en le confinant à de la simple « imagination », ce que feront systématiquement toutes critiques de type descriptiviste pour dévitaliser le projet traditionnel véhiculé par les *Caractères* de sa substance éventuellement persuasive et efficace, c'est déjà l'avoir décapité de sa spécificité technique. Que la Bruyère, par exemple, soit empreint d'un irréductible idéal ou d'une nostalgie de temps passés idylliques qui le mettent psychiquement en porte-à-faux avec la réalité nue et crue qu'il constate par ailleurs grâce à sa méthode empirique d'observation et de description, c'est l'une des caractéristiques les plus essentielles du discours critique de type descriptiviste. R. Barthes, très précis lui aussi, rappelons-nous, utilise ce mot à un moment crucial de son argumentation : c'est « comme si toute réflexion sur l'homme devait d'abord fonder en principe la parole qui la porte. On ne pouvait certes alors *imaginer* qu'écrire fût un verbe intransitif, dépourvu de justification morale ». C'est précisément au moment où il s'agit de dévitaliser le potentiel psychagogique de la parole contenue dans les *Caractères* qu'on recourt à l'« imagination », qu'on suppose, datée, naïve et fausse. Comme si, pour l'homme, tout dépendait de sa seule imagination.

Toutefois, l'opération menée de cette façon par le dispositif de lecture qui prend place au sein de la pensée politique de type machiavélien n'est pas sans « profit ». Outre le fait d'éviter une confrontation en règle avec le projet philosophique traditionnel et, d'ailleurs, avec tout projet philosophique concurrent, l'opération permet d'évacuer les lourdes difficultés épistémiques, éthiques et politiques que cette pensée soulève surtout en sa qualité de *projet politique*. Machiavel, le seul peut-être, a tenté la chose. Mais n'est pas Machiavel qui veut. Et d'ailleurs, à bien y regarder, Machiavel le peut-il lui-même ? Ce fameux « réel tel qu'il est », avant d'être un lieu de connaissance « objective » est d'abord posé par le Florentin comme un lieu de *conquête effective*. Le projet de connaissance que véhicule le discours politique moderne présuppose donc un choix en faveur d'une action politique déterminée : la domination. De cette action, l'homme machiavélien pense pouvoir tirer sa propre félicité²²³. Le « réel » qu'il observe ne prend sens à ses yeux que passé sous la seule loupe de l'objectif politique qu'il a préalablement choisi – sans même prendre la peine d'expliquer la délibération qui l'a conduit à choisir cet objectif politique-là plutôt qu'un autre. En conséquence, l'invocation du célèbre motif de la *verità effettuale* est à considérer comme une ruse rhétorique qui dispense l'auteur de se justifier du choix de la conquête et de la domination comme l'action socle de toute constitution politique. La raison en est que ce choix engage à de lourdes difficultés tant théoriques qu'éthiques et politiques, capables de donner définitivement le vertige à tous ceux qui souhaiteraient, à l'aide des seuls éléments de discours laissés par Machiavel, les résoudre.

Impasse théorique, car pour prétendre *devoir* s'appuyer prioritairement sur l'observation du réel, non seulement pour le connaître, mais pour tout d'abord déterminer quelles sont les motivations humaines les plus fondamentales et, par suite, proposer un projet de constitution politique, il faudrait être en mesure d'établir des moyens infaillibles de connaissance de ce réel. Ce qui ne peut être, à moins de se faire plus idéalistes ou dogmatiques que ceux dont la philosophie politique moderne s'est démarquée sous le motif précisément d'un excès d'idéalisme. De plus, prendre

²²³ « Quand on se dispose, nous dit Aristote, à procéder à une recherche sur la constitution idéale, il faut nécessairement déterminer d'abord quel est le mode de vie le plus désirable. [...] C'est pourquoi nous devons d'abord nous mettre d'accord sur le mode de vie le plus digne d'être choisi par tous les hommes pour ainsi dire, et après cela, voir si ce mode de vie est le même pour la communauté et pour l'individu pris isolément, ou s'il est différent. » ARISTOTE, *La politique*, *op. cit.*, VII, I, 1323 a 12-22, p. 465-466. Machiavel n'échappe pas à cette nécessité, bien qu'il se défende de rechercher, nous dit-il, une constitution politique idéale.

exclusivement appui sur un réel passé pour déterminer ce qu'on peut faire dans l'avenir, c'est supposer que les hommes du passé observés ont été capables de réaliser leur félicité de manière sinon absolue, du moins suffisamment probante pour qu'on puisse se contenter de s'en inspirer ou de les imiter²²⁴. Pire, c'est supposer que l'homme a été finalement capable de réaliser *effectivement* son idéal de vie. La pensée politique de type machiavélien ne tient donc que par la conviction qu'une félicité humaine a déjà été effectivement réalisée, et qu'en conséquence cette félicité serait effectivement réalisable, qu'il suffit de l'observer et de l'appliquer à nouveau, selon la même mécanique. Elle tire donc avec elle un des idéalismes et un des dogmatismes les plus absolus – que l'homme soit en mesure de réaliser *effectivement* son idéal, son bonheur –, idéalisme et dogmatisme qu'il lui faudra masquer par la croyance en un accès presque direct à la vérité. Le réel ? Il suffit de le regarder pour le voir, et y croire. En conséquence, impasse éthique et politique, car il est profondément absurde de se référer au réel humain tel qu'il a été et tel qu'il est pour se conduire. Pourquoi, en effet, s'efforcer de devenir ce qu'on est déjà²²⁵ ? Il convient enfin de signaler que c'est surtout à la loupe des procédures discursives modalisées par la philosophie traditionnelle que les impasses du discours éthico-politique de type machiavélien apparaissent sous la lumière la plus crue. C'est la raison pour laquelle ce discours modalisera à son tour un ensemble de procédures réglées pour permettre leur évacuation de manière répétée et pérenne.

Nous prendrons le temps de déplier plus longuement tous les ressorts de ces difficultés et impasses multiples attachées au projet théorico-politique de type machiavélien dans notre prochaine partie. Comprendre les motivations qui poussent le discours politique moderne à refouler la puissance psychagogique de toute parole et surtout de tout discours qui s'inspire directement de la philosophie de filiation socratique, tel le texte des *Caractères*, est selon nous le seul moyen de retourner, sans *a priori* moraux ni politiques, à la lettre de ce texte et en percevoir objectivement la réelle portée tant éthique et politique que méthodologique. Pour nous aider à mieux percevoir cette portée, il nous faudra plonger dans les grands textes de la tradition philosophique païenne et chrétienne sur laquelle la Bruyère s'est appuyé pour concevoir et composer son ouvrage. Ce qui fera l'objet de notre troisième chapitre. Enfin, nous pourrions retourner à la lettre de ses *Caractères*.

Sur base de ces éléments, nous pouvons maintenant formuler notre thèse.

À un certain moment donné de l'histoire occidentale, notre rapport au langage – philosophique – s'est profondément et durablement modifié. Ce nouveau rapport au langage a pris la place de cet autre rapport qui avait été proposé jusque-là et qui contenait en lui la possibilité d'unir en l'homme intiment et simultanément, au cœur même de son éthos, modes d'accès à la connaissance et modes de constitution de soi. Les premiers valant pour les seconds, et inversement. En cette antique manière de se rapporter à la parole philosophique, ce dont on se souciait – les dispositions de l'âme – était très exactement ce qu'on s'appliquait à connaître, mais aussi ce par quoi il était possible de *se* connaître et, par-là, de s'améliorer. Au cœur de ce rapport : une pratique du langage donnant accès à une certaine spiritualité comme coefficient premier d'existence,

²²⁴ Cf. *Le Prince*, VI et XIV.

²²⁵ Cf. sur ce point essentiel les réflexions éminemment suggestives de P. Manent dans MANENT Pierre, *Naissances de la politique moderne*, Paris, Galimard, 2007 et particulièrement les pages 46-47.

indissolublement individuelle et politique. Ce rapport semblait avoir disparu en emportant, de plus, avec lui jalousement, et ses modalités pratiques de constitution, et les raisons, et les modalités de sa disparition. Or, sur base des éléments que nous avons apportés, nous formulons la thèse selon laquelle *l'un des éléments qui a contribué décisivement à cette disparition et à cet oubli est une décision de nature éthique et politique, qui se ramifie en une posture épistémique et méthodologique, dont cette décision se couvre pour se dissimuler ; et qui, enfin, est à situer à un moment précis de notre histoire que nous appelons le « moment machiavélien »*. Cette décision renvoie à la détermination nouvelle de la nature de la « réalité » qui pour l'homme doit faire désormais l'objet de toute son attention et de tous ses efforts d'existence. Cette « réalité » n'est plus l'âme entendue comme cet ensemble de dispositions dianoétiques et éthiques qui peuvent présider à la conduite de l'existence. La nature de cette réalité dont l'homme est censé désormais se soucier et cultiver est tout à la fois acte, substrat psychique et opérations spécifiques de l'esprit conditionnant un rapport particulier au langage : la conquête d'un domaine de biens sensibles (matériels, économiques et politiques), une approche sémiotique de la « réalité » politique exclusive de toute autre et, enfin des discours ayant pour fonction de relater cette réalité et/ou d'y produire des effets de domination.

C'est à partir de ce complexe épistémique et politique que les sciences du langage actuelles sont en mesure de proposer une étude du texte des *Caractères*. Et c'est précisément pour cette raison que ces sciences ne parviennent pas à libérer le potentiel psychagogique et éthique du texte en tant qu'il s'inscrit au sein d'un projet politique de filiation socratique-chrétienne. De cette manière, pour se donner les moyens de considérer objectivement ce potentiel (chapitre IV), la recherche requiert tout d'abord une prise de distance vis-à-vis des modes d'accès au langage et des modes d'accès à la connaissance promus par la science politique moderne, par la mise en lumière systématique de leur logique, mais aussi des procédures par lesquelles cette dernière logique se tient à distance des modes d'accès au langage et des modes d'accès à la connaissance traditionnels (chapitre II). Elle requiert ensuite que nous reconsidérons, éloignés de toute perspective machiavélienne, l'« efficace » épistémique, éthique et politique du projet politique traditionnel que suit le texte des *Caractères*, mais surtout de la méthode préconisée de manière générale par la philosophie de l'Antiquité pour se rapporter au discours et concomitamment à la *politeia* (chapitre III).

Quelques précisions de méthode

Le cadre de la recherche ainsi posé nous contraint de prendre distance avec la méthode d'analyse historique dont nous disposons habituellement pour rendre compte des textes que nous étudions. Nous proposons de répartir toute production littéraire, philosophique et critique selon deux axes transversaux à la fois historiques et non-historiques. Cette répartition se fait selon deux critères. Un critère d'attribution et un critère de pertinence. Le critère d'attribution est la réponse qu'un écrit peut donner à cette question : vers la réalité de quelle nature le texte entend-il, par sa lecture, son étude, voire sa méditation, donner accès, et à la faveur de quelles opérations ? La réponse à cette question n'est semble-t-il pas immédiatement évidente. L'interprétation des *Caractères* de la Bruyère proposée par le mode de lecture descriptiviste en est la preuve. Il faut donc poser un critère supplémentaire de pertinence. Ce dernier critère se mesure au coût herméneutique que l'hypothèse de lecture implique. Nous avons montré que le dispositif de lecture de type descriptiviste engageait un coût herméneutique considérable. Il nous faudra donc démontrer que supposer au texte des

Caractères une tension vers une réalité davantage spirituelle que sensible, avec toutes les opérations de l'esprit requises pour accéder à ce type de spiritualité et les implications éthiques et politiques que cela suppose, engage un moindre coût herméneutique, et ce, dans des proportions significatives. De ce point de vue, méthode, épistémique, éthique, politique et anthropologie devront s'unir sous un projet global cohérent, de la même manière que tous ces points s'accordent de façon cohérente lorsque, par exemple, on suppose au *Prince* de Machiavel une tension vers la conquête d'un domaine de biens sensibles. Si l'on s'avisait d'y supposer d'abord une tension vers la constitution d'une spiritualité maîtrisée, même pour présider à la gestion d'un domaine de biens sensibles, son texte n'aurait absolument plus aucun sens. Il faudrait, dans ce cas, se débarrasser d'un bon nombre de passages pour y voir quelque semblant de cohérence. Nous ne comptons évidemment pas expliquer chacune des réflexions contenues dans l'ouvrage de la Bruyère. Nous montrerons à partir de certains passages significatifs comment le mode de lecture descriptiviste se voit contraint d'en écarter des parties assez considérables et nous proposerons le mode de lecture qui nous permettra de les réintégrer. Ce mode de lecture dont les outils sont à trouver dans le discours philosophique traditionnel est selon nous le seul capable de faire cohabiter harmonieusement le projet éthico-politique véhiculé par les *Caractères* et l'ensemble des opérations destinées à s'y rapporter.

Enfin, cette répartition selon deux axes des textes que nous allons mobiliser pour parvenir à une autre manière de lire les *Caractères* est, comme nous l'avons dit, à la fois historique et non-historique. Historique parce que le moment machiavélien surgit comme une rupture dans l'élément du penser politique et de la conduite de l'existence. Non-historique, car ce serait déjà par trop céder à la logique discursive de type machiavélien que d'accepter que ce qui est donné dans l'ordre des faits doit « nécessairement » valoir comme vérité épistémique, méthodologique, éthique et politique à suivre. A l'instar des propos d'Arnauld dans sa *Logique* où il oppose une vérité factuelle au jugement issu d'une délibération, « un sentiment qu'on autorise », si l'on peut dire que la première dépend d'une nécessité absolue sur laquelle l'homme n'a plus aucune prise, peut-on en dire autant du deuxième qui quant à lui demeure à jamais dans l'ordre du possible ? Aussi, n'appartient-il pas à l'ordre du possible que d'échapper à toute nécessité, celle-ci serait-elle historique ? Que peut faire l'histoire, par exemple, et la nécessité des faits face à un homme qui a décidé de désobéir ? « [L]'homme qui se lève, nous rappelle M. Foucault, est finalement sans explication. Il faut un arrachement qui interrompt le fil de l'histoire, et ses longues chaînes de raisons, pour qu'un homme puisse, "réellement", préférer le risque de la mort à la certitude d'avoir à obéir²²⁶ ». D'un point de vue épistémique et méthodologique, les opérations de l'esprit que Socrate propose à Alcibiade dans le dialogue éponyme de Platon en vue de le convertir à l'intelligible et, par-là, de se constituer en agent politique, nous sont tout à fait accessibles actuellement, et ce, par-delà les siècles, les contextes politiques et culturels, voire par-delà la disparité des langues et des traductions successives qui peuvent nous séparer des protagonistes du dialogue. Plus précisément, lorsque Socrate, par un jeu de questions-réponses, opère la distinction entre ce qui est relatif au corps, le corps lui-même et l'âme en tant que foyer d'opérations permettant justement d'opérer ces distinctions, et lorsqu'il en conclut que c'est à ces dernières opérations qu'il faut se fier pour se constituer en tant qu'agent politique, les opérations mises en scènes lors de ce dialogue éloigné de nous pourtant de près de deux mille cinq cents ans, par-delà les vicissitudes du temps, nous sont encore parfaitement

²²⁶ *Dits et écrits. 1958-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, 4 vol., Paris, Gallimard, 1994, M. Foucault, « Inutile de se soulever ? », vol. III, texte n° 269, p. 791.

accessibles. Tout simplement parce que ces opérations, hormis le choix final, appartiennent à la logique et que la logique, dans ses opérations, tout comme les opérations mathématiques, transcende les lieux, les époques, les langues, les cultures et les situations politiques. De la même façon, la logique discursive déployée par Machiavel dans le *Prince* configure une structure psychique d'existence qui peut être adoptée au-delà des contingences historiques. Il n'est d'ailleurs un secret pour personne que le foyer de l'expérience politique actuel de l'Occident doit bien plus à la logique discursive de type machiavélien qu'à celle de type socratique ou christique. Ce qui n'empêche pourtant pas à l'homme d'avoir la liberté de choisir en son âme et conscience celle-ci ou celle-là, plutôt que l'autre, pour se conduire dans l'existence. De ce point de vue, ce n'est pas l'histoire qui décide, mais l'homme, ici et maintenant.

II. LES ORIGINES DU MODE DE LECTURE DESCRIPTIVISTE : LA LOGIQUE DE LA DOMINATION

1. OUVERTURE

1.1. Quelques éléments de réflexion : rapport au langage, « domaine public » et « sens commun »

Rassemblons les principaux éléments sur la base desquels va se poursuivre et s'élargir notre réflexion. Une idée maîtresse : on *peut* se comporter devant ou au sein du langage de la même manière qu'on se comportera devant ou au sein de la réalité politique où l'on a à se conduire. En d'autres termes, un certain rapport au langage conditionne un rapport identique à la réalité politique dans laquelle on vit. D'un point de vue plus technique, on peut dire que les opérations qu'on produit dans l'appropriation du sens d'un discours seront celles-là même par lesquelles on se conduira en sa qualité d'agent politique. Nous devons à M. Escola d'avoir exposé cette idée, sur la base du texte des *Caractères*, dans toute sa luminosité. Ou du moins, de l'avoir dépouillée de toutes les sinuosités sophistiquées dont se parait le discours de R. Barthes. Toutefois, il convient de relever que ces opérations, contrairement à ce que prétendent les tenants méthode sémiologique, ne sont pas « naturelles », ni universelles¹ – c'est la raison pour laquelle l'idée que nous formulons indique une possibilité : on *peut* se comporter... En effet, les opérations en question peuvent être variables et donc dépendre d'un choix². Ainsi, le lecteur moderne, installé dans le dispositif de lecture de type descriptiviste, en face des discours et, partant, en tant qu'agent, en face de la réalité politique, ne se comporte pas de la même façon que le philosophe de l'Antiquité. On peut même avancer que la nature même de la réalité politique envisagée, comme il a été évoqué dans notre première partie, mais comme il sera plus amplement développé dans les parties qui suivent, n'est plus la même sitôt qu'on se situe dans l'une ou l'autre manière de se rapporter à elle. En effet, les deux – la nature de la réalité politique et l'ensemble des opérations de l'esprit qui configure notre rapport à elle – sont étroitement liés puisqu'on sait que la détermination spécifique d'un objet détermine en retour le mouvement des opérations qui ont pour fonction de l'observer, le connaître, le constituer, l'entretenir, le préserver, le développer, etc. Si la nature de l'objet change, change aussi les opérations grâce auxquelles on peut s'y rapporter et y accéder. Et inversement, si l'on modifie les opérations d'accès, ce n'est plus à un objet de même nature que nous accéderons par elles. Ainsi, si l'on décide prioritairement de se rapporter à un domaine de biens sensibles – économiques, matériels, symboliques – et à aux opérations qui nous y donnent accès, celles qui nous permettent de connaître ces biens dans leur nature et fonction, mais aussi celles qui auront pour fonction de

¹ Cf. *supra*, p. 94, n. 166.

² Sur cette relativité de méthode qui regarde la manière par laquelle on s'approprie et l'on se constitue en tant qu'agent de sa propre existence, les recherches de P. Hadot sur la philosophie comme manière de vivre ont été décisives. Sur ce point, voir ses pages cruciales dans *Exercices spirituels*, *op. cit.*, et particulièrement les p. 60-74. « La vraie philosophie est donc, dans l'Antiquité, exercice spirituel. Les théories philosophiques sont ou bien mises explicitement au service de la pratique spirituelle, comme c'est le cas dans le stoïcisme et l'épicurisme, ou bien prises comme objets d'exercices intellectuels, c'est-à-dire d'une pratique de la vie contemplative qui n'est elle-même finalement rien d'autre qu'un exercice spirituel. Il n'est donc pas possible de comprendre les théories philosophiques de l'Antiquité sans tenir compte de cette perspective concrète qui leur donne leur véritable signification. Nous sommes ainsi conduits à lire les œuvres des philosophes de l'Antiquité en prêtant une attention accrue à l'attitude existentielle qui fonde l'édifice dogmatique. » *Ibid.*, p. 65-66. Sur la dimension politique de cette attitude existentielle philosophique, cf. *ibid.*, p. 302-304.

réguler les relations entre les hommes dans la considération de leur partage, et ce, enfin, dans l'espoir d'y fonder quelque félicité, on ne se situe radicalement pas dans une réalité politique de même nature que si l'on préfère accorder la priorité au développement, à la préservation et à l'entretien continu des ressources spirituelles sur lesquelles l'homme peut miser pour se conduire dans l'existence, où, certes, s'intègre aussi une administration des biens sensibles, mais administration cette fois-ci décidément subordonnée à ces ressources. Dans l'*Alcibiade* de Platon, le choix de Socrate de déterminer l'âme identifiée à ce point d'impulsion d'où partent toutes les opérations intellectives en vue de se constituer en tant qu'agent politique³ s'oppose ainsi radicalement à celui de Machiavel qui quant à lui fonde l'entièreté de son examen, de son attention et de ses soucis *d'abord* sur la conquête, la préservation, l'administration et l'expansion d'un domaine de biens sensibles. De ce point de vue, ce que les recherches relatives à la philosophie comme manière de vivre nous permettent de mettre en lumière, c'est que le rapport au langage institué par une communauté politique particulière constitue pour celle-ci un élément-clé, voire peut-être l'élément le plus déterminant, pour disposer chacun des agents qui la composent en vue des finalités politiques aux réalisations desquelles cette même communauté fait converger, de plus, l'ensemble, sinon la totalité de leurs activités et de leurs pensées. Précisons ce point.

À considérer les choses d'un point de vue politique, on peut dire que les hommes, au regard d'objectifs à la fois personnels et communs à réaliser, ont à se situer entre eux dans un réseau d'actions et de relations toujours complexe, mais ils ont aussi chacun à se situer eux-mêmes, et vis-à-vis de soi, et vis-à-vis des autres, pris individuellement ou collectivement. Soit, à s'attribuer respectivement une certaine valeur, simultanément, et par rapport à soi, et par rapport à l'autre et aux autres – une identité. La question du « qui suis-je ? », sur le plan éthique et politique équivaut à dire, qu'est-ce que je vauds au regard de ce que valorise la communauté à laquelle j'appartiens ou à laquelle je souhaite appartenir si je n'y vis pas encore effectivement ? Si l'on regarde maintenant les choses d'un point de vue plus technique, l'attribution de ces valeurs respectives nécessite, de la part des agents, la mise en œuvre d'opérations spécifiques qui, quant à elles, se tendent toujours vers une certaine fin qu'elles se destinent, en leur qualité d'opérations, à réaliser. On se souvient de l'extrait issu de la *Rhétorique* d'Aristote que nous avons rapporté ci-dessus⁴ et qui montrait toute l'importance de la prise en considération pour l'orateur des fins politiques que suit la communauté à laquelle les auditeurs auxquels il s'adresse sont censés adhérer. Ces derniers jugeront de la pertinence des propos de tout orateur, non pas seulement en tant qu'ils émanent d'un orateur, mais qu'ils manifestent la valeur éthico-politique de celui-ci, en ce qu'ils sont eux-mêmes informés et tendus par la réalisation des fins politiques qu'ils poursuivent. « C'est en fonction de la fin de chaque régime, nous dit Aristote, qu'il faut analyser les mœurs, les usages et la conception de l'utile puisque les choix se font en référence à cette fin ». Cet attachement aux fins poursuivies par une communauté s'enracine jusque dans l'éthos même de ses membres puisque ces fins ne sont réalisables que par la réalisation d'activités *ad hoc* et, partant, par la constitution des dispositions rendant chacun de ces membres capables de les réaliser au mieux. Il y a donc un nœud intime et inextricable entre le *télos* poursuivi par une communauté et les dispositions de chacun de ses membres avec au centre toutes les activités menées par ces derniers qui seront susceptibles d'atteindre à la réalisation de ce *télos*. En outre, ce que nous révèle la réflexion d'Aristote, c'est que le lieu de configuration et de constitution de la communauté qui préforme ou oriente décidément

³ *Alc.*, 128 c sqq.

⁴ Cf. ci-dessus, p. 44.

la délibération et le jugement de tout individu, c'est une certaine pratique de la parole. Reprenons une partie de l'extrait issu cette fois-ci de *La politique* que nous avons déjà cité.

[L]e discours (logos) sert à dire l'utile et le nuisible, et, par suite aussi le juste et l'injuste : car c'est le caractère propre de l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et cité⁵.

Cette communauté de sentiments, qui configure pour chacun une capacité à discerner l'utile et le nuisible, le bien et le mal ou le juste et l'injuste, et ce au regard de fins particulières à poursuivre, et qui par conséquent détermine en retour toute prise de décision concernant sa propre conduite de l'existence, mais aussi l'attribution d'une valeur à chacun des membres de la communauté, y compris à soi-même, est ce que H. Arendt, se référant par ailleurs très explicitement à Aristote, a reconnu comme étant le « sens commun ».

[Q]ue le jugement puisse être l'une des facultés fondamentales de l'homme comme être politique, dans la mesure où il le rend capable de s'orienter dans le domaine public, dans le monde commun – ce sont des vues virtuellement aussi anciennes que l'expérience politique articulée. Les Grecs nommaient cette faculté *phronésis*, ou perspicacité, et ils la considéraient comme la vertu principale ou l'excellence de l'homme d'État par opposition à la sagesse du philosophe. La différence entre cette perspicacité jugeante et la pensée spéculative réside en ce que la première prend racine dans ce qu'on appelle d'habitude le sens commun, tandis que l'autre le transcende constamment. Ce sens commun – que les Français nomment suggestivement le *bon sens* – nous révèle la nature du monde dans la mesure où il est un monde commun. Nous lui devons que nos cinq sens strictement privés et « subjectifs », avec leurs données sensorielles, puissent s'ajuster à un monde non subjectif et « objectif », que nous avons en commun et partageons avec autrui⁶.

Délimitée à l'éthique, entendue comme l'ensemble des opérations par lesquelles l'homme se constitue en tant qu'agent politique particulier, c'est-à-dire se destinant à la réalisation des activités qui se cadrent dans celle des fins que poursuit sa propre communauté, la perspective que nous adoptons ici tend ainsi à mettre en lumière le rôle crucial que joue le rapport que les hommes entretiennent avec leur propre parole, en ce que ce rapport est ce lieu de configuration et de promotion d'opérations constitutives d'éthos, d'une part, et en ce que ce rapport est toujours politiquement institué, c'est-à-dire articulé à des fins politiques à réaliser. Sous cet angle, on peut dire qu'au sein d'une certaine communauté, la valeur attribuée par chacun de ses membres à tout autre membre et par-delà à tout homme, d'une part, et surtout les opérations mises en œuvre pour la détermination de cette valeur, de l'autre, sont toujours tributaires de la finalité politique vers laquelle cette communauté se tend, quelle que puisse être la nature de cette finalité. Cette idée devient claire lorsqu'on s'appuie sur quelques exemples qui nous sont proches et familiers. Considérons pour lors l'activité d'un groupe particulier qui doit son existence à la réalisation d'activités précises et déterminées, comme les membres d'une équipe sportive, ceux participant à

⁵ ARISTOTE, *La politique*, I, 2, 1253 a 2, *op. cit.*, p. 28-29. Cf. *supra*, p. 47-48.

⁶ ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 282-283. Sur la notion de sens commun articulée à la faculté de juger du *phronimos*, voir le travail incontournable de D. Lories qui prend la citation d'H. Arendt que nous venons de retranscrire comme point de départ de sa réflexion : LORIES Danielle, *op. cit.* Le domaine public ainsi compris, auquel se noue la notion de sens commun, ne se réduit pas à cet « espace public » perçu comme l'ensemble des relations que les agents du corps politiques entretiennent entre eux ou plus généralement comme ce « collectif d'individus rassemblés par, et autour de, une "table" quelconque » (MERLIN Hélène, « Le public : quelques réflexions historiques », dans CEFAÏ Daniel et PASQUIER Dominique, *Les sens du public. Publics politiques, publics médiatiques*, Paris, PUF, 2003, p. 101-112 ; p. 104 ; cf. aussi ID., *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris, 1994). Du point de vue éthique qui est le nôtre, le domaine public s'étend surtout aux opérations et dispositions éthico-dianoétiques qui par en-deçà régulent les relations entre les hommes qui à leur tour, par celles-ci, le constituent. La perspective est ascendante (de l'éthos à la *politeia*) et non descendante (de la *politeia* à l'éthos en passant par toutes les sphères de médiation). Ainsi, le public désigne les hommes et les femmes qui le composent, non pas comme les *destinataires* (patients, spectateurs, consommateurs, auditeurs, critiques, etc.) d'un pouvoir ou d'un médium quelconque (politique, culturel, littéraire, représentationnel, etc.), mais comme d'abord les *agents* qui le constituent en tant qu'espace de rencontre et d'échanges grâce à une série d'actions et d'opérations qu'ils acceptent de produire.

un colloque scientifique ou bien à un séminaire religieux, ou bien encore les agents d'une entreprise commerciale, etc. À l'intérieur de chacune de ces mini-communautés particulières, on attribuera une valeur à chacun des membres qui la composent en fonction de la réalisation des activités concernées et des objectifs fixés par ces activités. Plus les objectifs visés par ces activités sont clairement déterminés (comme dans le cas d'une équipe sportive qui vise la victoire ou d'une entreprise commerciale qui vise le bénéfice et la rentabilité), plus l'attribution de la valeur se simplifie, puisque le facteur de réussite demeurant un critère hautement déterminant peut-être immédiatement perceptible (les meilleurs joueurs ou les meilleurs vendeurs se déterminent en fonction de leurs résultats). Ce principe général peut s'étendre à des communautés de nature plus essentiellement politique, à savoir celles qui visent *a priori* à leur propre subsistance en tant que communauté et qui visent à la subsistance de chacun de leurs membres, mais aussi, si possible, au bonheur de tous et de chacun. Une société, par exemple, qui tire principalement sa subsistance de l'activité guerrière – comme la plupart des cités où des constitutions impériales de l'antiquité, et ce jusqu'à la fin du Moyen Âge – ne nécessite absolument pas la constitution d'hommes possédant les mêmes dispositions et étant capables de réaliser les mêmes types d'activités que ces autres hommes, au sens générique du terme, appartenant et se ralliant aux principes économiques de nos sociétés modernes. Le premier type de communauté nécessite à sa tête la constitution de guerriers, avec toutes les dispositions requises pour réaliser le plus efficacement possible les activités guerrières⁷. Le deuxième type de communauté, tout entière tournée vers la production et la consommation, mettra en place tout un maillon et un réseau de dispositifs éducatifs pour constituer des agents susceptibles de répondre et de satisfaire le plus efficacement à la réalisation de ces deux activités. Tant et si bien que, dans nos sociétés modernes, tout converge pour produire – au sens premier du terme, *producere*, faire apparaître, amener à l'être – des agents surtout capables de produire à leur tour une quantité infinie d'objets divers et variés, mais aussi capables de les consommer.

C'est ici, à travers ces deux exemples, qu'on peut percevoir le rôle déterminant que joue le langage dans chacune de ces communautés particulières, l'une innervée par l'activité guerrière, l'autre par l'activité productive (qui d'une certaine manière est une autre sorte de guerre : la conquête d'un espace sensible et surtout visible). Chacune en effet semble devoir instituer un rapport spécifique au langage qui a pour fonction de doter au mieux les hommes des capacités par lesquelles ils pourront chacun, et se constituer en agent politique efficace eu égard aux fins poursuivies, et conférer une valeur politique à tout agent de la communauté, valeur qu'ils s'accorderont aussi à eux-mêmes, en eux-mêmes et simultanément sous le regard et la contribution des autres membres de leur communauté – du moins s'ils adhèrent aux fins poursuivies par leur communauté et/ou s'ils souhaitent participer à l'effort collectif commun pour les réaliser⁸. Ce rôle conféré au langage est particulièrement sensible dans les productions philosophiques qui de manière générale tendent toutes à théoriser et à techniciser le rapport qu'on *peut* avoir avec la réalité politique qui leur est contemporaine. On pourrait même dire que c'est là leur fonction. Il ne fait de doute pour personne que toute la philosophie de Platon, pour la prendre comme exemple, est complètement innervée par des motifs politiques⁹. Ce qui par contre peut poser difficulté pour le

⁷ « Il demeure que la philosophie, au-delà de cette condamnation des passions belliqueuses et de cette fixation d'une morale pacifique par essence, s'est aussi laissé fasciner par la description des vertus martiales pour y décider du destin de la morale. » GROS Frédéric, *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006, p. 15. Cf. aussi *ibid.*, p. 17-49.

⁸ L'histoire nous montre que la plupart du temps, ces hommes qui ne souhaitent pas suivre ce que vise à réaliser leur communauté, quelle que soit la nature de cette fin, sont assez rapidement écartés, d'une manière ou d'une autre.

⁹ Cf. sur le sujet PRADEAU Jean-François, *Platon et la cité*, 2^{ème} éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

lecteur moderne, qui, s'appuyant sur des réflexions politiques qui lui sont plus proches, c'est-à-dire dans le sillage du moment machiavélien, et qui toutes tendent à instituer un état de paix durable et stable, c'est-à-dire une activité politique où l'on aura ôté, autant que faire se peut, tout projet de guerre directement physique et matériel, c'est l'étroite articulation de la pensée platonicienne à des motifs politiques principalement, sinon presque exclusivement innervés par des motifs guerriers.

1.2. Un logos ouvert sur le *polémos*. Rapport au langage et constitution éthico-politique (suite)

Et pourtant, il n'est pas possible d'ouvrir un seul dialogue de Platon, où il s'agit de débattre de la *politeia*, sans y trouver à sa base le motif de la guerre, motif rejaillissant sur la constitution éthique de chacun des membres de la communauté projetée et, surtout, sur une certaine pratique de la parole. Le lecteur moderne voudrait, par facilité sans doute, l'oublier, mais Socrate lui-même, modèle du philosophe accompli et interlocuteur privilégié de Platon, était un guerrier tout aussi accompli ayant participé à plusieurs batailles dont la violence et la cruauté n'avaient d'égal que la grande ingéniosité des stratèges à imaginer des dispositifs visant à l'efficacité meurtrière la plus complète¹⁰. En d'autres termes, la pensée philosophique de Platon accueille en son sein et s'ouvre complètement au *polémos*, c'est-à-dire à la guerre potentielle et perpétuelle de toutes les cités contre toutes les autres¹¹. Or, comme nous l'avons dit, cela rejaillit immédiatement sur le programme politique élaboré et visé par la parole platonicienne, programme qui tend à constituer chacun des citoyens appartenant à une cité particulière en vue de contribuer à un effort collectif irréductiblement guerrier. Voici, par exemple, les propos qui ouvrent *Les Lois* :

[D]'un bout à l'autre de la vie, nous dit l'un des trois interlocuteurs du dialogue, il existe toujours, pour tous les États, un état de guerre continuels envers les autres États et que par suite, si, au moins pendant la guerre, il faut, pour un motif de sécurité, manger en commun, avec en outre, à ces gens, pour veiller sur leur sécurité, une organisation dans laquelle il y ait des hommes qui commandent et d'autres qui soient commandés, c'est là une pratique nécessaire aussi en temps de paix. Car ce que la majorité des hommes appellent « paix », ce n'est rien qu'un mot ; et de fait, selon la nature, il y a toujours pour tous les États, un état de guerre, non proclamé par la voix du héraut ! Et peut-être découvriras-tu, en envisageant la chose sous ce jour, que c'est avec les yeux tournés vers la guerre que le législateur de la Crète a réglé, sans exception, tous nos usages publics et privés : c'est à ce point de vue qu'il nous a confié ses lois à sauvegarder, avec l'idée que rien de tout le reste, ni biens de fortune, ni occupations, n'est d'aucune utilité, à moins en somme que l'on ait le dessus par la guerre et que de la sorte les avantages des vaincus ne deviennent ceux des vainqueurs¹².

On se souvient aussi que dans la *République*, c'est en considération de la guerre toujours potentielle contre les autres cités que Socrate et ses interlocuteurs vont configurer l'éthos du philosophe-guerrier, gardien de la cité, mais vont surtout, dans la foulée, configurer un certain rapport au langage qui pourra y contribuer. Nous avons déjà évoqué ce passage plus haut où, après que Socrate ait dressé le portrait d'une communauté qui se caractérise par la sobriété austère et rigoureuse mais réfléchie de chacun de ses membres, Glaucon intervient afin d'y introduire un peu

¹⁰ Cf. sur le sujet DAVIS HANSON Victor, *Le modèle occidental de la guerre. La bataille d'infanterie dans la Grèce classique*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

¹¹ *Polémos* qu'il faut très nettement distinguer de la *stasis*, c'est-à-dire d'une situation de dissension interne à la communauté. Bien plus, c'est cette ouverture complète au *polémos* qui conduit à configurer une communauté d'où l'on tente d'extirper jusqu'à sa base, c'est-à-dire à la constitution de l'éthos de chacun de ses membres, toutes possibilités de dissension entre ceux-ci. Sur la distinction à faire entre *polémos* et *stasis*, cf. VERNANT Jean-Pierre (dir.), *Problème de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999, p. 13-15.

¹² *Les Lois*, I, 625 d – 626 a. PLATON, *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. 2, p. 636-637. Immédiatement le propos établit la distinction entre cet état de guerre perpétuel, aussi bien virtuel qu'effectif, entre les différentes cités – le *polémos* –, et l'état possible de dissension à l'intérieur de la cité – la *stasis* – qu'il faut absolument expulser du cadre posé en vue de constituer la communauté politique qui se rassemble en les enceintes de celle-ci.

plus de commodités d'existence. Socrate fait rapidement le bilan des conséquences de cette exigence de « luxe » et de « confort » qui, selon son interlocuteur, doit être l'une des finalités à remplir par la communauté, pour enfin aboutir inéluctablement à la question de la guerre.

Mais il faudra, n'est-ce pas ? que, du territoire de nos voisins, nous nous taillions une part, si nous voulons que le nôtre suffise à la pâture et au labour ; et qu'eux aussi, de leur côté, en fasse autant à l'égard du nôtre, dans le cas où, eux aussi, ils se laisseraient aller à l'accroissement illimité de leur richesse, dépassant la borne assignée par les nécessités. – C'est absolument forcé, Socrate, dit-il. – Nous serons donc en guerre, Glaucon ; voilà la conséquence [...] Abstenons-nous encore, il est vrai, repris-je, d'examiner si c'est du mal ou si c'est du bien que produit la guerre ; bornons-nous plutôt, pour autant, à dire que la guerre, à son tour, nous en avons découvert l'origine dans ce qui est, quand il se produit, la principale source des maux, privés ou publics, dont souffrent les sociétés humaines¹³.

C'est à partir de ces propos que commence la réflexion qui configurera les dispositions que doivent, dans l'exclusivité la plus totale, acquérir, développer et entretenir les gardiens de l'État. Ces gardiens seront des philosophes-guerriers qui en priorité, à l'image du chien, devront acquérir la capacité de distinguer très nettement l'ami de l'ennemi. En d'autres termes, la capacité de distinguer en toute rencontre la valeur d'un homme eu égard aux fins politiques qu'ils poursuivent en tant que membres d'une communauté particulière. Platon, par la bouche de son maître, n'hésite pas à universaliser l'image du chien pour en faire la définition par excellence du philosophe. Citons ce passage crucial qui, en guise d'illustration, nous montre à quel point le discours philosophique tend à instituer techniquement un rapport au langage déterminé par les finalités politiques de la communauté à laquelle ce discours prend part.

Mais n'es-tu pas d'avis que le futur préposé au gardiennage a encore besoin de la qualité complémentaire que voici ? qu'à l'ardeur en lui s'ajoute encore un naturel philosophe ? [...] C'est quelque chose que tu observeras chez les chiens, et qui vaut même qu'on s'en émerveille de la part d'une bête. – En quoi cela consiste-t-il ? – En ce que, voyant quelqu'un qu'il ne connaît pas, il lui témoigne de l'hostilité, bien qu'auparavant cet homme ne lui ait fait aucun mal ; si c'est au contraire quelqu'un qu'il connaît, il lui témoigne de l'amitié, même si jusqu'à présent il n'a de sa part reçu rien de bon. [...] Eh bien ! en cela se révèle vraiment cette caractéristique intéressante de son naturel qui le fait philosophe authentiquement. – Et en quoi ? – En ce que, répondis-je, il n'y a pas d'autre caractère qui lui serve à distinguer comme amie et comme ennemie l'image qu'il a devant les yeux, sinon que l'une, il la connaît bien, et que l'autre, il l'ignore. Eh quoi ? comment n'y aurait-il pas désir de connaître, là où expérience acquise et ignorance servent à distinguer ce qui est de la famille et ce qui y est étranger ? – Comment alors ce désir ferait-il défaut, répondit-il, je ne le vois pas du tout ! – Hé ! mais, repris-je, désir de connaître et amour du savoir, ou philosophie, c'est bien une même chose ? – Une même chose en effet, dit-il. – Ne devons-nous donc pas poser avec confiance ce principe que, dans le cas également des hommes, si l'on veut qu'à l'égard de ceux qui sont de la famille et qui sont connus tel d'entre eux ait de la mansuétude, il est indispensable que, de nature, il soit amoureux du savoir, ou philosophe, et désireux de connaître ? – Ce principe, nous devons le poser. – Ainsi, amoureux du savoir, ardent, prompt, fort, tel sera pour nous, quant à sa nature, l'homme appelé à être un gardien accompli [*kalos kagathos*, littéralement « beau et bon »] de l'État¹⁴.

Ce qui caractérise ainsi au plus haut point le naturel philosophique auquel doit accéder le citoyen disciple, c'est, dans toute rencontre avec les hommes où il y entre toujours une part d'« expérience acquise et [d']ignorance », la capacité de distinguer ce qui est ami et ce qui est ennemi au regard des fins que s'est assignées la communauté à laquelle il appartient. Il faut s'empresser d'emblée d'indiquer que ces fins, pour Platon et d'un point de vue politique, bien qu'elles soient sous la coupe du *polémos* et de l'inévitable activité de la guerre qui meut toute cité antique, ne se limitent absolument pas à des fins particulières et immédiatement identifiables, comme ce sera le cas plus tard dans la réflexion machiavélienne. Ces fins, on le sait, se tendent vers un accès au divin. Le gardien-philosophe ou l'homme politique qui se destine à conduire sa propre cité doit parcourir un

¹³ *Rép.*, 373 d – e, *ibid.*, vol. 1, p. 921.

¹⁴ *Rép.*, II, 375 e – 376 c, *ibid.*, p. 924-925.

chemin qui part de la réformation de son âme pour aboutir à la perfection divine, ou plutôt à la complaisance des dieux, en passant par toute une série d'épreuves qui seront autant de preuves éclatantes ou non de sa valeur propre, épreuves entre lesquelles se situent sa capacité à se gouverner soi-même, à rassembler une communauté, à la constituer au regard des activités essentielles qu'elle aura à réaliser en vue de situer sa force au sein du champ de forces que constitue le *polémos* et, partant, à illustrer sa puissance dans cette lutte perpétuelle entre les différentes cités sous le regard des dieux. Ce trajet que l'homme politique se destine à accomplir est particulièrement bien présenté dans l'un des textes les plus illustres de l'Antiquité et qui a conditionné décisivement une modélisation relativement fixe des procédures par lesquelles les agents pouvaient se constituer au sein de la *politeia*, à savoir l'*Alcibiade*¹⁵. On y voit très clairement Socrate aborder le jeune disciple au moment même où ce dernier s'apprête à proposer ses services au « Peuple d'Athènes » en vue de le conduire et de l'élever au plus haut sommet de l'hégémonie mondiale. Alcibiade foment le projet d'« emplir le monde entier [...] de [s]on nom et de [s]a puissance ». C'est à ce moment précis du destin de cet homme politique particulier que s'apprête à devenir Alcibiade que Socrate intervient. Il intervient, non pas dans le but de le convaincre de se détourner de ce projet ambitieux, mais dans celui de lui transmettre une puissance grâce à laquelle il pourra réaliser ce projet au mieux.

Cher fils de Clinias et de Dinomachè, *il est impossible que tu réalises tous tes projets sans moi*, si grande est la puissance que je pense exercer sur tes affaires et sur toi. C'est pourquoi, je crois, le *dieu* ne me laisse pas depuis si longtemps *dialoguer* avec toi. J'ai attendu sa permission. Car de même que tu mets ton espoir dans la cité, lui démontrant que tu es pour elle de la plus grande valeur et que tu pourras ainsi exercer sur-le-champ tout le pouvoir, de même j'espère exercer la même puissance sur toi, t'ayant démontré que je suis d'une très grande valeur pour toi et que *ni ton tuteur, ni un parent, ni personne d'autre n'est capable de t'accorder la puissance que tu désires, si ce n'est moi, en accord bien sûr avec le dieu*¹⁶.

Le fil conducteur qui permet de relier toutes les épreuves qui balisent le trajet que l'homme politique doit parcourir pour complaire à la divinité et qui est tracé dans le dialogue au moment crucial où Socrate montre à son disciple quels sont les véritables ennemis auxquels ce dernier doit se mesurer¹⁷, c'est une manière d'être dont on suppose une origine divine. Dans la *République*, Socrate, immédiatement après avoir déterminé le naturel philosophe en sa capacité à discerner l'ami de l'ennemi entendra rendre toute sa puissance à la divinité en la dépouillant des mythes qui traditionnellement l'entouraient. Il rend donc à la divinité tout son éclat et toute son absolue puissance, non pas pour s'y soumettre, mais pour y aspirer. Au détour d'une question relative au reproche que la plupart des hommes ont l'habitude d'adresser à la divinité, reproche selon lequel celle-ci serait responsable des maux qu'endurent les hommes, Socrate veut au contraire identifier la réalité divine à la Bonté, dans ce qu'elle a de plus absolu. C'est alors qu'il énonce cette proposition aussi dense que riche d'implications : « Ce n'est donc pas de tout, non, que le bon est la cause ; mais responsable de ce dont la manière d'être est bonne, il est innocent de ce qui est mal¹⁸. » En termes plus simples, nous pourrions traduire ce qui vient d'être dit comme ceci : les dieux dont la caractéristique suprême est d'être bons laissent à la disposition des hommes la manière d'être grâce

¹⁵ *Alc.*, 119 a sqq.

¹⁶ *Alc.*, 105 a – 105 e, *ibid.*, vol. 1, p. 205-206, nous soulignons. Sur la puissance que Socrate veut transmettre à Alcibiade et sur les difficultés éprouvées par les commentateurs à articuler cette puissance avec le souci d'une hégémonie impérialiste, cf. les analyses très fines et suggestives dans LÉVY Benny, *L'Alcibiade. Introduction à la lecture de Platon. Cours à l'Université de Paris VII. 5 février 1996 – 20 mai 1996*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2013, et particulièrement les p. 39-82.

¹⁷ Ces ennemis sont les Perses et les Lacédémoniens dont les rois sont respectivement des descendants en ligne directe de Zeus.

¹⁸ Le raisonnement est le suivant : 1. la réalité de la bonté appartient à la Divinité ; 2. dans le domaine de ce qui est bon, il n'y a rien qui soit nuisible ; 3. ce qui n'est pas nuisible ne nuit pas, ne produit aucun mal et n'est cause de quelque mal ; 4. le bon = l'utile = cause du bonheur. En conséquence, « ce n'est donc pas de tout, non, que le bon est la cause ; mais responsable de ce dont la manière d'être est bonne, il est innocent de ce qui est mal. » *Rép.*, II, 379a – c, *op. cit.*, vol. 1, p. 930-931.

à laquelle ils pourront chacun, s'ils le souhaitent, accéder à cette bonté et en tirer tous les bénéfices. Toutefois, cela reste initialement et continuellement une affaire de choix et de responsabilité qui n'est pas du ressort des dieux, mais des hommes seuls. Pour y accéder, il aura la divinité pour modèle, ou plutôt la manière d'être de celle-ci dont il doit inlassablement s'inspirer, tout en la cherchant, tout aussi inlassablement – la quête se confondant dès lors avec l'acquisition de la manière à laquelle il aspire. Or, pour Socrate, l'instrument par excellence de cette accession et à la fois de l'acquisition de cette manière d'être divine qui s'identifie à la vie la plus authentiquement philosophique, c'est la dialectique, à savoir un rapport particulier avec le langage susceptible de développer chez le disciple l'habitude à réaliser certaines opérations de l'esprit, celles-ci enfin jugées utiles pour la conduite de l'existence et, partant, pour la réalisation de certaines fins politiques¹⁹.

Au travers de cet illustre, incommensurable et peut-être incomparable exemple qu'est la réflexion politique de Platon, on constate à quel point un rapport institué et hautement technicisé au langage a pour fonction de produire des agents capables de répondre le plus excellemment possible aux fins politiques que poursuit la communauté, rapport au langage dont la parole qui en résulte, bien loin de renvoyer à la réalité politique vécue comme le ferait un discours descriptif, la constitue, l'engendre, la produit à la faveur de son appropriation de la part de chacun des hommes. La parole de Platon, comme toute parole philosophique de facture traditionnelle, ne regarde pas le passé de l'homme en vue de le reconstituer, mais son avenir en vue de le faire incessamment advenir. C'est une parole, au sens fort et plein du terme, c'est-à-dire dans sa dimension prospective, essentiellement politique. On peut aussi constater, en parcourant l'essentiel des grandes réflexions philosophiques dont la source pour nous ici demeure incontestablement Platon et Aristote, dans leur perspective éthique et politique, que le langage reste l'un des lieux privilégiés, non seulement de la constitution des opérations grâce auxquelles les hommes se constitueront en agents politiques particuliers, mais le lieu aussi de leur développement et de leur intensification. En effet, c'est au moment où Socrate aura minutieusement circonscrit le divin comme la source des opérations qu'il faut produire si l'on espère s'y assimiler, que la *République* emboîte le pas sur le célèbre livre III où il sera question de débattre du rôle des poètes et de la poésie dans la cité, mais surtout dans la constitution de ses gardiens. Débat qui apparaîtra de nouveau en plusieurs endroits du dialogue et ce jusqu'au dernier livre. Dans la foulée, on peut dire que toute parole philosophique, dans sa portée politique et éthique, tend à remplir cette fonction particulière qui consiste à configurer des discours dont les opérations d'acquisition et d'appropriation dotent les agents des dispositions requises pour qu'ils puissent, comme le disait H. Arendt, « s'orienter dans le domaine public », c'est-à-dire se situer au sein d'un complexe de relations humaines dont les fins sont toujours particulières, mais toujours déterminées. En d'autres termes, une parole est toujours en quelque sorte l'opératrice d'un certain pouvoir politique, mais dont elle est elle-même la source. Elle n'est très certainement pas qu'un simple relais descriptif. À plus forte raison, le discours du philosophe, du politologue et du moraliste.

¹⁹ La dialectique est le fin mot de la puissance que Socrate veut transmettre à son disciple Alcibiade. Cf. *Alc.*, 135 b – e. Ce qui ne veut pas dire que la dialectique, en soi, est un instrument au service de la guerre ou d'une volonté d'hégémonie mondiale, bien au contraire. Comme dans toutes choses, dira le philosophe, ce n'est pas la chose en elle-même qui est la cause de telle ou telle conséquence, mais l'usage qu'on en fait. Aussi l'art dialectique est cet instrument laissé au philosophe-guerrier, amoureux du savoir, pour lui permettre d'avoir de la « mansuétude » à l'égard des hommes qu'il reconnaît. Or, le critère de cette reconnaissance est précisément l'art dialectique.

1.3. Deux axes historiques

Cela étant, comme nous l'avons indiqué plus haut, le rapport au langage que la communauté institue par la voie de ses philosophes et moralistes, contrairement à ce que laisse entendre la méthode sémiologique, est bien loin d'être universel ou « naturel », sans pour autant être totalement dépendant absolument de contraintes politiques, matérielles, culturelles ou historiques. Selon P. Hadot, les pratiques qui tournaient autour de la parole philosophique dans l'Antiquité sont toutes subordonnées à la dialectique et à la « logique vécue », bien que ces pratiques puissent dans leurs formes sensibles externes prendre différents aspects²⁰. Aussi, sans qu'il soit véritablement possible à l'historien d'établir un lien entre la pensée occidentale et la pensée hindoue, celle-ci n'en a pas moins constitué une logique extrêmement rigoureuse qui n'a absolument rien à envier à celle d'Aristote²¹. On a pu voir les pratiques modélisées par la philosophie antique, ou en tout cas la notion de philosophie comme manière de vivre développée dans l'Antiquité totalement disparaître et réapparaître à diverses époques²², selon divers facteurs qui de notre point de vue s'articulent étroitement à des motifs et des finalités politiques. Notre rapport actuel encore avec la logique et la dialectique *de facture traditionnelle* dans le domaine des sciences humaines et des relations entre les hommes est de l'ordre du rejet pur et simple, quand ce n'est pas pour l'assimiler à la notion de dialectique développée par Hegel. Pour autant, je ne sache pas qu'il soit interdit à quiconque de recourir à l'*Organon* d'Aristote, à *L'art de penser* d'Arnauld ou à la *Logique* de Bossuet, s'il le souhaite, pour s'y exercer, et pourquoi pas se rapporter à toute production discursive afin de s'y situer et développer certaines facultés intellectives, voire se conduire dans l'existence. De ce point de vue, sur le plan individuel et dans le privé, il y a là un choix qui transcende toute situation historique, politique et culturelle particulière.

En revanche, d'un point de vue politique, c'est-à-dire du point de vue de la production d'une certaine parole hautement orientée et formalisée, dont les institutions, l'administration, le système éducatif et toutes espèces d'instances de diffusion sont les principaux relais et organes de promotion, tels que les médias ou autres lieux de productions culturelles, il va sans dire qu'ils ne peuvent tous que converger vers la mise en place de dispositifs qui participent à la production d'agents politiques capables de réaliser le plus excellemment possible les finalités qu'a décidé de poursuivre la communauté concernée. Dans le cas contraire, c'est la cohésion même de la communauté politique tout entière qui se verrait menacée dans ses fondements. Pour assurer la cohésion de tous ses membres autour de la réalisation de fins particulières mais rigoureusement déterminées, la communauté doit nécessairement en passer par la configuration d'une parole dotée d'une logique propre et d'opérations spécifiques, toutes étroitement articulées à ces fins, parole dont la diffusion et la promotion doivent être aussi bien massives qu'exclusives. Cela dépasse de loin le cadre de ce qu'on a pu appeler une idéologie en ce que celle-ci se limite à un ensemble de

²⁰ Ce qui est en conformité avec les postulats les plus fondamentaux de la dialectique et de la logique, puisque celles-ci supposent une indépendance – non ontologique ou métaphysique, question à laquelle il n'appartient ni à la logique, ni à la dialectique prises en elles-mêmes de répondre, mais opérationnelle – entre des formes opératoires intelligibles et les diverses formes sensibles dont ces premières formes peuvent se voir revêtues. Cf. sur ce point l'ouvrage indispensable de CHENIQUE François, *Éléments de Logique Classique. L'art de penser, de juger et de raisonner*, Paris, L'Harmattan, 2006, et particulièrement les p. 51-62. Très rapidement, un même syllogisme peut se formuler de mille manières différentes sans cesser pour autant d'être rigoureusement le même syllogisme. Nous verrons ce point plus en détail lorsque nous déplierons le rapport au langage qu'implique la méthode dialectique.

²¹ *Ibid.*, p. 22-32. Cf. la réflexion XII, 21 (I) des *Caractères* où : « La prévention du pays, jointe à l'orgueil de la nation, nous fait oublier que la raison est de tous les climats, et que l'on pense juste partout où il y a des hommes. »

²² « L'apparition et la disparition de cette dimension [la philosophie comme manière de vivre] peut être ainsi considérée, dans une certaine mesure, comme un signe de présence ou d'absence de conception praticiste de la philosophie. » HADOT Pierre, préface de l'ouvrage de DOMANSKI Juliusz, *op. cit.*, p. XII.

croyances dont on pense, par je ne sais quel procédé magique, qu'elles influencent la conduite des hommes. Cela touche au plus profond de l'être même des hommes, à savoir à leur éthos, cet ensemble d'opérations de l'esprit par lesquelles ils délibèrent, choisissent et agissent, et ce en toutes circonstances. De manière générale, cela touche à la conduite d'une existence à laquelle, *volens nolens*, ils doivent adhérer – ce à quoi sert, au-delà du contenu des informations qu'on peut accumuler et rassembler, la logique opératoire par laquelle on redistribue ces informations et l'on fait valoir celles-ci plutôt que d'autres. C'est davantage cette logique opératoire qui est en même temps celle qui préside à la conduite de l'existence, qui assure une certaine cohérence à un discours commun particulier et, partant, lui assure un haut pouvoir d'adhésion.

Ceci posé, il semble que le XVII^e siècle soit un moment pour nous décisif de conflit entre deux logiques d'existence qui s'enracinent chacune dans un rapport particulier au langage et subséquemment dans un rapport à la « réalité » politique. Le conflit en question est immédiatement perceptible dès la première réflexion qui ouvre le premier chapitre des *Caractères*. Ce chapitre a précisément pour fonction de situer le lecteur au sein de réflexions relatives aux « ouvrages de l'esprit » et qui « concerne[nt] les mœurs²³ ». Soit un rapport au langage qui implique une logique d'existence et un rapport actif à la réalité des relations humaines.

Tout est dit, et l'on vient trop tard depuis plus de sept mille ans qu'il y a des hommes et qui pensent. Sur ce qui concerne les mœurs, le plus beau et le meilleur est enlevé ; l'on ne fait que glaner après les Anciens et *les habiles d'entre les Modernes*. [I, 1 (I), nous soulignons]

L'expression « les habiles d'entre les Modernes » signale immédiatement que ce qui se pense et se dit concernant les mœurs fait pour lors l'objet d'une dissension et qu'il y a lieu de distinguer en cela les habiles de ceux qui ne le sont pas. En revanche, le terme « Anciens » ne souffre pas de cette dissension. Il n'est pas à dire que les Anciens n'étaient pas divisés. Bien plutôt : du discours « sur ce qui concerne les mœurs », le plus beau et le meilleur a été, sur la durée d'une longue période, patiemment récolté, trié et, si l'on peut dire, offert en un bouquet cohérent et uni. Ne restent encore que quelques épis et semences à glaner peut-être çà et là. Face à cette unité discursive, la réflexion nous signale donc une dissension au sein des Modernes que le texte des *Caractères* se propose de déplier pour progressivement conduire le lecteur / agent à faire des choix. Les analyses de notre chapitre précédent nous ont permis d'identifier deux clans opposés dont le point de divergence essentiel consiste en l'adhésion à et en la promotion d'une logique technico-discursive où sont intimement noués des postulats épistémiques, méthodologiques, ontologiques, éthiques, politiques, et finalement, surplombant le tout, une certaine anthropologie. Ces deux clans s'inscrivent dans ce qu'on pourrait considérer comme deux axes historiques que R. Barthes a incidemment tracés pour nous. Provisoirement, sur la base des informations que nous avons rassemblées jusqu'ici, on peut reconstituer ces deux axes comme suit. R. Barthes dont le commentaire sur les *Caractères* de la Bruyère constitue l'un des axes centraux duquel et vers lequel procède et converge le mode de

²³ Encore une fois, il faut se défaire d'une reconstitution historiographique qui tend à réduire la notion de mœurs à des traits comportementaux identifiables par les opérations de la méthode sémiologique. Mœurs vient de « mores » en latin et « éthos » en grec. Les termes renvoient à des habitudes contractées par les agents à agir de telle ou telle manière. Or, si l'on considère que les principes de l'action humaine se situent dans les dispositions spirituelles des agents, c'est-à-dire celles qui les rendent capables d'orienter leur action dans un sens déterminé et voulu, ces habitudes ne peuvent donc se réduire à la suite des mouvements extérieurs perceptibles aux organes des sens et soumis à une espèce de mécanique factuelle. Dans ce cadre de perception théorico-technique, c'est davantage à la « mécanique » d'une spiritualité qu'il faut recourir plutôt qu'à celle des signes immédiatement perceptibles qui s'offrent d'abord à la visibilité sensitive.

lecture descriptiviste, on s'en souvient, fait remonter la littérature à Gorgias²⁴ pour la prolonger sur le vecteur d'un privilège accordé à la rhétorique dont le sophiste constituerait le point d'impulsion et pour enfin aboutir à Mallarmé dont l'intention à l'égard du langage se confond, selon notre critique, à celle de la sémiologie et de son aire de prédilection, la linguistique. Axe sur lequel on peut inscrire sans hésiter la réflexion politique à l'initiative du moment machiavélien, moment qui se prolonge pour le XVII^e siècle dans les ouvrages, entre autres, de Hobbes, en ce qu'ils confinent tous peu ou prou le langage aux mêmes fonctions : 1) relais plus ou moins neutre d'une réalité sensible qui peut aboutir, dans le cas de R. Barthes, à une conception totalement immanentiste du langage par un culte adressé à l'égard du Signifiant ; 2) néanmoins force parmi d'autres forces au sein d'une vision de la réalité politique qui s'identifie complètement aux vues théoriques concernant le mécanisme du système de la langue. Les opérations configurées et instituées par la méthode sémiologique deviennent pour les agents l'instrument opératoire grâce auquel ils peuvent chacun et à la différence de tous les autres s'affirmer en tant qu'êtres de désirs au sein d'un champ social marqué du même procès de différenciation que celui qui marque le système de la langue. C'est l'axe qui s'est appelé et qui ne cesse de revendiquer cette appellation : les « Modernes ». Le second axe, les « Anciens », part de Socrate, locuteur adversaire célèbre de *Gorgias* dans le dialogue éponyme de Platon, pour aboutir à Bossuet²⁵, en passant par la philosophie antique de filiation socratique dont les incontournables Platon et Aristote, la patristique (les Pères de l'Église, mais aussi ceux du monachisme chrétien) sous l'égide de saint Augustin et enfin de saint Thomas, mais surtout sous la coupe de la figure transcendante du Christ et de l'Évangile, infiniment discrète, mais infiniment présente dans le texte des *Caractères*²⁶.

Ces deux axes de pensées ont néanmoins cette particularité étrange, sinon fascinante, de s'enraciner au sein de l'œuvre sans doute la plus incontournable si l'on veut produire la moindre réflexion éthico-politique qui ait quelque fondement, à savoir l'œuvre et la pensée de Platon. Sans qu'on puisse jamais vraiment déterminer si le destin politique de l'Occident n'est qu'un long commentaire de cette pensée singulière qui se réunit sous ces ouvrages portant les noms d'*Alcibiade*, de *Protagoras*, de *Gorgias*, de *Criton*, d'*Apologie de Socrate*, de *Phédon*, de *République*, de *Timée*, de *Théétète*, etc., ou que cela tienne à une pure coïncidence entre le procès d'une parole et celui de l'histoire de la pensée relative aux actions des hommes, force est de constater que les arguments-forces soutenus par les tenants respectifs de chacun de ces deux axes y sont déjà en toutes lettres inscrits. Force aussi est de constater que ceux qui pensent pouvoir fonder leur ligne de réflexions épistémiques politiques en dehors des cadres posés par l'œuvre de Platon, par la mise en scène parfois spécieusement spectaculaire du meurtre de ce dernier – « Nombreux sont ceux qui se sont imaginé des républiques et des monarchies dont l'on n'a jamais vu ni su qu'elles aient vraiment existé »,

²⁴ R. Barthes reprend cette « généalogie » du phénomène littéraire qui remonterait selon lui à Gorgias dans « L'ancienne rhétorique », dans *L'aventure sémiologique, op. cit.*, p. 85-165. « Le rôle de Gorgias (pour nous) est d'avoir fait passer la prose sous le code rhétorique, l'accréditant comme discours savant, objet esthétique, "langage souverain", ancêtre de la "littérature". » *Ibid.*, p. 91.

²⁵ Bossuet et ses œuvres sont le point de vue duquel il nous faut regarder l'« axe » des Anciens ainsi tracé si nous voulons comprendre la portée éthique et politique des *Caractères*.

²⁶ Nous avons, dans une note précédente (cf. *supra*, p. 92, n. 162), déjà mentionné la réflexion VI, 12 (VIII) qui s'articule autour des deux commandements christiques : l'amour des autres par la médiation d'un désir de Dieu. Cf. aussi XI, 28 (I) que nous avons déjà citée (*supra*, p. 67) et XI, 132 (I) où l'on y voit en note pour préciser ce qu'on entend par Philosophie : « L'on ne peut entendre que celle qui est dépendante de la religion chrétienne. » *LB*, p. 441. Ou celle-ci encore : « Il y a une philosophie qui nous élève au-dessus de l'ambition et de la fortune, qui nous égale, que dis-je ? qui nous place plus haut que les riches, que les grands et que les puissants ; qui nous fait négliger les postes et ceux qui les procurent ; qui nous exempte de désirer, de demander, de prier, de solliciter, d'importuner, et qui nous sauve même l'émotion et l'excessive joie d'être exaucés. Il y a une autre philosophie qui nous soumet et nous assujettit à toutes ces choses en faveur de nos proches ou de nos amis : c'est la meilleure. » XII, 69 (VI), réflexion qui peut renvoyer indifféremment à la figure de Socrate ou à celle du Christ. Cf. enfin II, 44 (IV).

etc. —, sont néanmoins contraints de s'y référer, ne serait-ce que par cette autre mise en scène qui consiste à exalter les adversaires de Socrate que sont les Gorgias, les Calliclès, les Pôlos, les Protagoras, les Thrasymaque et autres sophistes de la même lignée dont la particularité est d'avoir constitué un certain rapport au langage intimement articulé à une vision prospective de l'organisation politique fondée sur des rapports de forces. C'est donc sans surprise que Machiavel encensera les actions et la conduite d'hommes tels qu'Agathocle de Syracuse ou de ses contemporains tels que Oliverotto de Fermo ou César Borgia²⁷ dont le tempérament et les principes d'action ressemblent à s'y méprendre à ce que déjà, en face de Socrate, Pôlos, sbire auto-déclaré de Gorgias, prenait pour exemple d'homme bienheureux, Archélaos, auteur d'un parricide, d'un fratricide, d'un infanticide et autres forfaits, sans risquer l'anachronisme, typiquement machiavéliens, et ce, en vue de s'emparer d'un pouvoir qu'il perdit au bout de quinze ans²⁸. Même pour détruire Platon, à ce qu'il semble, on ne sort pas de Platon.

1.4. Un mode de pensée qui nous est familier, ses postulats et quelques-unes des questions qu'il soulève

Toutefois, il faut bien reconnaître que la pensée de type machiavélien nous est devenue infiniment familière pour toutes considérations qui regardent la chose politique. Non pas tant pour sa morale qu'il nous arrive, pour peu qu'on lui accorde encore un statut, de manipuler encore avec d'infinie précaution²⁹. Mais tout d'abord parce qu'on considère son auteur ni plus ni moins comme « le fondateur de la science politique³⁰ », voire de l'objectivité scientifique. Partant, on peut dire que cela efface d'un trait toute antériorité. Avant l'œuvre produite par le secrétaire florentin, il n'y a apparemment aucune science politique qui tienne ou qui vaille, du moins dans la limite des cadres institués par lui. Or, on le sait, c'est dans la foulée de cette science nouvelle que s'est profilée ce qui est devenu pour nous la science politique par excellence, à savoir la sociologie. Celle-ci lui est redevable de ce point méthodologique cardinal qui consiste à très nettement distinguer faits et valeurs, au profit des premiers. Ce n'est qu'*a posteriori* que la problématique des jugements de valeurs, dit-on, pourra être soulevée.

La question fondamentale de toute sociologie historique, énonce R. Aron, pourrait se formuler de la manière suivante : le sociologue est-il condamné à observer la diversité des institutions sans porter de jugement de valeur sur les unes ou les autres³¹ ?

La question posée de cette manière, plaçant l'observation des faits comme le réquisit le plus inconditionnel et le plus indiscutable de toute démarche sociologique, on comprend donc pourquoi Machiavel est perçu par les sociologues comme le fondateur de la science politique : d'abord l'observation des faits, ensuite la réflexion et, éventuellement, le jugement de valeur. Si l'on se rapporte maintenant à l'un des grands fondateurs de la sociologie, Durkheim, il y aurait une mécanique factuelle, en ce qui concerne notre manière de nous conduire et de nous rapporter à l'autre dans nos échanges, qui dépasse tout désir, toute volonté et même toute réflexion mais

²⁷ *Le Prince*, VII, pour les deux premiers et VIII pour le troisième.

²⁸ *Gorgias*, 470 c – 471 d.

²⁹ Tout le monde n'a pas encore la franchise et la ferme résolution d'un Claude Lefort qui à la fin d'un article qui s'offre comme une apologie de la pensée machiavélienne déclare : « Qu'y a-t-il de pire de nos jours pour la démocratie aux yeux de celui qui l'aime ? Que ses dirigeants soient ambitieux, acharnés à défendre leurs intérêts particuliers, ou bien qu'ils agissent comme des imbéciles ? » Cf. LEFORT Claude, « Machiavel et la *verità effettuale* », dans *ID., Écrire à l'épreuve du politique*. Paris, Pocket, 1995, p. 141-179.

³⁰ ARON Raymond, dans MACHIAVEL, *Le prince*, Paris, Librairie Générale Française, 1972, p. IV (Préface).

³¹ ARON Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 53.

surtout toute velléité de maîtrise. Cette mécanicité constitue le terrain propre de la recherche sociologique.

Voilà donc des manières d'agir, de penser et de sentir [ex. : accomplir sa tâche de frère, d'époux, les pratiques religieuses, celles professionnelles] qui présentent cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles. Non seulement ces types de conduite ou de pensée sont extérieurs à l'individu, mais ils sont doués d'une puissance impérative et coercitive en vertu de laquelle ils s'imposent à lui, qu'il le veuille ou non. [...] Si j'essayais d'échapper à cette nécessité, ma tentative échouerait misérablement³².

Les faits d'abord, leur observation, leur analyse et leur systématisation ou leur mécanicité, ensuite, et ensuite seulement, la réflexion, éventuellement, le jugement. Mais immédiatement on pressent un postulat qui n'est plus seulement de nature objective-scientifique, mais politique. L'homme est entièrement soumis, en son être et en sa conduite, par une extériorité temporellement antérieure à tout jugement sur le politique – puisque ce jugement s'appuie sur une observation des faits qui appartiennent en cette qualité toujours-déjà à un passé révolu –, extériorité factuelle dont la mécanicité oblige l'homme, « qu'il le veuille ou non ». La réflexion politique prêtant le flan à une analyse pleinement rétrospective de la « réalité » rend ainsi très problématique sa part prospective qui en constitue pourtant son essence. On ne réfléchit pas seulement pour savoir ce qu'on a été par ce qu'on a fait, mais surtout pour savoir ce qu'on peut faire. Aussi, dans la lignée du geste machiavélien, la surévaluation du fait aura toujours comme corolaire une mise en respect très prononcée d'un rapport à la « réalité » politique par la médiation d'un exercice de la raison, celui sans doute capable de s'ouvrir à la dimension prospective de toute réflexion politique.

[L]a réflexion est antérieure à la science qui ne fait que s'en servir avec plus de méthode. L'homme ne peut pas vivre au milieu des choses sans s'en faire des idées d'après lesquelles il règle sa conduite. Seulement, parce que ces notions sont plus près de nous et plus à notre portée que les réalités auxquelles elles correspondent, nous tendons naturellement à les substituer à ces dernières et à en faire la matière même de nos spéculations. Au lieu d'observer les choses, de les décrire, de les comparer, nous nous contentons alors de prendre conscience de nos idées, de les analyser, de les combiner. Au lieu d'une science des réalités, nous ne faisons plus qu'une analyse idéologique. Sans doute, cette analyse n'exclut pas nécessairement toute observation. On peut faire appel aux faits pour confirmer ces notions ou les conclusions qu'on en tire. Mais les faits n'interviennent alors que secondairement, à titre d'exemples ou de preuves confirmatoires, ils ne sont pas l'objet de la science. Celle-ci va des idées aux choses, non des choses aux idées. Il est clair que cette méthode ne saurait donner de résultats objectifs³³.

Cette mise à distance de la priorité d'un rapport à soi et aux autres par la médiation d'un exercice de la raison ne tarde jamais à se transformer en la mise en scène du sacrifice d'une certaine manière de penser – ou plutôt de sa caricature.

Notre méthode n'a donc rien de révolutionnaire. Elle est même, en un sens, essentiellement conservatrice, puisqu'elle considère les faits sociaux comme des choses dont la nature, si souple et si malléable qu'elle soit, n'est pourtant pas modifiable à volonté. Combien est plus dangereuse la doctrine qui n'y voit que le produit de combinaisons mentales, qu'un simple artifice dialectique, peut, en un instant, bouleverser de fond en comble³⁴ !

Les faits donc, rien que les faits. Toute prétention dialectique n'est qu'artifice au regard de ce qui constitue désormais l'être même de la *politeia*, à savoir tout ce qui, nous dit-on, s'offre d'abord à la perception sensible : les faits. Subrepticement est posé, cependant, ce raisonnement selon lequel seul ce qui est capable de bouleverser l'ordre des choses de fond en comble peut être considéré comme digne d'attention ; or, comme cela ne se peut, il faut se départir de toute prétention au changement, *a fortiori* les prétentions les plus dérisoires au regard de ce grand ordre de la nature

³² DURKHEIM Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2007, p. 4.

³³ *Ibid.*, p. 15-16.

³⁴ *Ibid.*, p. VI.

dont la marche ne pourra, semble-t-il, être entravée par rien ni personne. Manière, en quelque sorte, de réaffirmer que l'observation de cette nature reste la seule option qui vaille. Mais manière aussi d'évacuer toute possibilité de transformation ou de modification d'espaces de réalité plus réduits qu'un corps social pris dans son ensemble, comme par exemple la vie des quelques individus qui manifesteraient l'envie de suivre un autre ordre. Durkheim a raison de rappeler que la méthode sociologique est « essentiellement conservatrice ».

Même si, de son côté, M. Mauss est plus prudent en précisant que « le rapport des faits psychiques et des faits matériels dans la société reste encore à trouver³⁵ », il n'en fait pas moins la leçon au psychologue pour dire que « [d]errière l'*esprit* du groupe » comme conditions de possibilité il y a, d'une part, « des choses et des hommes, donc du physique, du matériel *d'abord*, du nombre ensuite [nous soulignons]. » Ce sont ce qu'il appelle « les phénomènes morphologiques ». D'autre part, il y a « les phénomènes statistiques qui relèvent de la physiologie, c'est-à-dire du fonctionnement de la société ». Enfin, « derrière tout fait social, il y a de l'histoire, de la tradition, du langage et des habitudes³⁶. » Ici encore, la méthode consiste à poser un ordre de faits dont tout l'être de l'homme *d'abord* procède. Cet ordre, les phénomènes physiques, matériels, physiologiques, statistiques, morphologiques et historiques, bref, les faits, là sera le terrain spécifique de la sociologie qui s'inscrit par-là décisivement dans cette science de la politique qui a été inaugurée par le secrétaire florentin. Ce qui comme on le suppose tire derrière soi le postulat anthropologique suivant : ce qui se voit et ce qui se récolte en termes de faits computables et systématisables est cela même par quoi l'homme pense, réfléchit, se meut et entre en relation avec ses semblables, et ce avant qu'il y ait songé ou qu'il puisse n'y songer jamais. Nul n'échappe à la mécanique des faits, nous dit le sociologue, si ce n'est dans le temps imparti à leur observation et leur rigoureuse description. Le postulat peut parfois prendre les allures d'une véritable profession de foi où il s'agit encore une fois de mettre en garde contre les mirages de la spéculation.

Tout ce que postule la sociologie, c'est simplement que les faits que l'on appelle sociaux sont dans la nature, c'est-à-dire sont soumis au principe de l'ordre et du déterminisme universels, *par suite* intelligibles. Or cette hypothèse n'est pas le fruit de la spéculation métaphysique ; elle résulte d'une généralisation qui semble tout à fait légitime. Successivement cette hypothèse, principe de toute science, a été étendue à tous les règnes, même à ceux qui semblaient le plus échapper à ses prises : il est donc rationnel de supposer que le règne social – s'il est un règne qui mérite d'être appelé ainsi – ne fait pas exception. Ce n'est pas au sociologue à démontrer que les phénomènes sociaux sont soumis à la loi : c'est aux adversaires de la sociologie à fournir la preuve contraire. Car, *a priori*, on doit admettre que ce qui s'est trouvé être vrai des faits physiques, biologiques et psychiques est vrai aussi des faits sociaux. Seul un échec définitif pourrait ruiner cette présomption logique³⁷. Or, dès aujourd'hui, cet échec n'est plus à craindre. Il n'est plus possible de dire que la science est tout entière à faire. Nous ne songeons pas à exagérer l'importance des résultats qu'elle a obtenus ; mais enfin, en dépit de tous les scepticismes, elle existe et elle progresse : elle pose des problèmes définis et tout au moins elle entrevoit des solutions. Plus elle entre en contact avec les faits et plus elle voit se révéler des régularités insoupçonnées, des concordances beaucoup plus précises qu'on ne pouvait le supposer d'abord ; plus, par conséquent, se fortifie le sentiment que l'on se trouve en présence d'un ordre naturel, dont l'existence ne peut plus être mise en doute que par des philosophes éloignés de la réalité dont ils parlent³⁸.

On ne sort pas du cercle heuristique et de la logique de pensée qu'avait déjà posés Machiavel : dès lors que vous observez le réel effectif, vous ne pouvez pas dire qu'il n'y a pas une vérité effective

³⁵ MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2008, p. 289. Font partie des faits psychiques : « la part des représentations collectives : idées, concepts, catégories, mobiles d'actes et de pratiques traditionnels, sentiments collectifs et expressions figées des émotions et des sentiments ». *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 287-288.

³⁷ Il est surprenant de voir une science fonder sa « légitimité » sur le pouvoir effectif qu'elle a déjà acquis et davantage de voir qu'on suppose cet argument comme « rationnel ».

³⁸ MAUSS Marcel, *Essais de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 7. Nous soulignons.

à y découvrir. Personne en effet ne le contredit. Mais enfin, c'est se priver de se justifier sur la pertinence politique de la démarche. Pour quel motif politique devrions-nous nous soucier d'abord et devrions-nous parler d'abord de la dimension factuelle de l'existence humaine ? Ce à quoi on se prive bien de répondre en objectant : il n'y a dans la démarche sociologique, en sa base méthodique la plus essentielle, aucun jugement de valeur à faire prévaloir, car la vérité est dans les faits, et dans leur observation. La boucle est bouclée, et l'interlocuteur peut s'en aller vaquer à ses spéculations « métaphysiques ». L'*ordine delle cose* que l'œil lucide de Machiavel a pu percevoir pour inaugurer les « *ordini nuovi* de la pensée politique³⁹ » s'est mué pour la sociologie en un « ordre du discours⁴⁰ », mais ordre dont on aurait oublié ou voudrait oublier les fondements politiques, c'est-à-dire les motifs qui président à la décision de s'en remettre à un réel factuel pour décider de ce qu'il peut en être de la « vérité » de l'homme au sein de la *politeia*, de son présent aussi bien que de son avenir. Pour découvrir ces motifs, il nous faut ouvrir d'autres ouvrages où les discours ne se limitent pas simplement à recueillir les faits pour en extraire leur mécanique quintessenciée à la faveur d'un œil qu'on nous dit « désintéressé », mais bien plutôt où les discours prennent le risque d'associer la récolte des « faits » immédiatement à des jugements de valeurs et à une perspective politique. Mais une fois plongé dans ces ouvrages qui prennent le ton de la lutte et de la revendication, c'est là qu'on s'aperçoit que la parole de type machiavélien brille bien encore davantage de tous ses éclats. Si le Florentin délimitait le pourtour ou plutôt les tréfonds de la psyché humaine par cet incompressible et irrémédiable double désir de gloire et de richesse – *glorie e ricchezza* –, en un mot, de puissance et de domination, ces tréfonds sont devenus maintenant le réquisit incontournable de toute perspective politique cadrée par la lutte des classes. C'est K. Marx qui emboîte spectaculairement le pas.

A l'origine de la production capitaliste – et cette phase historique se renouvelle dans la vie privée de tout industriel parvenu – l'avarice et l'envie de s'enrichir l'emportent exclusivement. Mais le progrès de la production ne crée pas seulement *un nouveau monde de jouissances* : il ouvre, avec la spéculation et le crédit, mille sources d'enrichissements soudains. [L]e capitaliste ne s'enrichit pas, comme le paysan et l'artisan indépendants, proportionnellement à son travail et à sa frugalité personnels, mais en raison du travail gratuit d'autrui qu'il absorbe, et du *renoncement à toutes les jouissances de la vie* imposé à ses ouvriers. Bien que sa prodigalité ne revête donc jamais les franches allures de celle du seigneur féodal, bien qu'elle ait peine à dissimuler l'avarice la plus sordide et l'esprit de calcul le plus mesquin, elle grandit néanmoins à mesure qu'il accumule, sans que son accumulation soit nécessairement restreinte par sa dépense, ni celle-ci par celle-là. Toutefois, il s'élève dès lors en lui un conflit à la Faust entre le penchant à l'accumulation et *le penchant à la jouissance*⁴¹.

On remarque que ce n'est pas la jouissance de tous ces biens qui est remise en cause. C'est la disproportion entre ceux qui jouissent impunément de tout ce qui tombe sous les mains des conquérants capitalistes et ceux qui en conséquence sont contraints de renoncer « à toutes les jouissances de la vie ». La frugalité n'est pas une qualité. Elle est une tare dont il faut débarrasser les causes de la terre, causes dont l'avarice et l'envie de s'enrichir des dominants en constituent les principales. Hormis la question du partage, capitalistes et progressistes libéraux s'entendent très intimement sur un principe de « jouissance de la vie » et, partant, de production et d'accumulation qui devient ainsi un motif politique incompressible et indépassable. Dès là, le sociologue pourra prétendre à des motifs politiques qu'il n'osait initialement aborder directement. Cependant, cette prétention politique se fera sous le coup de la même évidence que celle qui l'étreint en face des faits : tout homme n'est mû que par le désir de jouissance et de domination. Les faits le prouvent.

³⁹ LEFORT Claude, *Le travail de l'œuvre de Machiavel*, op. cit., p. 398.

⁴⁰ FOUCAULT Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

⁴¹ MARX Karl, *Le capital* I, trad. J. Roy, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, 7^{ème} section, chap. XXIV, p. 428-429. Nous soulignons.

Faire de la sociologie, c'est *ipso facto* d-énoncer cet état de fait où certains jouissent plus que d'autres, et donc sont perçus comme plus heureux. Faire de la sociologie, c'est donc immédiatement faire œuvre de dénonciation des injustices – sans craindre le paralogisme. Mais ce qui se dit et, surtout, ce qui doit se dire au travers de cette dénonciation « objective » et au plus grand bonheur de la logique de la production comme seul horizon de l'économie et du politique, c'est qu'il n'y a et ne peut y avoir de bonheur humain hors la satisfaction effective d'une possession « appréciable » de biens sensibles. Il y va de la nature de l'homme. On ne sort pas de Machiavel. On exalte même à chaque dénonciation des injustices les principes les plus fondamentaux de son discours. Toujours est-il, la dénonciation prenant des allures de plus en plus ostentatoires, une impunité s'est installée progressivement. Celle-ci protège dorénavant le sociologue de devoir se justifier des prétentions politiques particulières que contient pourtant très nettement son discours. Il peut sans remord aucun en appeler à la lutte, sinon à la guerre. La raison ? Ce sont les faits qui le disent, et leur observation. On pourra, certes, s'interroger sur la question très difficile des rapports qui unissent ou qui séparent « la théorie de la connaissance et la théorie politique », la « théorie empiriste [et] la théorie constructiviste » ou encore « la conscience savante et la conscience commune », ou enfin l'« objectivisme et [l]e subjectivisme », etc. Mais il y a une vérité politique qu'il est impossible de dépasser, au-delà même de toutes ces questions. Cette vérité, c'est le « *fait* de la domination ». La vérité, qui a toujours été réputée comme si difficile d'accès, s'est enfin dévoilée. Il suffisait *en fait* de regarder. On ne peut plus maintenant se voiler ni la face ni les yeux.

Dès qu'il y a un espace social, il y a lutte, il y a lutte de domination, il y a un pôle dominant, il y a un pôle dominé, et dès ce moment-là, il y a des vérités antagonistes. Quoi qu'on fasse, la vérité est antagoniste. S'il y a une vérité, c'est que la vérité est un enjeu de lutte.

Le sociologue prend subitement conscience de la dimension incantatoire de son propos, bredouille sa sortie en prétextant une logique qui masque difficilement sa profession de foi : « Je ne sais pas si j'ai argumenté correctement. Ce que j'ai dit à la fin n'est pas un crédo. Je pense que cela découle de l'analyse⁴². » Et pourtant, l'incantation dure depuis quelques siècles déjà, puisque cette « vérité » qui « découle de l'analyse » et de l'observation minutieuse de la réalité effective était déjà énoncée par Machiavel. Ce dernier, en instituant qu'universellement « les buts du peuple sont plus honnêtes que ceux des grands, les uns voulant opprimer, l'autre ne pas être opprimé⁴³ » pourra être considéré comme le père théorique de la notion de la lutte des classes. En toute cohérence, si la réalité est à la lutte et à la guerre de tous contre tous, le sociologue peut trouver là un motif pour justifier sa fonction. S'il y a, de toute nécessité des opprimés et des oppresseurs, il est de toute utilité publique de former ces derniers pour la lutte et leur fournir des armes : « Si le sociologue a un rôle, nous dit P. Bourdieu, ce serait plutôt de donner des armes que de donner des leçons⁴⁴. » Sans craindre, encore une fois, le paralogisme. Car si la guerre est éternelle, à quoi bon renverser ceux qui dominent par leurs dominés, ceux-ci devenant dominants et ceux-là dominés à leur tour ? Faudrait-il poursuivre ce cycle à l'infini ? On tente de résorber cette difficulté en maintenant que ce n'est pas tant le fait qu'il y ait des dominants et des dominés qui pose problème. C'est lorsqu'il n'est plus possible de faire valoir sa place de dominés en acceptant passivement la domination des dominants.

⁴² BOURDIEU Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p. 86-94.

⁴³ *Le Prince*, IX, trad. C. Bec, *op. cit.*, p. 133. Cf. LEFORT Claude, *op. cit.*, p. 242-258 et p. 381 sq.

⁴⁴ BOURDIEU Pierre, *op. cit.*, p. 95.

Dans un champ, des agents et des institutions sont en lutte, avec des forces différentes, et selon les règles constitutives de cet espace de jeu, pour s'approprier les profits spécifiques qui sont en jeu dans ce jeu. Ceux qui dominent le champ ont les moyens de le faire fonctionner à leur *profit* ; mais *ils doivent compter avec la résistance des dominés*. Un champ devient un appareil lorsque les dominants ont les moyens d'annuler la résistance et les réactions des dominés. C'est-à-dire lorsque le bas clergé, les militants, les classes populaires, etc., ne peuvent que subir la domination ; lorsque les mouvements vont du haut vers le bas et que les effets de domination sont tels que cessent la lutte et la dialectique qui sont constitutives du champ. Il y a histoire tant qu'il y a des gens qui se révoltent, qui font des histoires⁴⁵.

En d'autres termes, les dominants ne parviennent à exercer leur pouvoir effectif sur les dominés qu'en comptant sur leur résistance. Sans cela, la domination passe à autre chose qui n'est plus du ressort de la domination proprement dite, puisque la guerre a cessé. Cette situation aux yeux du sociologue est inacceptable. Pourquoi ? Parce qu'alors les « dominés » ne pourraient plus prétendre à la part de biens et de jouissance qui doit leur revenir du « profit » produit par les « dominants » et de surcroît généré par la situation de lutte caractéristique du fait de domination. Mais qui a dit qu'il fallait absolument convoiter ce sur quoi les dominants espèrent fonder leur domination⁴⁶ ? Tout esclave a en main le pouvoir d'anéantir sa servitude écrivait un poète anglais. Le sociologue dit : il est impossible à tout homme de ne pas désirer ce que le dominant possède et que ce dernier tient dans sa main. L'homme sera dès lors, quoi qu'il fasse et quoi qu'il veuille, ou oppresseur, ou opprimé. C'est dans sa nature, et partant, c'est dans la nature de l'être de la *politeia* de s'ouvrir perpétuellement à la lutte. Ne pas y souscrire, c'est aller contre la nature la plus essentielle du fait politique. Sortir d'un état de guerre permanent, c'est sortir de ce que Hobbes appelait l'état de nature de l'homme. Or, il ne se peut. Il faut donc encourager les hommes à se battre, non pas pour sortir de l'expérience naturelle de la domination, cela est impossible, mais pour la préserver. Et ce, au plus grand bonheur du politologue, puisque cela constituera une fois de plus un état de *faits* qu'il pourra observer, et sur lequel il pourra s'appuyer pour démontrer l'irréductible penchant humain à la lutte et à la volonté de domination.

C'est alors que le propos peut parfois prendre des allures de chant guerrier. On fouille dans les archives pour redécouvrir les traces du combat que les dominés, à travers l'histoire et à corps perdus, ont livré contre les dominants. Des profondeurs de l'histoire, « il faut entendre le grondement de la bataille⁴⁷ » et il faut le faire retentir à nouveau. Mais comment justifier cette perspective de lutte qui, comme on le voit ne se veut pas simplement *rétrospective*, mais, exactement dans la foulée du geste machiavélien, se veut aussi *prospective*. La première justification, on le sait, on l'a dit. Il faut le redire : cela découle de l'analyse... des *faits*. Et comme on peut le remarquer, c'est là que, subrepticement, Machiavel surgit des profondeurs du passé, non pas même pour l'invoquer comme on invoque l'autorité d'une tradition immémoriale, mais pour le surpasser.

Et s'il est vrai que Machiavel fut un des rares – et c'était là sans doute le scandale de son « cynisme » – à penser le pouvoir du Prince en termes de rapports de force, peut-être faudrait-il faire un pas de plus, se passer du personnage du Prince, et déchiffrer les mécanismes de pouvoir à partir d'une stratégie immanente aux rapports de force⁴⁸.

La question qui se profile au détour d'une mise en scène du « meurtre du père » bien convenue, devient vite une affirmation, sinon une obligation, un devoir que nous impose encore une fois l'observation des faits. On ne dit pas directement ce qu'il faut faire. On *d*-énonce simplement le

⁴⁵ *Ibid.*, 136-137.

⁴⁶ Cf. MANENT Pierre, *Naissances de la politique moderne*, *op. cit.*, p. 52.

⁴⁷ FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir...*, *op. cit.*, p. 360.

⁴⁸ FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 128.

« réel tel qu'il est », en oubliant peut-être l'irréductible et lourde charge prescriptive d'une telle « véridiction ». D'autant plus que celle-ci prétend à l'exclusivité. Dans la foulée du geste machiavélien, on ne veut pas voir la volonté de déchiffrer ainsi les mécanismes de pouvoir comme un choix théorique, ni même un choix spéculatif, moins encore un choix politique. Haro sur toute prétention à quelque idéalisme, serait-il théorique. Car c'est l'objectivité qui parle là toute pure.

Il s'agit en somme de s'orienter vers une conception du pouvoir qui, au privilège de la loi, substitue *le point de vue objectif*, au privilège de l'interdit le point de vue de l'*efficacité* tactique, au privilège de la souveraineté, l'analyse d'un champ multiple et mobile de rapports de force où se produisent des *effets globaux*, mais jamais totalement stables, de *domination*. Le modèle stratégique, plutôt que le modèle du droit. Et cela, *non par choix spéculatif ou préférence théorique* ; mais parce qu'*en effet*, c'est un des traits fondamentaux des sociétés occidentales que les rapports de force qui longtemps avaient trouvé dans la guerre, leur expression principale se sont petit à petit investis dans l'ordre du pouvoir politique⁴⁹.

Cela a été, donc cela est ; est si cela est, cela doit être.

La théorie de la lutte, celle des classes ou celle généralisée de tous contre tous, sans classes, ni prince, ni parti – au corps-à-corps, âme contre âme –, soit la théorie du « fait de la domination⁵⁰ », ne peut tenir si l'on ne suppose que tout homme, inconditionnellement, est d'abord mû par le désir de conquête d'un domaine de biens sensibles, que celui-ci soit matériel, économique et/ou symbolique (des signes de reconnaissance sociale). Cela étant, la chose ne laisse pas d'être embarrassante. En effet, supposer que l'homme ne soit mû que par le besoin d'assouvir ce désir de domination, c'est se résoudre à confiner l'humain dans l'abîme et le vertige de l'absurdité la plus totale. En effet, si l'on pose le fait de la domination comme processus social anhistorique et, partant, comme un phénomène universel, et qu'en outre on définit la domination comme « la possibilité de contraindre d'autres personnes à infléchir leur comportement en fonction de sa propre volonté⁵¹ » ou alors si l'on définit plus généralement le pouvoir comme « toute chance de faire triompher au sein d'une relation sociale sa propre volonté, y compris contre des résistances, peu importe sur quoi repose cette chance⁵² », comment justifier dès lors la cohérence de cette volonté et de l'action qui en résulte puisque tous ceux qui en sont mus n'aboutissent finalement qu'à leur propre ruine bien effective, souvent brutale, toujours inquiète, mais non moins certaine ? Et là, c'est justement l'histoire et les faits qui nous le disent, mais cette fois-ci à leurs dépens ou plutôt aux dépens de la logique discursive qui soutient la théorie de la domination. Y a-t-il eu en effet un seul homme sur terre qui a pu jouir paisiblement et tranquillement de sa domination, aussi insignifiante fût-elle ? Si l'on tourne les yeux sur l'histoire des aspirants à la conquête ou des dominants, pour autant qu'on réduise l'histoire de l'homme à ceux-ci, il n'y a effectivement que luttes, crimes, ruine désirée de l'autre, agressions, vols, intrigues, fourberies, trahisons, solitude, inquiétudes, masques et perpétuelles contradictions. Mais peut-on dire, au regard de cette explosion d'énergies et d'artifices, que ces hommes conquérants y ont trouvé le moindre « profit » ou leur moindre compte ? La réponse, *au vu des faits*, ne peut être que négative. Faut-il donc supposer que l'homme, si encore une fois on le réduit à cette histoire-là, soit à ce point dépourvu de raison pour sempiternellement

⁴⁹ *Ibid.*, p. 135.

⁵⁰ Sur la notion du fait de la domination comme catégorie théorique ou « idéal type » en vue de rendre intelligible le phénomène social et sur ses implications méthodologiques, cf. FOUCAULT Michel, « *Il faut défendre la société* ». Cours au Collège de France. 1976, Paris, Seuil / Gallimard, 1997, p. 3-36.

⁵¹ WEBER Max, *La domination*, Paris, La Découverte, 2015, p. 44.

⁵² *ID.*, *Économie et société*, 2 vol., Paris, Pocket, 2003, vol. 1, p. 95.

s'engager dans une entreprise de conquête et de domination en sachant, non pas qu'il n'atteindra jamais durablement les objectifs qu'il se fixe, mais qu'il aggravera même sa situation initiale en perdant tout ce sur quoi il pouvait compter pour espérer être un jour heureux ? Le « profit », qu'il soit défini comme le simple désir de gloire et de richesse ou comme celui de la conquête d'un espace matériel, physique, symbolique ou de puissance, ne semble donc pas à lui seul être suffisant pour déplier et justifier les ressorts de la domination. À moins de basculer dans cette hypothèse anthropologique très difficile à tenir, surtout si l'on souhaite garder quelque allure d'intelligibilité, selon laquelle l'homme serait à ce point dépourvu de raison qu'il ne cesserait « volontairement » de s'empêtrer dans des situations qui le conduisent inéluctablement à sa propre perte. De fait, si l'on pousse le principe jusqu'à en faire un principe universel, à partir de quelle intelligence recouvrée l'homme pourrait-il s'apercevoir qu'il est à ce point dépourvu d'intelligence ? D'autant plus que, acceptant cette hypothèse, il faudrait rompre en visière avec ce principe incontournable de toute réflexion éthique et politique, principe énoncé aux premières lignes de *l'Éthique à Nicomaque* et de *La Politique* d'Aristote et selon lequel l'homme ne tend qu'à réaliser un bien pour soi. Il faudrait bien plutôt soutenir le principe inverse selon lequel, quoi qu'il fasse, quoi qu'il veuille et sans aucun remède, il ne tend à concourir qu'à sa propre destruction. Il faut donc faire de l'homme un être totalement irrationnel, mais recouvrant de temps à autres suffisamment la « raison » pour théoriquement s'en apercevoir. Mais dès lors ce dernier discours de « raison » qui parvient à surseoir on ne sait trop comment à la nature irrationnelle de l'homme, par sa seule présence, ne met-il pas en faillite la théorie même qu'il soutient ? Il parle d'une « raison » qu'il ôte à tout le genre humain, convaincu que celui-ci ne tend qu'à produire du mal. Or, ce discours peut-il « raisonnablement » se faire valoir lui-même, pour être cohérent, en tant que discours qui s'adresse à d'autres hommes, comme conduisant lui aussi à faire du mal ? Dans ce cas, il faudrait que son auteur soit en mesure de justifier le « mal » qu'il tient à produire en défendant la théorie de la domination comme un système de relations humaines universel, et ne plus dire, comme le disait Machiavel, que « du mal on peut dire du bien », à moins d'utiliser le masque du bien pour dire le mal. Cela est-il seulement envisageable ? Curieuse théorie donc, que celle du fait de la domination, contrainte de se mettre elle-même en contradiction avec elle-même au moment même où elle s'énonce.

Mais revenons au point d'où est partie la difficulté. Le profit économique, le désir de jouissance sensible ou même le désir de puissance et de domination, c'est-à-dire celui de la conquête d'une espace physique et matériel, ne peuvent pas être des motifs anthropologiques suffisants pour soutenir la théorie du fait de la domination. À moins encore une fois de poser l'homme comme un être totalement irrationnel. Ce qui ne se peut totalement. À moins cette fois-ci d'accepter de s'englober soi-même et le discours qu'on tient, parlant du fait de la domination, dans cette irrationalité. D'un autre côté, si l'on enlève le postulat anthropologique du désir de puissance, c'est toute la logique de la domination et la science politique qui la soutient qui menacent ruine. Ces dernières en effet soutiennent la « véracité » de ce postulat par un recours à une observation « objective » des faits et par un raisonnement assez simple que l'on a vu d'une certaine manière exprimé chez Durkheim, raisonnement selon lequel « les hommes marchent presque toujours par les voies frayées par d'autres et procèdent dans leurs actions par des imitations » (Machiavel⁵³). Personne n'y contredira. Cependant, toute la question est là : quel peut ou quel doit

⁵³ « Que personne ne s'étonne si, dans ce que je dirai ici des monarchies totalement nouvelles, quant à leur prince et à leur organisation, je vais alléguer de grands exemples. Car, comme les hommes marchent presque toujours par les voies frayées par d'autres et procèdent dans leurs actions par des imitations, comme l'on ne peut suivre tout à fait les voies des autres ni atteindre à la valeur [*virtù*] de ceux que l'on imite, un homme sage [*uomo prudente*] doit toujours s'engager dans des voies frayées par de grands

être l'objet de ces imitations et par quels moyens détermine-t-on cet objet ? Pourquoi et selon quels moyens, en d'autres termes, parmi les multiples voies que se sont frayées les hommes par le passé, devrions-nous choisir telles voies plutôt que telles autres ? Quels sont aussi les critères par lesquels on établit ce qu'on pense être digne d'imitation ? À la première de ces deux questions, la logique de la domination renvoie à la connaissance objective des faits. C'est de cette seule connaissance qu'on sera en mesure de dire ce que l'homme peut ou doit faire. Toute la question converge dès lors sur les critères de sélection, car les faits seuls ne nous disent rien sur la manière par laquelle nous choisissons de faire valoir ceux-ci plutôt que d'autres ? Par quels critères et de quelle manière donc décide-t-on ce qui dans la masse des faits doit faire l'objet d'une imitation ? La réponse donnée par la logique de la domination semble très vague, en tout cas très peu débattue. On s'appuie sur un principe de quantité. C'est parce que, nous dit-on, la plupart des hommes se sont souvent comportés de telle manière en telle ou telle situation qu'on suppose qu'ils se comporteront encore de cette manière en situation similaire. Durkheim, on l'a vu, et la sociologie qui le suivra radicalisent l'union entre ce principe d'imitation – qui deviendra chez lui *détermination* – et la connaissance objective des faits en déclarant qu'en ceux-ci il y a une mécanique nécessaire contre laquelle aucune volonté humaine ne peut rien. Mécanicité avec laquelle, nous dit-il, on peut jouer. Mais cette possibilité de jeu et donc d'action, selon la perspective que prend le sociologue, se situe à un niveau qui dépasse largement celui de chaque individu. On parvient sans doute ainsi à écarter la difficile question de la dimension prospective liée consubstantiellement à toute réflexion de nature politique. Ou du moins on la renvoie à des lieux d'intervention qui concernent une gestion du corps politique pris dans son ensemble. Ce faisant, on ôte à l'homme pris dans son particulier toute incidence probable, mais volontaire et décisive, et sur soi-même, et sur le destin de la *politeia*. Selon le sociologue, l'homme est radicalement déterminé, dans ses pensées et ses comportements, par un ensemble de lois sur lesquelles il n'exerce, de son particulier, aucune emprise. Il est d'abord patient avant d'être agent. Autant dire que la possibilité d'un espace autonome vis-à-vis des grandes déterminations sociales, espace autonome d'auto-subjectivation, et de concert la possibilité de discours délibératifs par lesquels les agents peuvent opérer certains choix, mais surtout par lesquels ils peuvent se constituer eux-mêmes par eux-mêmes sans nécessairement miser sur une extériorité sociale pour exister, tout cela est rigoureusement écarté par l'entreprise sociologique. Supposer cette possibilité, ce serait d'ailleurs rendre vain l'entreprise elle-même. En effet, cela renverserait ou du moins nuancerait fortement l'idée selon laquelle la part la plus essentielle des comportements humains, comme accomplir sa tâche de frère, d'époux, d'ami, les pratiques religieuses, celles liées à sa profession, etc., est toujours-déjà dépendante de grandes déterminations collectives et systématiques. Mais surtout cela ouvrirait à la question de l'incidence de cette autonomie auto-constitutive sur le corps social et à la question aussi des modalités de cette autonomie qui ne seraient pas essentiellement gestuelles, mais principalement discursives et délibératives. On perçoit ici l'abîme dans lequel le discours sociologique et plus généralement tout discours qui, dans la foulée du geste épistémique machiavélien, se tourne vers la chose politique, ne veut absolument pas s'enfoncer, au risque sinon de s'y perdre définitivement. Car ce qui se profile au loin, c'est l'évaluation de la valeur politique prospective du discours de la domination, non pas au regard de

hommes et imiter ceux qui ont été tout à fait supérieurs, afin que si sa vaillance [*virtù*] n'y arrive point, il s'en exhale au moins quelque parfum ; et faire comme les archers avisés qui, le lieu où ils veulent frapper leur semblant trop éloigné, connaissant la puissance [virtù] de leur arc, fixent leur visée beaucoup plus haut que le lieu indiqué, non pas pour atteindre de leur flèche une telle hauteur, mais pour, avec l'aide de cette si haute visée, parvenir à leur dessein. » *Le prince, op. cit.*, VI, p. 121-122.

la gestion de grands ensembles et du système de déterminations collectives, mais à la hauteur de chaque individu.

En effet, comment faire tenir ces trois principes ensemble que sont l'imitation ou la constitution de soi, la connaissance objective des faits et le désir de domination, dès lors que l'on quitte une analyse de grands ensembles sociaux et qu'on descend jusqu'au particulier de chaque homme et des décisions qu'il peut prendre de lui-même ? Si en outre on accorde à l'homme un espace d'autonomie pour qu'il puisse se transformer à sa guise en vue de devenir un agent politique particulier, comment parvenir à justifier que cet homme choisisse la voie de la domination quand on sait les infinies difficultés d'existence qu'elle implique ? Car, comme on l'a dit, c'est précisément une connaissance basée sur une observation des faits qui est à même de nous renseigner objectivement sur ces nombreuses difficultés qu'implique une conduite de l'existence marquée au coin de la domination. L'on devrait dans ce cas supposer qu'un homme soit décidé à s'engager dans la lutte contre les autres hommes en vue de satisfaire un désir de puissance qui lui serait, certes, « inné », mais pas suffisamment pour qu'il se dispensât de se transformer lui-même, et ce afin d'affermir ce désir et de lui donner tous les moyens de son déploiement. Comment justifier cette volonté de développer en soi un désir de puissance qui n'aboutit qu'à la violence et à la ruine, en convoquant par ailleurs un principe d'imitation sur lequel l'homme de plus peut exercer une certaine maîtrise décisionnelle ? La question est très difficile. Durkheim, on l'a vu, ne parvient à la surmonter qu'en ôtant à la réflexion sociologique la question de l'autonomie que les agents peuvent avoir sur leur propre transformation individuelle, d'une part, et partant celle aussi de l'incidence de cette transformation sur le destin de la *politeia*, en d'autres termes, en réduisant chacun de ces agents pris dans leur particulier à n'être que les réceptacles passifs de mécanismes sociaux extérieurs à leur volonté.

Toutefois, si l'on se réfère au geste épistémique inauguré par Machiavel et sur lequel s'aligne l'analyse sociologique, geste qui préconise d'orienter d'abord le regard vers une connaissance objective des faits avant toutes autres considérations, l'on s'aperçoit qu'il n'était nullement question d'écarter de ce type de connaissance-là le principe d'une transformation autonome de soi en vue d'assouvir un désir de conquête. Si l'on suit Machiavel, dans la dédicace du *Prince* qu'il adresse à la *discretion* de Laurent II de Médicis, c'est après avoir pris « connaissance des actions des grands hommes : connaissance qu'il a] apprise par une longue expérience des choses modernes et une continuelle lecture des anciennes », connaissance aussi par laquelle il se juge lui-même apte à « examiner et régler le gouvernement des princes », qu'il s'autorise à la transmettre à son destinataire en vue de régler sa conduite. « S'il est [son manuel écrit à l'attention du prince] par vous diligemment considéré et lu, vous y apercevrez l'extrême désir que j'éprouve, que vous parviendrez à cette grandeur que la fortune et vos autres qualités vous promettent⁵⁴ . » Au début de son chapitre VI, il fera même de ce type particulier de connaissance le principe d'une éducation, c'est-à-dire que c'est elle qui fournira à tout *uomo prudente*, et non plus seulement au prince seul, la forme des comportements qu'il devra s'appliquer à imiter. Et s'il reconnaît en concluant ce chapitre que le chemin suivi par de tels hommes est parsemé de difficultés et de périls, il n'en promet pas moins à celui qui le suit « puissance, sécurité, honneur et félicité⁵⁵ ». Ainsi, la science politique qui reconnaît en Machiavel la paternité de sa propre méthode et de son *épistémè*, pour se légitimer elle-même en

⁵⁴ *Ibid.*, p. 109-110.

⁵⁵ *Ibid.*, VI, p. 123.

tant que projet de connaissance « cohérent » de la chose politique, a dû néanmoins se départir de cette alliance, à la hauteur de l'homme particulier, difficilement justifiable entre un *désir de domination* qui s'appuierait, pour s'affermir et se déployer en tant que tel, sur une *connaissance objective des faits*, et ce à la faveur d'une *transformation de soi* laissée à la seule discrétion de l'individu, le tout pour en faire la base d'un *projet politique*. Ce n'est qu'au prix du sacrifice de ces deux questions qui consistent à rendre compte, d'une part, de l'autonomie que les agents peuvent avoir sur leur propre transformation et, de l'autre, de l'incidence que cette autonomie pourrait avoir sur le destin de la *politeia*, que la science politique qui s'est constituée dans le sillage de la réflexion machiavélienne a pu disposer d'une certaine « force de vérité ». En d'autres termes, la science politique moderne recèle une difficulté théorique de taille que Machiavel ne semble pas avoir prévue. Il a été, semble-t-il, jugé préférable d'enfouir cette difficulté dans les profondeurs d'un passé réflexif oublié, probablement à cause de la nature même de la difficulté qui implique une remise en cause, non seulement de tout un projet épistémique qui se fonde sur une connaissance à jamais épuisée du monde sensible, mais aussi du lien profond et irréductible que ce projet noue avec un projet politique particulier que suivent désormais massivement les sociétés du monde occidental. Cet enfouissement, cet oubli, selon nous, seraient l'une des causes qui rend extrêmement difficile, au sein du discours scientifique moderne, toute étude relative à une transformation éthique que les agents, par eux-mêmes et par leurs propres discours, pourraient éventuellement réaliser, autrement dit, l'une des causes de ce que M. Foucault a appelé « la liquidation de la spiritualité », celle-là même, en outre, qui nous empêcherait d'accéder à une claire connaissance du projet éthico-politique et de la puissance psychagogique que recèle tout discours de facture traditionnelle. Pour le dire d'une autre façon, dès lors qu'on envisage la question de la transformation que l'homme peut exercer sur lui-même pour se constituer en agent politique à part entière, c'est toute la valeur du discours qui prétend tirer sa vérité de la seule observation des faits qui devient hautement problématique. Or, que le discours que les hommes emploient ne tire sa « force de vérité » que d'une rigoureuse et objective observation des faits, c'est là, depuis Machiavel, le principe épistémique fondamental de toute la science, voire de toute l'expérience politique moderne. Cela dit, conférer aux discours pour qu'ils soient considérés comme des discours de vérité, la seule capacité à relater une réalité effective passée, si cela fonctionne très bien au regard de la gestion de grands ensembles, cela devient nettement problématique dès qu'on s'intéresse aux discours que se tiennent les hommes en leur particulier, *a fortiori* si l'on se base sur l'hypothèse de leur pouvoir psychagogique. En d'autres termes encore, soulever la question de l'autonomie éventuelle des agents dans leur propre transformation éthique et celle de l'incidence de cette autonomie sur le destin de la *politeia*, c'est non seulement remettre en cause l'un des principes épistémiques les plus fondamentaux de la science politique moderne, mais c'est aussi se risquer à mettre en lumière les lourdes difficultés théoriques que ce principe, une fois remis dans sa perspective politique prospective, implique. Et c'est sans doute se risquer à révéler l'impasse politique à laquelle ce principe uni à la logique de la domination aboutit.

Rappelons que c'est sur la base de ce principe épistémique que la critique de type descriptiviste s'est penchée sur les *Caractères* de la Bruyère. Et l'on a vu qu'à ce type de lecture il fallait inexorablement repousser aux marges de l'analyse la possibilité que le texte puisse être l'instrument mesuré d'une transformation critique et volontaire de soi par soi. De surcroît, la transformation proposée par le texte des *Caractères* s'appuie très explicitement sur un type précis de discours que Machiavel lui-même et la science politique qu'il a inaugurée ont très explicitement écarté, à savoir le discours philosophique de l'Antiquité, réputé comme trop « idéaliste », « dogmatique » ou

« prescriptif ». Ainsi, notre analyse de la critique qui s'est constituée autour de l'ouvrage du moraliste français nous a clairement montré qu'il y avait une incompatibilité théorique et politique fondamentale entre la volonté de donner au discours un statut exclusivement descriptif et celle de lui donner un statut prescriptif, la première déniait à la deuxième le droit à l'existence, a plus forte raison lorsque ce discours se propose comme moyen de transformation éthique.

Par conséquent, pour se donner les moyens d'accéder à une lecture philosophique du texte des *Caractères* de la Bruyère, c'est-à-dire à une lecture qui tienne compte de sa puissance éthico-politique particulière et à la fois de son enracinement au sein du discours philosophique traditionnel, il nous faut lever ce principe épistémique que nous impose la science politique moderne, principe selon lequel le discours ne tire sa force de vérité que sur le fond d'une connaissance objective des faits. Toutefois, nous ne parviendrons à lever ce principe qu'en éclairant la source d'où il a surgi, sa logique interne, ses postulats et ses objectifs. Il nous faut donc, dans un premier temps, retourner à Machiavel pour comprendre tout d'abord comment et en vue de quel projet éthico-politique particulier l'auteur est parvenu, en un seul discours, à faire maintenir ensemble, désir de domination, connaissance objective et transformation volontaire de soi. Il nous faut aussi mettre décisivement en lumière les lourdes difficultés théoriques et politiques que ce projet particulier de connaissance et d'action implique et que la science politique qui a suivi a préféré laisser dans l'ombre. Cependant ces difficultés demeurant latentes, de nombreux auteurs, dans la foulée de Nietzsche, mais sans nécessairement faire directement référence à Machiavel, les prendront néanmoins pour cible. Trois de ces penseurs arrêteront ici particulièrement notre attention, car nous pensons que leurs réflexions sont susceptibles de nous mettre sur la piste d'un détachement vis-à-vis de la logique discursive de type machiavélien, détachement requis pour accéder à une nouvelle lecture du texte des *Caractères*. Il s'agit de G. Bataille, de J. Baudrillard et de M. Foucault. G. Bataille est sans doute l'un des auteurs à avoir poussé jusque dans ses plus ultimes conséquences l'absurdité d'un projet politique qui se tend vers une administration « rationnelle » et « utilitariste » du monde qui nous entoure. Son argument est simple, mais imparable : ce n'est pas vers la gestion mesurée et tranquille de son existence que tend l'action de l'homme, mais vers sa propre destruction. Or, toute la force de l'argument bataillien s'appuie justement sur le postulat épistémique de type machiavélien selon lequel toute vérité humaine est à trouver dans une observation des faits. De fait, dès lors qu'on se tourne vers l'histoire des faits selon, en outre, un principe de sélection quantitatif, il demeure difficile ne pas s'apercevoir que l'homme, en maintes occasions, a davantage participé à sa propre ruine qu'à l'édification d'une vie réglée, mesurée et pacifiée. Guerres, ruines, destructions, violences et dévastations semblent être le lot quotidien de l'activité des hommes. En un sens, on peut dire que Bataille s'aligne sur la position de Machiavel en attirant l'attention sur la nature conquérante et violente des hommes. À ceci près que le secrétaire florentin aspirait néanmoins à un principe d'utilité selon lequel au bout des périls et des difficultés endurés, il était possible de s'assurer sécurité et bonheur. En outre, la conviction qu'il est possible de tirer une sécurité et un certain bonheur de vivre de la seule administration « rationnelle » et « utilitaire » de tout domaine de biens sensibles, c'est là l'un des principes fondamentaux à l'initiative de la pensée politique moderne d'origine machiavélienne. Or, c'est précisément ce principe-là que Bataille récuse. En un autre sens donc, sans nécessairement être là son objectif premier, Bataille porte un coup décisif à la logique discursive de type machiavélien en lui ôtant le principe d'utilité sur lequel elle se fondait pour se donner une certaine cohérence et une certaine « force de vérité ». Ce faisant, il ouvre indéniablement une brèche en cette logique et met en pleine lumière une partie de l'impasse

théorique qu'elle recèle. C'est au sein de cette brèche ouverte par l'auteur de *La part maudite* que J. Baudrillard et M. Foucault, chacun à leur manière, vont situer leur discours, mais en emportant avec eux l'ambivalence dont témoigne le discours de Bataille, un pied fermement campé en plein cœur de la logique discursive de type machiavélien, un autre pied fermement campé en dehors. Ils seront par ailleurs tous deux amenés à dépasser les lourdes difficultés qu'implique cette ambivalence, ne se limitant absolument pas à n'être que les fades épigones de leur illustre mentor. Nous pensons que l'étude de ce que chacun de ces deux auteurs a proposé pour suivre mais à la fois dépasser ce que Bataille leur a légué demeure une base suffisamment probante pour comprendre l'ensemble des difficultés théoriques et politiques que soulève la logique discursive de type machiavélien et quelles peuvent être en outre les pistes qui ouvrent à son dépassement. La pensée de J. Baudrillard nous intéressera ici dans la mesure où, en partie dans la foulée de la réflexion de Bataille, il est l'un de ceux à avoir proposé des outils théoriques infiniment persuasifs et décisifs afin de mettre à distance le « principe de réalité » sur lequel s'appuie la science politique moderne, « principe de réalité » qui, selon nous, est à l'initiative de la logique discursive de type machiavélien. Enfin, le chemin que nous proposons ici de parcourir converge tout entier vers les recherches que M. Foucault a menées sur le discours philosophique de l'Antiquité relativement à la question des modes de subjectivation qui, de manière générale, mais aussi d'un point de vue historique, unissent les agents à la *politeia*. À partir du *Du gouvernement des vivants*, cours qu'il donna au Collège de France durant l'année 1979-1980, les recherches du professeur n'ont plus quitté la question de ces modes de subjectivations qui renvoient, dès l'année suivante, dans *Subjectivité et vérité*, à la notion de « techniques de soi ». Or, durant ces deux cours, M. Foucault, à plusieurs reprises, abordera des questions d'ordre méthodologique d'une redoutable difficulté, ses propos témoignant par ailleurs d'une inquiétude épistémique très perceptible et d'une solennité peu habituelle. La difficulté va progressivement conduire à celle du statut qu'il faut donner aux discours qui constituent justement le moyen technique par excellence grâce auxquelles les agents peuvent se transformer eux-mêmes par eux-mêmes. Ce témoignage est selon nous infiniment précieux pour mesurer l'incompatibilité théorique et politique qui oppose, d'une part, le discours à l'initiative de la parole de type machiavélien dont celui de M. Foucault est d'une certaine manière tributaire et, de l'autre, les discours philosophiques de l'Antiquité dont le professeur se propose de rendre compte à partir de la question des techniques de transformation subjectives. Enfin, à la lumière de notre parcours, nous pourrions aussi prendre toute la mesure des pistes proposées par M. Foucault pour ouvrir la recherche à une étude des discours conçus et utilisés comme techniques de transformation de soi, pistes qui sont, selon nous, autant de brèches qui ouvrent la logique discursive de type machiavélien à son propre dépassement, mais dépassement qui s'identifie aussi simultanément à la possibilité d'une lecture renouvelée du discours philosophique de type traditionnel. Nous serons ainsi parvenus à la fois à localiser, d'une part, tout ce qui nous empêche de lire le texte de *Caractères* comme un discours permettant une transformation éthique telle qu'elle prend sens au sein du discours philosophique traditionnel et, de l'autre, quelques-uns des moyens qui nous ouvrent à une meilleure compréhension de ces derniers discours. Pour conclure, dans la dernière partie de ce chapitre, nous proposons de rendre compte du rapport au discours configuré par la réflexion politique de type machiavélien en relevant l'ensemble des opérations de l'esprit et des procédures dianoétiques que ce rapport institue et délimite.

II. 2. LA PAROLE DE TYPE MACHIAVÉLIEN, SES POSTULATS, SA LOGIQUE

La grandeur de Machiavel est dans son analyse des faits qui forme la trame de la politique, dans son analyse des institutions et des lois, dans l'esprit des lois et des institutions ; dans l'effort qu'il a tenté pour construire selon une méthode strictement positive et sur les bases strictement positives de la science politique. C'est là que cesse l'incertitude et que Machiavel apparaît comme un maître⁵⁶.

2.1. *La parole machiavélienne : modes d'accès à la connaissance et logique d'existence*

Il nous faut recouvrer la logique de la pensée de type machiavélien, celle de son déploiement et de sa cohérence interne, car cette logique nous est à ce point familière que nous ne la voyons plus. Elle est non seulement une logique discursive qui est dotée d'une cohérence interne, bien que cette cohérence ne soit pas toujours explicite, mais elle est surtout une logique qui a prétention de présider à la conduite de l'existence particulière et qui, comme toute logique d'existence, propose un ensemble de moyens ou de techniques à l'agent en vue d'accéder à un bien perçu comme le meilleur de tous les biens, ou comme le moindre mal, ce qui revient au même. Les éléments essentiels de cette logique sont les déterminations simultanées 1) de la nature de la réalité vers laquelle l'agent doit tendre à la fois ses regards et ses efforts (c'est une véritable entreprise de conversion) ; 2) des opérations qui donnent accès à cette « réalité » particulière, par le corps et par l'esprit (au sens technique et opérationnel du terme : c'est une méthode ou une technique particulière d'existence) ; 3) de la nature de l'homme en son substrat inaliénable et en ses facultés et, enfin, 4) des fins politiques intermédiaires à poursuivre en vue de réaliser ultimement la fin d'entre toutes les fins, à savoir le bonheur. Lors de notre présentation, il nous faudra redoubler d'attention, de vigilance et d'intelligence, car la logique discursive de type machiavélien a cette « efficace » particularité de se présenter sous une forme voilée et dispersée. Tous les points que nous venons de relever, et qui la structurent et la dynamisent dans la logique qu'elle est, sont tous clairement posés et établis. Ils se trouvent par ailleurs tous comme tels inscrits à même la parole que Machiavel a rassemblée dans son célèbre *Prince*, ce qui ne manque pas de donner à son discours une impressionnante rigueur et une implacable cohérence interne, à tel point qu'on court le risque d'en demeurer comme fasciné. Cependant, aucun élément n'est donné dans le discours lui-même pour permettre au lecteur d'établir les connexions qui lui permettront en retour d'avoir une vision claire de cette « cohérence ». Notons que lorsqu'on dit que cette logique particulière d'existence est « cohérente », cela ne veut pas dire qu'elle ne soit pas pétrie de contradictions. Aucune logique d'existence ne peut se prémunir totalement contre la possibilité de contradictions, le plus souvent insurmontables. Le tout est de percevoir quel espace réflexif la logique d'existence envisagée laisse aux agents pour accueillir les contradictions qu'elle soulève et pour éventuellement en émousser le tranchant et la pointe. De ce point de vue, la parole de type machiavélien n'en laisse pour ainsi dire aucun. C'est un véritable rouleau compresseur. D'une part, un réseau très serré de procédures discursives y est inscrit en vue de conduire les agents à rejeter toutes ces formes de spéculations

⁵⁶ RENAUDET Augustin, *Machiavel. Études d'histoire des doctrines politiques*, Paris, Gallimard, 1956, p. 118. Cité dans LEFORT Claude, *op. cit.*, p. 189.

grâce auxquelles il leur serait possible de prendre quelque recul avec la logique d'existence qu'elle est – rejet qui coïncide avec celui catégorique des modes d'accès à la connaissance traditionnellement consacrés pour envisager la chose politique. D'autre part, au moment où inévitablement une contradiction surgit à l'orée de l'épaisse forêt discursive qui en constitue la trame, dense et inaccessible, opaque et sinueuse, la lueur de cette contradiction se trouve immédiatement recouverte d'un voile que Machiavel a nommé « nécessité ». Ce terme de « nécessité », qui aura ses succédanés en ces expressions qui nous sont familières maintenant, telles que le « réel tel qu'il est » ou la « vérité effective » ou bien encore « soyons réalistes ! », etc. – comme si la vérité pouvait apparaître au terme d'un seul regard sans l'intermédiaire d'une quelconque manipulation discursive – porte un coup de massue à toute tentative d'explicitation plus poussée. Telle la tige de métal d'un verrou claquant sèchement sur son cran d'arrêt, forme sonore s'identifiant à un « Vous ne passerez pas ! », le mot de « nécessité » ponctue constamment la conduite de la parole de type machiavélien en vue de détourner le regard et l'attention de toutes ses zones d'ombre et des nombreuses difficultés tant théoriques qu'éthiques et politiques qu'elle soulève. Cela permet aussi à cette parole de demeurer continument démembrée et dispersée. Et ce n'est qu'au prix de maints efforts de concentration, après avoir patiemment sillonné le moindre des entrelacs de sa sinuosité, qu'on parvient à retrouver toutes les pièces de la logique qui la structure et qui lui permet d'atteindre à une certaine efficacité d'action. C'est pourquoi nous disons que, quand bien même, à l'instar de toute logique d'existence, la parole de type machiavélien n'est pas moins pétrée de contradictions qu'une autre, elle procède et se déploie néanmoins selon un taux de cohérence interne très élevé. On pourrait même avancer que plus l'efficacité d'une parole à masquer ses contradictions internes est élevée, plus l'action que cette parole engage atteindra un haut niveau d'efficacité, le temps entre la délibération et l'action étant considérablement réduit, sinon totalement anéanti. La parole de type machiavélien, on le sait, se tend vers la part animale de l'homme – le lion, le loup et le renard –, et non vers sa part rationnelle et intelligible. De ce point de vue donc, cette parole particulière et la logique d'existence qu'elle induit dispose d'une « efficacité » – animale – interne redoutable. Par conséquent, c'est à l'aune de son efficacité propre qu'il faut la saisir pour en comprendre cette implacable cohérence interne. Et l'on ne pourra saisir cette efficacité qu'en circonscrivant rigoureusement la fin politique qu'elle poursuit. Nous proposons ici de mettre en lumière tous les éléments fondamentaux sur lesquels s'appuie la cohérence interne de la logique d'existence de type machiavélien. Ce n'est qu'à ce prix que nous pourrions entrevoir la profonde impasse théorique à laquelle elle conduit.

2.2. *Quelques principes fondamentaux*

A suivre les commentateurs du *Prince* de Machiavel, on peut identifier un certain nombre de constantes dont C. Lefort nous offre une bonne synthèse.

En définitive, le *Principe* est un livre de technique politique. Mais [...] l'idée même d'une telle technique suppose une rupture avec les catégories de la pensée classique. La technè platonicienne n'était pas une technique ; elle était connaissance fondée sur des principes universels ; elle procédait d'une connaissance du monde qui était indissociablement théorique et pratique, logique et éthique ; dans le domaine de la politique, elle ne pouvait que fonder l'idée d'un État juste. La technique machiavélienne, en revanche, ignore la distinction du légitime et de l'illégitime ; elle est au service du prince qui se soumet aux lois [de la nature humaine et de la politique résultant de cette nature], comme de l'usurpateur et du tyran, du gouvernement juste, comme de

l'injuste ; elle se prête à tous usages, dans une rigoureuse indifférence à ce qui seraient les fins dernières de l'homme⁵⁷.

Que le *Prince* de Machiavel soit considéré comme un manuel brut de techniques politiques indifférentes aux fins morales, mais ne regardant qu'à la seule efficacité des moyens, et ce en rupture avec « les catégories de la pensée classique » au-dessus desquelles plane comme une espèce d'évidence la figure de Platon, c'est là l'une des constantes les plus établies de son interprétation⁵⁸, qu'on en promeuve l'intention et l'intelligence ou qu'on tende pudiquement à s'en distancier. Bien plus, comme nous l'avons dit, ce n'est pas qu'on perçoive le geste de Machiavel comme devant être situé dans un corpus de productions au regard desquelles on pourrait mesurer toute son originalité et toute sa valeur. Le geste inauguré par le secrétaire florentin est instaurateur de discours⁵⁹. Avant lui, il n'y avait rien. Après lui, tout est, de nouveau, à découvrir.

Quelles que soient leurs divergences, poursuit C. Lefort, la plupart des interprètes de Machiavel partagent la conviction que son œuvre est au fondement de la pensée politique moderne ; qu'avec elle naît la tentative de viser le *monde tel qu'il est*, de circonscrire la spécificité de la politique et, par cette opération qui libère le Sujet des principes de la philosophie classique et chrétienne, de conjuguer une science et une technique jusqu'alors inconcevables⁶⁰.

Rassemblons ici de manière systématique les points forts de cette interprétation. Tout d'abord, Machiavel est cet homme nouveau qui enfin a observé le « réel », le vrai. Pas celui des idées ou de la divinité, mais celui du « monde tel qu'il est », celui qui s'offre à la perception immédiatement sensible. Ce réel, il en a relevé la mécanicité essentielle pour l'énoncer sous la forme d'un discours adaptée à cette nouvelle démarche. Il inaugure par conséquent le regard que l'homme portait, et sur lui-même, et sur le monde de relations humaines, mais il inaugure aussi la forme discursive qui est censée en parler, ou plutôt l'indiquer, le désigner – de la manière la plus neutre et impartiale qui soit, il va sans dire. Mais qu'est-ce à dire précisément ? On peut dire que Machiavel inaugure une impartialité et une neutralité dans le regard, parce qu'à l'inverse de ses prédécesseurs, il ne pose pas l'idée d'un Bien en soi devant surplomber toute activité de l'homme et, partant, conditionnant son regard et sa (véri-)diction. Bien au contraire, Machiavel est celui qui aurait évacué dans l'ordre des considérations portant sur la politique, comme C. Lefort nous le précise dans le premier extrait cité ci-dessus, « les fins dernières de l'homme ». Cette évacuation inscrit donc le discours du Florentin en faux contre la pensée classique qui faisait quant à elle indument peser sur toutes choses la lourde chape de l'universel. Face à ce système de pensée traditionnel, la réplique de Machiavel est imparable, de prime abord du moins. Si, comme nous le suggère la philosophie classique, il faut faire peser la lourde chape de l'universel sur le regard qui se tourne vers la « réalité », sur le choix des fins et surtout sur celui des moyens, il est légitime de demander quelle est l'origine de la détermination de ce fameux universel. D'où peut-il bien tirer sa « force de vérité » ? Quelle en est non seulement la source, mais surtout quels sont les moyens par lesquels on peut le (re)connaître et de le déterminer à nouveau, de manière à chaque fois certaine ? Quel serait le caractère indubitable aussi dont on pourrait le revêtir ? Or, il est clair que la philosophie, qu'elle soit classique ou non, ne peut répondre à cette question qu'en produisant un discours de nature spéculative. Pour

⁵⁷ *Ibid.*, p. 198.

⁵⁸ « [S]i son approche peut être dite réaliste, il faut convenir, comme l'observe Strauss lui-même, qu'il ne se contente pas de la position de l'observateur ou de l'analyste ; il prétend découvrir des règles de conduite à l'examen de ce qui est. Dès lors, il abolit la distance toujours préservée par le philosophe classique ou le théologien entre les données de l'expérience sensible et le devoir-être ; et, de ce fait, il résorbe la moralité dans la politique et ramène la politique à une technique. » LEFORT Claude, *art. cit.*, p. 156.

⁵⁹ Sur la notion à laquelle renvoie l'expression « instaurateur de discours », cf. FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », dans FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. I, texte 69, p. 789-821, et particulièrement les p. 804-805.

⁶⁰ LEFORT Claude, *op. cit.*, p. 206.

la philosophie classique, ce dernier discours a pour fonction de tracer une voie d'accès à cet universel pour tous ceux qui veulent en avoir une idée aussi claire que précise, progressivement. Le parcours est long, hésitant, difficile, en beaucoup d'endroits incertain. Il confine parfois les interlocuteurs à de longues discussions qui ne débouchent, semble-t-il, sur aucune efficacité politique directe, à prendre les choses de l'extérieur du moins. Machiavel, d'un coup de plume, tranche le nœud gordien autour duquel, complaisamment, s'enlaçaient les discours philosophiques traditionnels, pour lui substituer la *verità effettuale* et sa puissance performative immédiate. Cette vérité-là, au moins, est directement accessible à quiconque. Il suffit de regarder, mais de bien regarder. C'est-à-dire de collecter minutieusement les faits, de les analyser pour en systématiser leurs rapports, de les classer et de les hiérarchiser, et, enfin, de les redistribuer sous la forme d'un discours qui se veut le plus transparent possible. À ce stade, et à ce stade seulement, on sera en mesure de se configurer l'essence de la politique, c'est-à-dire *ce qui est*, d'abord, et non très certainement pas, d'abord, *ce qui doit être* au regard d'on ne sait quel bien transcendant. Argument de base, mais qui se reproduit tout le long de l'analyse : c'est ainsi que l'homme, la plupart du temps, s'est comporté ; c'est ainsi qu'il se comportera, la plupart du temps. Ou plus exactement : cela a été, donc cela est ; et si cela est, cela sera. Précisons encore : cela a été, dans l'ordre des choses qui s'offrent aux organes des sens, donc cela est ; et si cela est, toujours dans cet ordre, cela sera. Et le politique d'ajouter : dès lors qu'on connaîtra cet être permanent, on pourra en jouer à son propre avantage. De cet être permanent et, oserait-on dire, « universel » de la politique, on peut donc relever la mécanique et agir en fonction. Par conséquent, pas de distinction irrémédiable à poser, comme pensait devoir le faire la pensée classique, entre l'essence et l'existence, puisque l'accès direct à l'existence donne directement pied sur l'essence. Ainsi, pour l'acteur politique toute velléité d'accéder à l'existence par la médiation d'un accès à l'essence se révèle pure inanité. La logique discursive de type machiavélien doit donc supposer idéalement un accès pur à une réalité humaine « pure », c'est-à-dire un accès et une réalité qui ne seraient pas l'un et l'autre déjà préalablement informés par une motivation politique déterminée. En retour, elle doit aussi supposer la possibilité de produire un discours qui soit lui aussi capable de neutralité. C'est la contrepartie. Nous sommes là à l'origine d'un des postulats essentiels de la science moderne qu'on appellera « objectivité » et qu'il faut très nettement distinguer de la « subjectivité ».

Venons-en maintenant à la nature de cette « réalité » effective, à son « essence », et dont la logique discursive de type machiavélien nous vante tant de « vérité ». Première évidence : cette réalité se structure selon des rapports de forces, une logique agonistique entre plusieurs puissances dont les relations déterminent les contours d'un espace matériel et symbolique, espace qu'on a appelé depuis lors la « politique ». À cette réalité « objective pure » répond une psyché que l'homme vainement tentera de réduire ou d'expugner et qu'il paraît encore plus ridicule de vouloir exorciser ou conjurer. Cet homme qu'on a cru naïvement capable d'universel et encore plus naïvement de bonté est mû par un inlassable désir de conquête. Machiavel : « C'est une chose certes fort ordinaire et selon la nature que le désir de conquérir, et toutes et quantes fois le feront les hommes qui le peuvent ils en seront loués ou, pour le moins ils n'en seront pas blâmés⁶¹ ». L'homme est donc non seulement irrépressiblement mû par un désir naturel de conquête, mais en outre lorsqu'il a vaincu et conquis, les autres hommes le louent, et ce quels que soient les moyens utilisés. Hobbes enchérira en y ajoutant au passage une petite pointe tragique : « je place au premier rang, à titre de penchant universel de tout le genre humain, un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance, désir qui

⁶¹ *Le prince*, III. Traduction citée par C. Lefort, *ibid.*, p. 354.

ne cesse seulement qu'à la mort⁶² ». Après l'avoir foulée aux pieds, la logique de la domination laisserait-elle néanmoins revenir la chape de l'universel par la petite porte, celle du désir de l'homme ? Certes pas. Il ne faut pas voir là un « choix spéculatif » ou une « préférence théorique », encore moins une intention politique voilée. Au contraire, c'est l'observation qui parle là, toute « pure ». C'est pourquoi après avoir retranscrit ce dernier extrait du *Prince*, C. Lefort tiendra à préciser que

cette proposition elle-même n'acquiert son véritable sens que replacée dans le cadre d'une analyse qui, du début à la fin se place sous le signe de la *pure observation*. Que des conquêtes soient entreprises et que, victorieuses, elles ne soient blâmées, voilà seulement ce qu'il faut prendre en considération, comme il nous fallait constater un moment plus tôt que les hommes changent volontiers de maître ou qu'un prince ancien a moins de motif d'offenser ses sujets qu'un prince nouveau. Il s'agit de faits repérables dans toute l'étendue de l'Histoire, qui tombent sous le regard, et qui sont intelligibles parce qu'ils s'articulent avec d'autres faits dont ils sont cause ou conséquence ou les deux à la fois. C'est cette articulation que Machiavel souligne, de telle sorte que nous sommes toujours mis en présence de plusieurs termes à la fois et *constraints* de les penser en fonction de leurs relations, c'est-à-dire des actions et des réactions qu'ils exercent les uns sur les autres⁶³.

On pourrait facilement objecter que la généralisation est un peu excessive, mais on aurait tort. Car ce que Machiavel dit, c'est que celui qui souhaite participer à un projet de conquête doit s'attendre à rencontrer un ordre de puissances dont il devra tenir compte et avec lequel il devra jouer s'il fonde quelque espoir d'y demeurer et d'y laisser une trace. Pour s'en convaincre, poursuit-il, il suffit de regarder l'histoire des conquêtes de territoire et de pouvoir. Ainsi donc le principe se voit confirmé par les faits, et à ce niveau de l'analyse, les choses étant ainsi placées, rien ni personne ne saurait y contredire. Machiavel trace rigoureusement le destin qui attend tout aspirant à la conquête. Notons néanmoins que Machiavel fait un petit pas de plus. Il ne dit pas seulement que l'acte de conquête engendrera toujours des résistances, des luttes et des violences auxquelles il faudra incessamment répondre sans pouvoir en sortir jamais. Si son discours se bornait à cela, on ne voit pas bien en quoi il serait original, puisque ce fut l'un des crédos du discours chrétien. Ce qu'il ajoute en revanche, c'est le poids irrémissible et irréductible d'une détermination anthropologique. La plupart des hommes⁶⁴, quoi qu'ils veuillent et quoi qu'ils fassent ne sont mus que par un désir insatiable de conquête. Ils applaudissent même lorsque d'autres conquièrent et vainquent, quels que soient les moyens mis en œuvre. Si selon lui, ce dernier principe, comme le premier, se voient aussi facilement confirmés par les faits, c'est parce qu'avant de les formuler, du moins nous le laisse-t-il supposer, il a patiemment recensé l'ensemble des faits humains « dans toute l'étendue de l'Histoire ». En face de cet argument massue et à tous si aisément accessible du « réel tel qu'il est », dans sa vérité immédiatement visible et pure, on peut comprendre que la longue et patiente remontée vers l'universel ou les innombrables spéculations scolastiques à l'initiative de la méthode diaporématique d'Aristote, ou bien encore les subtilités dialectiques de Socrate, ou enfin les modes exégétiques de la philosophie chrétienne qui, progressivement, donnent accès au sens tropologique de l'Écriture sur lesquels on peut miser pour se conduire dans l'existence, on peut comprendre que tout cela puisse paraître infiniment dérisoire et désespérément vain. Que dire encore de toutes ces procédures discursives qui se proposaient aux agents comme thérapie de l'âme, procédures que le Florentin n'a sans doute pas connues ou voulu connaître. Que tout cela peut paraître inane et excessivement minutieux à celui qui veut accéder au Pouvoir aussi rapidement

⁶² HOBBS Thomas, *Léviathan*, *op. cit.*, I, 11, p. 187-188.

⁶³ LEFORT Claude, *op. cit.*, p. 354-355. Nous soulignons.

⁶⁴ Il convient de le noter, Machiavel manifestait en quelque endroit cette retenue. Il n'affirme pas encore, comme le fera Hobbes bientôt, que tous les hommes sans exception sont mus par un désir de puissance. Il fait simplement le constat que « la plupart des hommes » sont de cette espèce. La nuance garde toute son importance, bien qu'il ne la maintienne pas systématiquement.

qu'on accède aux faits. Tabula rasa : un regard direct sur la vérité effective permet d'accéder directement à une mécanique factuelle dont on pourra tout aussi directement s'inspirer pour agir. Au prince « qui a su saisir l'occasion », il est possible désormais d'aller « droit au Pouvoir » comme on va droit « à la "verità effettuale"⁶⁵ ». En outre, cet accès direct à cette vérité effective permet de renvoyer les Anciens directement dans les cordes. Qui nous dit en effet, leur lance implicitement Machiavel, que ces « vérités universelles », que ces Anciens éprouvent, semble-t-il, tant de peine à démêler et encore davantage à énoncer et à partager selon un discours clairement articulé, qui nous dit que cette parole embarrassée dont on nous rabâche les oreilles depuis Mathusalem ne cache finalement pas, tapi derrière elle, un désir de puissance et de domination, mais désir encore plus retors puisqu'il se voile des belles couleurs chatoyantes de l'universel et du Bien en soi ? Rectifions, cet argument n'est pas exactement à l'initiative de Machiavel, bien plutôt préoccupé qu'il est de montrer l'ineptie politique de l'attitude du chrétien que de lui supposer et de lui adjoindre la ruse supérieure du ressentiment. Mais on le sait, cet argument ne va pas tarder à apparaître⁶⁶.

Ainsi, Machiavel aurait inauguré ce regard porté sur le « réel tel qu'il est », et ce dans son effectivité et sa vérité les plus pures. Ce réel est tout d'abord un jeu de puissances qui s'impose à la politique et à la volonté humaine comme une essence, une loi universelle s'impose à la nature ou au cosmos. Jeu de puissances sur lequel, pour qui veut entrer dans le monde des hommes et de leurs relations, il n'y a pas à délibérer. Ce n'est pas une question de choix. C'est un irréductible de l'action politique. L'état du réel politique et la découverte de son essence par son observation préexistent à celle-ci. Présupposant que « l'étude positive des faits importe seule » (Lefort, p. 375), et que cette étude est en mesure de désigner l'essence même de toute politique, on pourra dire sans trop de difficulté que « la conduite du conquérant s'inscrit dans un ordre des choses (*l'ordini delle cose*) », celui précisément qui aura été préalablement dégagé par cette étude (p. 355). Précession de la réalité et de la vérité vis-à-vis des discours qui les relatent et des décisions qu'on peut prendre grâce, éventuellement, à ces discours. La sociologie, comme on l'a vu, se fera fort de se souvenir et de se soutenir de l'argument pour se donner « force de vérité ».

Toutefois, à cette nouvelle vision du réel et de la vérité politique inaugurée par Machiavel répond une intelligence qu'il faut transmettre à l'agent politique, s'il ne la possède déjà. « Machiavel se veut le fondateur d'une science sûre qui procure l'intelligibilité de la société et des choses du monde⁶⁷ ». Ce serait là la grande affaire du secrétaire, bien qu'il faille jouer de toutes ses capacités herméneutiques pour pouvoir déceler cette intelligence transmise à même le texte du *Prince*. En effet, elle n'est accessible, comme toute intelligence, qu'à la faveur d'une longue réflexion parsemée de déductions et de délibérations sans cesse reconduites, réflexion qui peut prendre parfois les

⁶⁵ *Ibid.*, p. 342.

⁶⁶ L'accusation du ressentiment porté à l'encontre du sage et de l'ascète faisait déjà florès bien avant les grands anathèmes nietzschéens. L'argument est maintes fois suggéré par Hobbes. Diderot dans son *Essai sur la vie de Sénèque* déclarait déjà à propos de l'attitude des philosophes qui se veulent ascètes, attitude qu'il considère pour sa part comme profondément intolérante, que « [s]'ils vouloient s'interroger de bonne foi sur la haine qu'ils portent à ceux qui professent une morale moins austère, ils s'avoueroient qu'elle naît de la jalousie secrète d'un bonheur qu'ils envient » DIDEROT Denis, *Essai sur la vie et les écrits de Sénèque pour servir d'introduction à la lecture de ses ouvrages*, Tours, Létourmi, 1794, p. 414-415. J. Bentham s'appuyant sur ces dernières paroles reproduira l'anathème : « Les philosophes ascétiques, animés par l'espérance des applaudissemens, se sont flattés de paroître au-dessus de l'humanité en dédaignant les plaisirs vulgaires. Ils veulent être payés en réputation et en gloire de tous les sacrifices qu'ils paraissent faire à la sévérité de leurs maximes. » BENTHAM Jeremy, *Traité de législation civile et pénale*, Paris, Bossange, Masson et Besson, 1802, p. 6. Peut-être serait-il intéressant, aussi, de faire la généalogie de l'idéologie du ressentiment.

⁶⁷ LEFORT Claude, *art. cit.*, p. 157.

allures d'une véritable incantation⁶⁸. Cela étant, au jeu de puissances observé par le secrétaire au bon soin de ce technicien de la politique que doit être le prince doivent répondre semble-t-il des opérations que ce même prince devra être capable, par l'aide de son secrétaire-conseiller, de produire au moment opportun. La maîtrise de ces opérations et de ce coup d'œil qui peut et sait se saisir de l'occasion est ce qu'on peut appeler l'« intelligence du rapport de puissance ».

[L]'auteur discerne ce que nous nommons à sa suite un ordre des choses, c'est-à-dire non pas un ordre transcendant à l'expérience, mais une expérience ordonnée en elle-même, dont la matière, bien que toujours changeante, puisque les situations ne se répètent pas, se distribuent suivant des lignes de force constantes. Le prince apparaît alors comme un acteur dont la conduite est déterminée par les exigences de la situation, et, par conséquent, dont la puissance propre est indissociable de l'intelligence qu'il acquiert du rapport de puissance⁶⁹ [...].

Si le prince ne se soucie guère « des fins dernières de l'homme », en revanche il vise à une efficacité d'action la plus redoutable qui soit. Et le critère absolu de cette efficacité, c'est le maintien *del suo stato*, qu'on traduit par État, mais qui renvoie plutôt, si l'on suit le texte de Machiavel, à l'état personnel du conquérant, c'est-à-dire à sa position dans le champ des forces de l'action politique, position qui s'identifie à sa propre puissance (économique, armée, matérielle, domaniale) elle-même déduite de la différence de toutes les autres puissances au sein de ce champ. Cette position doit tenir compte des rapports aussi bien extérieurs à la communauté dont il est le maître (entre les États voisins) qu'intérieurs (entre les hommes du domaine que le prince a à gouverner et dont il constitue l'une des polarités premières, aux côtés éventuellement des grands et surtout du peuple).

2.3. Un nouveau rapport entre le *polémos* et la stasis

Ce dernier point implique une conséquence de toute première importance, mais qui est passablement ignorée par les commentateurs. En effet, nous avons vu plus haut que Platon considérait le *polémos*, c'est-à-dire la lutte à laquelle se livrent les différentes cités entre elles, non pas tant comme un universel, mais comme un invariant au-delà duquel il paraît bien difficile de penser la chose politique : « d'un bout à l'autre de la vie, il existe toujours, pour tous les États, un état de

⁶⁸ D'autant plus que le secrétaire, comme nous l'avons déjà indiqué, préfère renvoyer son destinataire, au détour d'une délibération passablement sinueuse, davantage à l'*impeto* (l'impétuosité, l'impatience, la violence, la férocité) qu'au *respetto* (le respect, l'art, la patience, que l'on peut traduire par circonspection ou prudence). « Perchè si vede gli uomini, nelle cose che li conducono al fine, qual ciascuno ha innanzi, cioè glorie e ricchezze, procedervi variamente ; l'uno con rispetto, l'altro con impeto ; l'uno per violenza, l'altro con arte ; l'uno per pazienza, l'altro con il suo contrario : e ciascuno con questi diversi modi può pervenire. » *Il principe*, Milano, Rizzoli Editore, 1978, cap. XXV, 5, p. 188. Passage qu'on peut traduire comme suit : « Car on voit les hommes, dans les choses qui les poussent au but que chacun vise, c'est-à-dire la gloire et la richesse, procéder diversement : l'un avec circonspection, l'autre avec impétuosité ; l'un avec violence, l'autre avec habileté ; l'un avec patience, l'autre avec son contraire : et chacun avec ces diverses manières peut y parvenir. » Et Machiavel de trancher : « Je pense assurément ceci : qu'il vaut mieux être impétueux que circonspect, car la fortune est femme ; et il est nécessaire, si on veut la soumettre, de la battre et de la frapper. Et l'on voit qu'elle se laisse davantage vaincre par ces derniers que par ceux qui procèdent avec froideur. C'est pourquoi, toujours, étant femme, elle est l'amie des jeunes gens, parce qu'ils sont moins circonspects [*respettivi*], plus violents [*feroci*], et la commandent avec plus d'audace. » MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince*, in *Œuvres*, op. cit., p. 174. Cf. aussi : « [C]ombien il est stupide et peu sage de demander une chose en disant d'avance : "Je ferai de la sorte le mal suivant." Car on ne doit pas découvrir ses intentions, mais chercher à réaliser de toute façon ses désirs. Il suffit de demander son arme à quelqu'un sans lui dire : "Je vais te tuer avec", car on peut, quand on la tient, satisfaire son envie. » *Ibid.*, p. 264-265. Les ressorts de la difficulté éprouvée pour accéder à l'intelligence en acte de la *politeia* que Machiavel veut néanmoins communiquer à son interlocuteur princier, difficulté qui se noue étroitement au privilège de l'*impeto* sur *il rispetto*, sont peut-être à trouver dans la nature de l'écrit du Florentin. Rappelons en effet que le *Prince* est une lettre de motivation écrite afin de solliciter auprès de son destinataire, Laurent II de Médicis, un emploi dont l'auteur est privé depuis sa disgrâce. Si l'on se situe dans la logique du discours de type machiavélien, il paraîtrait en effet tout à fait hors de propos de divulguer tous les secrets d'un savoir et d'une science dont on espère tirer charge, richesses et honneurs. En quoi et pour quoi, sinon, pourrait-il être employable s'il divulgue totalement la source de ses connaissances et, en conséquence, de son art de régler la conduite des hommes ?

⁶⁹ LEFORT Claude, op. cit., p. 356.

guerre continuel envers les autres États ». De cette manière, tout projet de constitution politique, pour la pensée philosophique de filiation socratique, quel que soit le régime qu'on veuille suivre, doit intégrer « une préparation qui vise à la guerre ». C'est seulement en ayant « les yeux tournés vers ce but que le législateur a réglé absolument toutes ces choses⁷⁰ » qui concernent le gouvernement des hommes, et ce jusqu'à la constitution de leur éthos particulier. De même chez Aristote, bien qu'il entrevoie la constitution de la cité d'un point de vue d'abord économique, c'est-à-dire en passant en revue les différents moyens de subsistance qui se confondent avec des modes de vie particuliers, le Philosophe n'en naturalisera pas moins le fait de guerre entre les communautés. Énumérant ainsi les différentes sortes de vies que sont celles du « pasteur, de l'agriculteur, du brigand, du pêcheur, du chasseur », il dira :

Si donc la nature ne fait rien d'inachevé, ni rien en vain, c'est nécessairement en vue de l'homme que la nature a fait tous les êtres vivants. Et c'est pourquoi même l'art de la guerre sera, en un sens, un mode naturel d'acquisition (car l'art de la chasse n'est qu'une branche de l'art de la guerre), art dont nous devons faire usage contre les bêtes féroces, et même aussi contre les hommes qui, destinés par la nature à l'obéissance, refusent de s'y plier, étant donné qu'une guerre de ce genre est *naturellement* juste⁷¹.

Ces propos, on le pressent, sont difficilement audibles pour le lecteur moderne qui se demandera, et à juste titre, qu'est-ce que peut bien vouloir signifier la notion de « guerre naturellement juste ». Sur base de quels critères en outre peut-on déterminer, si ce n'est par la violence elle-même et par la force physique, quel type d'homme est davantage porté à l'obéissance plutôt qu'un autre. Retournant à Platon, on se souvient aussi que Socrate approche Alcibiade, au début du dialogue éponyme, dans la volonté de lui donner la « puissance » (*dunamis*) qui seule lui permettra d'accomplir son projet d'hégémonie mondiale. Certes, cette puissance est l'ensemble des dispositions que l'exercice dialectique lui permettra d'acquérir, dispositions supposées donner accès à la divinité, c'est-à-dire au Bien, au juste, au bon, à la raison – sans prétendre pourtant pouvoir n'y arriver jamais, tant, du moins, que l'homme reste rivé à son corps : il ne peut qu'y tendre. Mais peu importe, car ce n'est pas seulement avec des arguments de nature dialectique qu'Alcibiade pourra répandre son nom sur toute la surface de la terre. Il lui faudra armes, puissances et forces. Il lui faudra aussi accomplir des actes violents, des meurtres organisés et des dévastations de territoires, sans souci, parfois, des hommes et femmes qui y vivent. Sur ce point, par conséquent, Machiavel aurait touché juste en supposant la prééminence du rapport de force derrière le discours philosophique et politique païen, se souvenant sans doute, lui aussi, que Socrate comme Platon étaient des philosophes dont le discours demeurerait ouvert sur le *polémos*. Au lecteur moderne, de nouveau, d'être perplexe et de s'interroger, et à juste titre. Il faut toutefois pour l'instant passer outre cette première appréhension qui nous rend perplexe vis-à-vis de la notion de « guerre juste » sur laquelle s'ouvre une partie du discours philosophique de l'Antiquité. Car il s'agit, non pas de comprendre pour *in fine* adhérer, mais de déplier une logique de discours qui est à la fois une logique d'existence dotée de sa propre cohérence interne. En tous les cas, il nous faut ici brièvement déplier les ressorts de cette logique discursive traditionnelle païenne qui s'ouvre à une « naturalisation » du *polémos*, si nous voulons du moins mesurer toute la rupture que produit le discours de type machiavélien vis-à-vis de cette même logique. En effet, ce qu'il faut bien percevoir, c'est qu'à la « naturalisation » du *polémos* correspond immédiatement, pour la philosophie païenne antique, un *rejet inconditionnel* de la *stasis*, c'est-à-dire un rejet formel et catégorique, inscrit dans le discours même qui sert à la constitution des agents, de toute possibilité de dissension entre les hommes appartenant

⁷⁰ PLATON, *Les Lois*, I, 625 e, *op. cit.*, vol. 2, p. 636-637.

⁷¹ ARISTOTE, *La politique*, *op. cit.*, I, 8, 1256 b 20, p. 53-54.

à une même communauté. « [U]n État, dit Socrate dans la *République*, où ce seront ceux qui ont le moins de goût pour exercer le pouvoir qui seront appelés à exercer le pouvoir, sera forcément celui qui aura le gouvernement le plus parfait et le plus exempt de toute dissension⁷² ». Le motif est, du point de vue de la transformation éthique qu'il suppose, davantage explicite dans l'*Alcibiade* et, de plus, en l'un des endroits les plus cruciaux du dialogue. Prenons quelques instants pour le déplier.

Rappelons que le dialogue tourne autour de la question de savoir sur quelle dimension de la réalité humaine nous pouvons miser, et pour se constituer soi-même en tant qu'agent politique, et, sur cette base, pour participer à la constitution de la communauté politique⁷³. La question dans le dialogue se formule en ces termes : quel est ce « soi » dont il faut se soucier et, par conséquent, qu'il faut s'appliquer à connaître lorsqu'on dit qu'il faut se soucier de soi⁷⁴ ? Cette question a pour visée de déterminer très exactement le foyer de l'expérience politique, c'est-à-dire la nature de la « réalité » qu'il faudra considérer et, en conséquence, dont il faudra prendre soin, en priorité, pour se conduire en tant qu'agent politique. Or, cette question surgit dans le dialogue après toute une série d'événements discursifs dont les principaux sont 1) la volonté manifestée par Alcibiade de se présenter à l'Assemblée pour convaincre les citoyens d'Athènes qu'il est l'homme sur lequel ces derniers pourront compter pour revêtir la Cité de toute la gloire qu'elle mérite et 2) la question de savoir ce qu'est la justice, question intimement articulée à l'art de savoir quand il vaut mieux faire la guerre contre les autres cités et quand il vaut mieux ne pas la faire. Or, sur ce dernier point, Alcibiade se voit bien embarrassé de répondre aux questions de Socrate. Ce dernier suppose que si Alcibiade se sent prêt à se lancer dans une telle entreprise, c'est qu'il doit nécessairement savoir ce qu'il peut en être de l'art de la guerre et surtout de cette notion qui lui est indissociable : la justice. Mais Alcibiade ne sait rien de tout cela. Tout ce qu'il connaît, c'est l'art de la lutte et celui de la lyre. Il sait lire aussi, écrire, et enfin éconduire ses poursuivants et ses flatteurs. Et c'est tout. Le disciple sent progressivement l'humiliation poindre en lui, mais Socrate ne lâche pas.

Alcibiade, dans quelle situation te trouves-tu alors ? une situation que j'hésite à désigner par son nom ! Puisque nous sommes seuls, il me faut néanmoins le dire : tu cohabites, vois-tu, excellent jeune homme, avec une ignorance qui est la suprême ignorance, celle dont t'accuse notre entretien, et dont tu t'accuses toi-même ! Voilà aussi pour quelles raisons tu te rues, comme je le constate, vers la politique avant de t'en être instruit ! O c'est une situation où tu n'es pas le seul à te trouver, mais aussi la plupart de ceux qui s'occupent des affaires de cet État-ci, à l'exception d'un petit nombre et, probablement, de Périclès, ton tuteur ! (118 b – c)

À l'issue de cette réfutation socratique en règle, Alcibiade est au comble du désarroi. Il vient d'être pris en flagrant délit de double ignorance. Il ignore ce qu'est la justice et il ignorait même l'ignorer. Il n'a même pas été en mesure de prouver à Socrate qu'il pouvait profiter de l'enseignement de Périclès pour bénéficier de son savoir politique. Le peu qu'il connaît de la chose politique vient de s'évanouir comme un fétu de paille sous la loupe implacable de la dialectique. C'est alors qu'apparaît pour la première fois le motif du souci de soi (*epimeleia heautou*). Il faut donc noter que ce qui permet de le faire émerger, de lui donner force, de l'enter irréversiblement sur l'âme d'Alcibiade, c'est l'imminence incessante de la guerre avec les autres cités. « Alors [s'exclame

⁷² *Rép.*, VII, 520 d, *op. cit.*, vol. 1, p. 1110.

⁷³ C'est entre autres à cette fin que la plupart des commentateurs destinaient le dialogue dans l'Antiquité, comme le *Manuel d'Épictète*. Cf. HADOT Pierre et HADOT Ilsetraut, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité. L'enseignement du « Manuel d'Épictète » et son commentaire néoplatonicien*, Paris, Librairie Générale Française, 2004, p. 67-71 et PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, *op. cit.*, p. XXX-LXVIII.

⁷⁴ « Qu'est-ce que c'est, que d'avoir souci de soi-même ? Car il est à craindre que maintes fois, sans nous en douter, nous n'ayons pas souci de nous-mêmes, quoique nous nous le figurions ! Bref, quand le fait-on ? Quand on a souci des choses qui sont proprement les siennes, n'est-ce pas alors qu'on a souci de soi-même ? » *Alc.*, 128 a, *ibid.*, p. 238-239. Cf. l'analyse de l'Alcibiade de FOUCAULT Michel, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, et particulièrement les deux premières leçons.

Socrate] que projettes-tu pour toi-même ? Veux-tu rester comme maintenant ou bien prendre quelque soin⁷⁵ ? » La notion du souci de soi apparaît donc à un moment précis du dialogue où le mouvement de réfutation opéré par Socrate atteint son comble. Ce qui va faire basculer son propos dans une phase d'exhortation qui aura pour fonction de relever le disciple des cendres de son humiliation⁷⁶. Mais l'orgueil d'Alcibiade n'a pas encore dit son dernier mot. Il tente un ultime coup d'éclat. Sans doute profondément troublé de se voir ainsi convaincu de tant d'ignorance, Alcibiade se retourne sur ce qu'il est certain de posséder. Tu as raison, dit-il à Socrate, nos hommes politiques, à part quelques-uns, ne valent rien. Et comme moi, de par mes dispositions naturelles, je vaudrais mieux qu'eux, il n'est donc pas besoin de s'exercer et de chercher à apprendre (119 b). On voit ici tout l'enjeu de l'exhortation. Alcibiade se débîne. Il renâcle à la tâche, mais surtout il n'en voit pas l'utilité. Socrate n'en revient pas. « Oh ! oh ! qu'est-ce que tu viens de dire là mon très bon ? Comme cela est indigne de ton caractère⁷⁷ et des autres qualités que tu possèdes ! » (119 c) Nous sommes ici au cœur du dialogue, c'est-à-dire au moment où Socrate va puiser toute l'énergie requise de la part de son disciple pour lui permettre d'accéder, par son entremise, à la puissance qu'il promettait de lui transmettre au début de leur entretien⁷⁸. Au moment aussi où la problématique du « souci de soi » surgit comme un impératif et donc où se profile la définition de ce « soi » dont il faut se soucier lorsqu'on dit qu'il faut se « soucier de soi ». Et c'est précisément en ce moment où la partie maïeutique du dialogue va commencer, c'est-à-dire ce moment où le discours qui va servir à la constitution éthique d'Alcibiade va être dispensé par Socrate, que va se produire la ferme distinction à établir entre le *polêmos* et la *stasis*. En d'autres termes, l'acceptation du *polêmos* comme mode d'être invariant régulant les relations entre les différentes cités va instantanément rejaillir sur celui qui est censé régir les relations entre les hommes appartenant à une même communauté. Socrate poursuit.

Socrate : J'en suis navré pour toi, aussi bien que pour l'affection que je te porte

Alcibiade : En quoi donc ?

Socrate : En ce que tu as pu croire que les gens d'ici étaient ceux avec qui tu es en compétition !

Alcibiade : Mais quels sont mes véritables compétiteurs ?

Socrate : Est-il digne en vérité, pour un homme qui pense avoir de grands desseins, de poser une telle question ?

Alcibiade : Que veux-tu dire ? Ce n'est pas des gens d'ici que je suis compétiteur ? (119 c – d)

Il s'agit donc pour les deux protagonistes de déterminer les véritables ennemis du citoyen qu'est Alcibiade, ennemis qui ne peuvent en aucun cas être ceux de sa propre cité, ceux à qui, au contraire, il est beau de porter au secours quand vient le danger, ceux aussi au secours desquels Alcibiade a

⁷⁵ *Alc.*, 119 a. J.-F. Pradeau indique qu'« [il] s'agit ici de la première occurrence du motif du soin, l'*epiméleia* [...]. Qui plus est, c'est la première fois que le pronom réfléchi est objectivé : on réfléchit à *soi-même* comme à un objet particulier avant, plus loin, de le considérer enfin comme l'objet d'une activité spécifique, le soin de soi-même (*l'epiméleia sautoi*) ». PLATON, *Alcibiade*, trad. Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2000, note 66, p. 137.

⁷⁶ Nous verrons dans notre troisième chapitre, à la partie consacrée à la méthode, combien les mouvements de réfutation et d'exhortation étaient intimement attachés à la maïeutique, visée ultime de tout discours philosophique.

⁷⁷ « "Aspect" rend *idéa*, qui signifie à la fois l'aspect extérieur, l'apparence physique, et le caractère », note encore J.-F. Pradeau, *ibid.*, n. 68, p. 137.

⁷⁸ Notons que tout ce passage apparaît crucial à Proclus dans le mouvement du dialogue qui doit nous conduire à connaître notre essence pour pouvoir en prendre soin. Selon lui, il est absolument nécessaire de placer « dans l'âme l'avantageux de chacun (dans l'âme où est précisément le juste), et [de] persuader ainsi de ne pas chercher notre essence ailleurs que dans l'âme, où se trouve aussi le bien, lequel coexiste avec le juste : car on ne peut pas établir de séparation entre, d'une part, ce qui nous est avantageux et, d'autre part, notre existence. » D'autant plus que l'identification du juste et de l'avantageux, le juste se situant dans l'âme ou, plutôt, en procédant, est au fondement de toute la philosophie. « [C]ette opinion [celle qui sépare le juste de l'avantageux] met dans la confusion toute la philosophie morale. En effet, pour ceux qui pensent que le juste et l'avantageux sont deux choses différentes, il faut bien que le bonheur comprenne aussi les biens extérieurs (dans ces biens, en effet, l'avantageux paraît souvent différent du juste), tandis que ceux qui les identifient l'un à l'autre doivent convenir que le bien véritable réside dans l'âme et rapporter leur véritable « moi » à l'âme. Voilà pourquoi Socrate pensait que ce dogme est le principe de toute la philosophie qui s'occupe des fins et de la connaissance de soi-même. » PROCLUS, *op. cit.*, 296, 3-13, vol. 2, p. 333.

déclaré un peu auparavant préférer mourir plutôt que d'y surseoir et d'être lâche⁷⁹, mais bien exclusivement ceux des autres cités. Je retranscris ce passage crucial du dialogue où l'on voit Socrate, dans son exhortation à la vertu, ramener sans cesse Alcibiade sur le terrain de la guerre, mais une guerre qui sait désormais qui sont ses véritables ennemis.

SOCRATE : Suppose que tu aies en tête de gouverner une trière qui doit prendre part à un combat naval : te suffirait-il d'être, pour tout ce qui est de la gouverner, supérieur à ceux qui montent cette trière avec toi ? Ou bien, tout en pensant que cela doit-être en effet, n'auras-tu pas tourné ton regard vers ceux qui sont tes compétiteurs authentiques, au lieu, comme à présent, de les tourner vers ceux qui ne sont que tes associés dans cette compétition ? associés sur lesquels il faut sans doute que tu aies une supériorité assez grande pour que tu ne les prennes pas pour des compétiteurs, mais pour des associés, accablés de ton mépris, dans une compétition engagée contre les ennemis ? À supposer, bien entendu, que réellement tu aies en tête de produire à tous les yeux une belle œuvre, une œuvre digne de toi et digne de la Cité !

ALCIBIADE : Il est certain que c'est bien là ce que j'ai en tête !

SOCRATE : Dans ces conditions, il est tout à fait indigne de toi de te contenter d'être supérieur à nos soldats et de ne pas plutôt tourner ton regard vers les chefs de l'adversaire, pour voir si, à eux, tu pourrais leur être supérieur, et dans les projets, et dans les efforts que tu dirigerais contre eux.

ALCIBIADE : Quels sont les chefs dont tu veux parler ?

SOCRATE : Ne sait-tu pas qu'à toute occasion notre république est en guerre avec les Lacédémoniens comme avec le Grand Roi⁸⁰ [le roi de Perse] ?

Ensuite, Socrate poursuit avec un long monologue qui fera une peinture suprêmement élogieuse de ces ennemis, tous descendants de Zeus. Dans ce monologue se dessine le trajet que nous avons indiqué plus haut et que le guerrier Alcibiade devra parcourir s'il souhaite complaire à la divinité. Il devra se préparer et acquérir toutes les capacités suffisantes pour se mesurer à la puissance de ses adversaires, conflit ultime qui décidera s'il est digne d'être assimilé au divin suprême, à Zeus.

Ce que nous indique cette brève incursion dans l'un des textes les plus fondamentaux de la philosophie de l'Antiquité, c'est-à-dire celui qui a modalisé un accès à la philosophie comme manière de vivre par la double détermination d'une connaissance de soi (*gnôthi seauton*) et d'un souci de soi (*epiméleia heauton*), c'est tout d'abord qu'avant même que le regard du disciple se tourne vers son âme pour la connaître et en prendre soin, ce dernier doit le tourner vers les plus prestigieux de ses ennemis afin de les imiter dans leur excellence et de se mesurer à eux. Ensuite et surtout, c'est qu'au fondement de la constitution éthique qui en résulte se trouve inscrite une très nette distinction entre le *polémos* et la *stasis*. Dans le cadre de ce discours-là, tout projet de constitution politique suppose à sa base la constitution éthique de chacun des citoyens, constitution éthique pour laquelle le dialogue de Platon se propose comme modèle. Ce projet doit inévitablement tenir compte du *polémos*, mais dans la foulée exclure catégoriquement la *stasis*, et ce à la racine même de la constitution éthique que se propose de suivre le disciple. D'un point de vue politique, que cela soit effectivement ou virtuellement, la dissension interne est donc à contrôler, voire à exclure à tout prix ou à transsubstantier en émulation et en concorde maximale pour, de plus belle, se mesurer aux ennemis qui proviennent des autres cités⁸¹. Insistons sur le fait que cette exclusion ne procède pas d'un ordre politique qui, à la manière de Hobbes, s'imposerait à tous les citoyens par le haut. Cette exclusion de la *stasis* doit avoir lieu au moment même de la constitution éthique de chaque citoyen. C'est à la racine de l'éthos qu'il s'agit de la déloger. Il ne s'agit donc pas d'accepter la *stasis* comme une « naturalité » irrémédiable ou une loi anthropologique incontournable que seule la force effective

⁷⁹ *Alc.*, 115 a-d.

⁸⁰ *Alc.*, 119 e.

⁸¹ Ainsi, la maxime privilégiée qui transcende toutes les philosophies de type socratique est, non seulement de savoir bien commander, mais aussi de savoir bien obéir. Elle se retrouve dans l'*Alcibiade* au moment où nos deux interlocuteurs conviennent ensemble que lorsqu'on ne connaît pas une chose il est préférable de s'en remettre à plus savant que soi. Cf. 117 c – 117 e.

du souverain et des lois pourront, par le haut, réguler, tempérer ou utiliser au besoin. Toujours est-il que sans cette distinction préalable entre le *polémos* et la *stasis*, et sans la mise hors circuit programmatique de cette dernière au socle même de la constitution de l'éthos du citoyen, aucune constitution éthique de filiation socratique n'est possible.

C'est précisément cette distinction et ce rejet de la *stasis* comme réquisit fondamental de la constitution éthique du citoyen et, par suite, de la détermination de l'essence de la politique, en s'appuyant sur ce citoyen modèle qu'est le prince, que Machiavel fait voler en éclat. Pour ce dernier, le sujet princier doit se situer et se constituer, exactement de la même façon, au sein des relations qu'il entretient avec ses rivaux extérieurs qu'au sein de celles qu'il entretient avec ses alliés, sujets et amis. Au sein de ces deux types de relations, sa position (*il suo stato*) se mesure et progresse à la faveur d'un rapport de forces et de puissances dont, certes, les modalités peuvent varier, mais n'en contribuent pas moins à configurer la figure d'un homme virtuellement mais non moins résolument seul contre tous. L'objectif premier du sujet princier idéalisé par Machiavel est le maintien à tout prix de sa position au sein de ce rapport de forces devenu désormais de manière programmatique constitutif de toutes relations humaines. Ce rapport se caractérise, comme on l'a dit, par la volonté universelle de conquête et/ou de préservation d'une certaine puissance physique (i.e. une portion d'espace physique et matériel, mais à la fois visible) de la part de tous les hommes, puissance dont la valeur se mesure par sa différence avec celles de toutes les autres contenues dans l'espace constitué par ce rapport, et ce indifféremment de la nature de la relation entretenue avec les autres hommes, que ceux-ci soient étrangers à la communauté ou qu'ils en soient membres. Ainsi, la règle générale à suivre, « qui jamais ne se trompe ou rarement », est celle selon laquelle « celui qui est cause qu'un autre devienne puissant s'effondre ; car cette puissance est causée par lui, soit par habileté, soit par force, et l'une et l'autre sont suspectes à qui est devenu puissant⁸². » L'expression que Hobbes utilisera plus tard dans le *De cive* pour qualifier l'état naturel des relations humaines, *Homo homini lupus est*, n'est que la face éclairée de cette autre affirmation : l'homme est à considérer comme naturellement et potentiellement un être seul contre tous. C'est d'ailleurs là l'un des grands paradigmes du projet éthique machiavélien : l'agent politique qu'il idéalise par la configuration des opérations qu'il pourra déployer au sein de la *politeia* ne doit pouvoir se fier qu'à ses forces seules et, de là, jouer avec celles des autres en vue de son propre avantage. Pour ce faire, il devra les convaincre qu'il est préférable de s'unir à lui, en supposant implicitement qu'eux aussi fonctionnent comme lui. À ce titre, le prince pourra utiliser tous les moyens possibles et imaginables, des largesses à la cruauté, de la libéralité à l'avarice la plus scrupuleuse, de la « franche vérité » au mensonge qui s'en pare, etc. Mais toujours, non pas pour leur faire réellement du bien, ce qui irait à l'encontre de l'objectif qu'il se fixe et qui est de maintenir son état de puissance par l'affaiblissement de celui des autres, mais pour leur faire croire qu'il leur en fait (du bien) ou qu'il peut leur en faire. Il va donc jouer de leur crédulité et de leur imaginaire par une manipulation des signes grâce auxquels il entre en communication avec eux⁸³. C'est à la considération de cette manipulation des signes dont l'agent

⁸² *Le Prince*, III, *ibid.*, p. 118.

⁸³ Le Texte des *Caractères* offre un compendium très exhaustif et selon nous très réussi de l'ensemble des manœuvres qu'utilisent ces hommes qui ont donné leur foi et leurs actions à la logique de conduite de type machiavélien, en X, 12 (IV). Il faut noter que la Bruyère décrit les agissements d'un plénipotentiaire qui entre en pourparlers avec ceux des autres pays concurrents et voisins. Il le situe donc au sein du *polémos*. La réflexion s'étend sur plusieurs pages et donne le vertige dès les premières lignes. Non tant parce que les procédés utilisés par l'agent sont « moralement » insoutenables, mais parce qu'ils sortent du cadre de toute capacité humaine. Prétendre être en mesure de contrôler autant d'événements, du comportement et des pensées des autres hommes, mais aussi de ses propres pensées, de ses apparences qui ne peuvent être révélées, tout en les révélant, mais en faisant croire que ce faisant on ne les révèle pas, etc., c'est tout bonnement prétendre être Dieu, voire davantage. Ce reproche d'idéalisme à la spéculation de type

doit faire preuve pour se conduire au sein des relations qu'il entretient avec les autres membres de la communauté que se consacreront les tant célèbres chapitres XV-XIX du *Prince* où, il convient de le noter, se manifeste si ostensiblement un rejet des philosophies traditionnelles (surtout la chrétienne). D'une certaine manière, on peut dire que du projet politique de type machiavélien procède une reconfiguration de l'espace symbolique autour duquel se rassemble toute communauté. Cependant, cette reconfiguration a pour conséquence de saper continuellement les fondements de cet espace symbolique commun, puisqu'à terme ce dernier n'offre plus aux agents la possibilité de reconnaître distinctement et directement quels sont leurs amis et quels sont leurs ennemis. Voire plus : tout homme est potentiellement l'ennemi de tout autre. Cela conduit à une volonté de manipulation des signes, ou sa présupposition, permanente. C'est la stricte conséquence de la théorie du fait de la domination. L'indistinction paroxystique entre l'ami et l'ennemi qui innerve par en-deçà le réel des relations humaines est donc l'un des motifs politiques fondamentaux auxquels conduit la logique discursive de type machiavélien. Tout le monde est pour chacun, d'une manière ou d'une autre, concernant la part de biens sensibles, de charge et de signes distinctifs qu'il échoit à ce dernier d'administrer, un ennemi potentiel. Dynamique sociale sur laquelle, soit dit en passant, peuvent s'appuyer certaines communautés hostiles qui vouent une haine sourde et irréductible à la culture occidentale dans son ensemble en vue de la détruire.

2.4. Un projet de constitution éthique qui se cache derrière une réflexion politique

Suppose au contraire que doivent venir aux affaires publiques des hommes qui, dans leur dénuement, ont faim de biens qui ne soient qu'à eux, convaincus que le pouvoir est l'endroit voulu pour en arracher le bien comme un butin, cette possibilité [qu'il y ait un État bien gouverné] disparaît ; car alors le pouvoir est devenu l'enjeu d'une lutte, et, comme une semblable guerre est congénitale et intestinale, elle fait leur perte et celle du reste des citoyens⁸⁴.

Platon

Contrairement donc à la distinction très ferme qu'établissaient les Anciens entre le *polémos* et la *stasis*⁸⁵, le premier étant pour ceux-ci considéré comme invariant et irréductible, le second, comme potentialité et surtout comme effectivité, devant être à tout prix évacué de toute constitution éthico-politique et de toute réflexion sur elle, Machiavel quant à lui n'hésite pas à les réunir sous la marque d'une indistinction qui fera florès dans la pensée politique ultérieure⁸⁶. Tout rapport entre les

machiavélien sur les comportements des hommes est un *topos* de la pensée anti-machiavélienne, de Balzac à Fleury. À idéaliste, idéaliste et demi. Cf. THAU Étienne, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 49-52.

⁸⁴ *République*, VII, 521 a, *op. cit.*, vol. 1, p. 1110.

⁸⁵ A tout le moins pour la philosophie païenne antique, car l'on sait que le Christ va être l'instaurateur de cet autre type de discours qui tend à la constitution d'agents qui n'auraient plus aucune prétention de domination, ni contre les autres hommes de la communauté, ni même contre ceux appartenant à d'autres communautés. Ce qui ne l'empêchera pas pour autant de prétendre à l'universalité, mais une universalité en soi et en principe totalement non-violente. C'est en cette logique chrétienne du discours qu'il faut inscrire le texte des *Caractères*, du moins si l'on souhaite en comprendre la portée éthique et politique : « Un homme sage ni ne se laisse gouverner, ni ne cherche à gouverner les autres : il veut que la raison gouverne seule et toujours. » [IV, 71 (VI-8)] Mais : « Il y a bien autant de paresse que de faiblesse à se laisser gouverner. » [IV, 71 (V-1)]

⁸⁶ Le fait que l'ouvrage de Thucydide, qui regarde essentiellement le *polémos*, soit devenu le fondement de la réflexion politique moderne n'est, selon nous, qu'une indication supplémentaire relativement à la confusion que celle-ci établit entre le *polémos* et la *stasis*, oubliant que si le premier peut être perçu au regard de l'histoire comme inéluctable, cela ne veut pas dire pour autant que la

hommes est marqué, virtuellement ou effectivement, du sceau du *polémos* ou de la *stasis* généralisés, que ce soit dans les enceintes d'une communauté ou que ce soit en dehors. Tel l'interlocuteur crétois dans les *Lois* de Platon qui indiquait que le législateur ne pouvait concevoir la constitution de sa communauté qu'en posant le principe du *polémos* en sa base la plus fondamentale, le législateur idéalisé par Machiavel devra, quant à lui, poser en ces mêmes fondements la méchanceté constitutive de l'être humain.

[I]l faut que le fondateur d'un État et que le législateur supposent par avance que tous les hommes sont méchants, et qu'ils sont prêts à mettre en œuvre leur méchanceté toutes les fois qu'ils en ont l'occasion. Lorsque ce penchant demeure caché, cela provient d'une cause ignorée, que l'on ne discerne pas, parce que l'on n'a pas fait l'expérience du contraire. Le temps, père de toute vérité, le fait finalement découvrir⁸⁷.

Il faut noter que cette indistinction entre la *stasis* et le *polémos*, pour en universaliser le principe sur toute l'étendue des relations humaines, contribue en retour à faire du *Prince* de Machiavel une œuvre parfaitement adaptable à toute situation sociale personnelle, pour autant du moins qu'on perçoive celle-ci sous la coupe de la logique de la domination, et ce quel que soit l'espace social occupé. Cela est la deuxième grande conséquence qu'implique une vision de l'être de la *politeia* comme essentiellement marquée par le fait de la domination. En effet, au sein d'un corps social dont on lui présuppose une logique de rapport de force, tout agent est supposé se situer vis-à-vis des autres exactement de la même manière que le prince est supposé se situer vis-à-vis de ses sujets et de ses amis. Il est principalement entouré d'adversaires dans l'accès ou le maintien d'une certaine position de pouvoir social. Par conséquent, hormis la disproportion entre la grandeur des domaines que le sujet princier, d'un côté, et l'agent politique lambda, de l'autre, peuvent chacun escompter conquérir et préserver, le *Prince* constitue, en droit et en fait, un parfait petit manuel de conduite de l'existence au sein des sociétés frappées au coin de la domination. Bien que souvent on rechigne à l'admettre, sauf quelques lecteurs audacieux et particulièrement bien éclairés sur l'œuvre du secrétaire florentin⁸⁸, l'œuvre de ce dernier est d'abord à considérer comme un manuel d'éthique que comme un ouvrage de théorie politique. C'est par ailleurs sur la base même de la visée qu'Aristote attribue à la réflexion éthique qui en substance a pour fonction de découvrir les moyens les plus adéquats en vue de réaliser une fin particulière, qu'on est en droit de ranger le *Prince* parmi les manuels d'éthique traditionnels. De fait, dans le sens où l'entendait Aristote, l'ouvrage du secrétaire ne se propose-t-il pas lui aussi d'offrir à un agent politique particulier un ensemble de moyens et de techniques pour parvenir à la réalisation pour lui d'une fin précise et déterminée ? Sans doute, la fin visée par Machiavel change par rapport à celle que préconisaient les réflexions politiques antérieures, et comme change cette fin, en conséquence, les moyens pour y parvenir changent aussi. Sans doute, Aristote vise le Bien en soi, le Souverain Bien, tandis que Machiavel ne viserait que l'« efficacité » brute dans l'action. Mais n'y aurait-il pas là quelque abus de langage méticuleusement tissé par Machiavel lui-même et dans lequel le commentateur par la suite se complairait pour ne pas pousser plus loin la réflexion ?

Il faut prendre un peu de recul avec cette interprétation convenue qui tend à faire du discours du Florentin un discours qui se désintéresserait totalement de la morale ou des fins dernières de

seconde soit « naturelle ». D'autant plus que d'après Thucydide lui-même, c'est après avoir constitué des communautés qui ont été purgées de dissensions internes que leur puissance est devenue possible et donc des communautés capables et causes de *polémos* plus lourd et plus conséquent. Cf. *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, I, II, 4-5 et aussi I, XVI.

⁸⁷ *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, III, dans MACHIAVEL Nicolas, *Œuvres*, trad. C. Bec, op. cit., p. 195.

⁸⁸ LEFORT Claude, *art. cit.*

l'homme, voire un discours strictement amoral. Si l'on se réfère à ce que recouvre chez Aristote la notion de Souverain Bien, ce vers quoi, selon ce dernier, doit tendre toute réflexion, toute méthode et toute action, n'est en fait qu'une autre manière de nommer le bonheur. Certes, au bout d'un parcours réflexif appréciable le Stagirite posera ce bonheur, du moins sa possibilité, dans une adéquation, au moment de la conduite de l'existence, entre des dispositions acquises, qui convergent toutes vers l'exercice de la raison, et leur actualisation. Aussi, au regard des différentes possibilités qui se présentent à lui – vivre du commerce, du plaisir des sens, des honneurs ou de l'exercice de la raison –, le Philosophe opère un choix en faveur de ce dernier. Ce choix offre cette particularité de ne pas donner immédiatement une définition précise de ce que peut être le Souverain Bien ou le bonheur. Cette définition n'est accessible qu'au bout d'un long parcours réflexif qu'il faut prendre la peine non seulement de parcourir, mais surtout de reproduire le plus souvent possible en vue de s'y exercer. On peut sans peine s'imaginer tout le fruit que pourra tirer, de cet exercice continu, l'agent qui souhaite conduire sa vie selon les règles de la raison, puisque par cet exercice il s'y entraîne sans relâche. Retournant au *Prince*, on s'aperçoit assez facilement que le principe selon lequel l'action préconisée ne vise qu'à la réalisation d'un bien pour soi reste le même. Il s'agit pour Machiavel ni plus ni moins de délimiter un ensemble de moyens pour parvenir à la réalisation d'une fin au terme de laquelle l'agent escompte bénéficier de quelque félicité. Sur ce point, les propos du secrétaire ne prêtent à aucune équivoque. Au chapitre VI, comme nous l'avons déjà rapidement suggéré ci-dessus, chapitre qui aux yeux de L. Strauss est à considérer comme l'un des plus importants, n'y voit-on pas Machiavel promettre à son destinataire le bonheur, si du moins ce dernier prend la peine de suivre ses conseils ?

C'est pourquoi de tels hommes ont de grandes difficultés dans leur conduite [dont Machiavel vante les mérites] et trouvent en chemin tous les dangers, et il convient qu'ils les surmontent grâce à leur vaillance [*virtù*] : mais, une fois qu'ils les ont surmontés et qu'ils commencent à être vénéérés, *après avoir anéanti ceux qui enviaient leur position*, ils demeurent puissants, assurés et heureux⁸⁹ [*potenti, securi, onarati, felici*].

Remarquons que dans ce passage, c'est tout le projet éthico-politique promu par le Florentin qui se trouve exprimé de la manière la plus concise qui soit – « après avoir anéanti ceux qui enviaient leur position » –, projet immédiatement identifié à la possibilité de devenir « heureux ». De même, dans les non moins célèbres chapitres XV et XIX qui ont fait couler tant d'encre, ne retrouve-t-on pas le motif d'un accès au bonheur, mais à condition de suivre les moyens proposés et inscrits dans l'ouvrage ? Selon Machiavel, il faut, dans les rapports que nous entretenons avec autrui, écarter la « vertu » dont la parole des chrétiens et de certains Anciens nous rabâche les oreilles. « [E]n effet, tout bien considéré, on trouvera quelque chose qui paraît une vertu et, s'il [l'agent] la suit, il irait à sa ruine, et quelque autre qui paraît un vice et, s'il la suit, il en naît pour lui sûreté et bien-être⁹⁰ [*la securità et il bene essere suo*]. » Ou plus loin, si l'auteur prend la peine de comparer les attitudes respectives des différents empereurs romains, c'est afin de déterminer lequel « d'entre eux eut une fin heureuse [*felice*] et les autres une fin malheureuse⁹¹ [*infelice*]. » Notons de plus que ces chapitres sont pétris de préceptes et postulats qui semblent indiquer un savoir certain et définitif sur ce qu'il peut en être du bonheur de l'homme et de ses aspirations les plus impérieuses. C'est sans doute cette assurance définitive et de surcroît, dans le cours du propos, injustifiée concernant, et le

⁸⁹ *Le Prince*, VI, dans MACHIAVEL, *op. cit.*, p. 123.

⁹⁰ XV, *Ibid.*, p. 149. Nous suivons ici la traduction de J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini (MACHIAVEL, *Le Prince*, Paris, PUF, 2014, p. 189). Voici le texte : « perchè, se si considerà bene tutto, si troverà qualche cosa che parrà virtù en seguendola sarebbe la ruina sua, e qualcuna altra che parrà vizio, e seguendola ne riesce la securità et il bene essere suo. »

⁹¹ XIX, *Ibid.*, p. 162.

bonheur possible de l'homme, et les moyens pour y parvenir, qui démarque le projet éthique de Machiavel de celui de la tradition philosophique. Ce dernier a toujours pris soin d'inviter les agents à opérer un long parcours réflexif avant de pouvoir se faire une idée plus précise mais jamais définitivement acquise de ce que peut être le bien pour l'homme. On a dit que la philosophie classique se réfère à un Bien transcendant, ce qui est d'une certaine manière exact. Mais c'est précisément parce que le Bien est posé en dehors de toute appréhension directement accessible que cela fait de ce type de pensée philosophique, cette fois-ci contrairement à ce qu'on laisse entendre, une pensée profondément non-dogmatique. Si le Bien demeure une question et que finalement il s'identifie au long chemin réflexif toujours reconduit pour qu'on puisse s'en faire une idée, c'est qu'on s'interdit de le poser directement et définitivement comme tel ou tel. Il faut le chercher et c'est en le cherchant continuellement qu'on se donne les moyens d'y accéder. La démarche de Machiavel est tout autre, puisqu'avant de se poser la question du bonheur, comme le faisait Aristote et avant lui Socrate, il commence son discours sur l'énumération des moyens par lesquels on pourra y accéder, aussi certainement que les lois de la nature en régulent la marche. L'une des particularités par conséquent du discours de Machiavel vis-à-vis du discours philosophique traditionnel, c'est d'avoir au préalable de son discours, déterminé de manière absolue et catégorique ce que l'homme doit viser pour espérer être heureux.

Ainsi, ces célèbres propos :

Il reste maintenant à voir quels doivent être les manières et les comportements d'un prince avec ses sujets et ses amis. Parce que je sais que nombreux sont ceux qui ont écrit là-dessus, je crains, en en écrivant moi aussi, d'être jugé présomptueux, en m'éloignant, surtout en débattant de ce sujet, des positions d'autrui. Mais, *mon intention étant d'écrire des choses utiles à qui les écoute*, il m'a semblé plus pertinent de suivre la vérité effective des choses que l'idée que l'on s'en fait. Nombreux sont ceux qui se sont imaginé des républiques et des monarchies dont l'on n'a jamais vu ni su qu'elles aient vraiment existé. Car il y a si loin entre la manière dont on vit et la manière dont on devrait vivre, que celui qui laisse ce que l'on fait pour ce que l'on devrait faire, apprend plutôt à se perdre qu'à se préserver : car un homme qui veut en tous les domaines faire profession de bonté, il faut qu'il s'écroule au milieu des gens qui ne sont pas bons. Aussi est-il nécessaire à un prince, s'il veut se maintenir, d'apprendre à pouvoir ne pas être bon, et à en user et n'en pas user selon la nécessité⁹².

Il ne fait aucun doute que l'auteur se fait une idée très précise du bonheur de l'homme et que c'est afin d'y accéder lui-même et de faire accéder chacun de ses lecteurs auquel il prétend, par ses propos, pouvoir être « utile », qu'il a écrit son œuvre⁹³. Dès lors, n'y aurait-il pas quelque abus de langage lorsque Machiavel nous dit qu'il faut laisser « la manière dont on *devrait* vivre » pour se focaliser sur la manière par laquelle les hommes vivent réellement, dans les faits, sous-entendant par-là qu'il ne se fait aucune idée préconçue du bonheur de l'homme et du devoir-être que ce bonheur implique, c'est-à-dire une idée qui préexisterait avant même qu'il s'applique à observer le réel tel qu'il est ? Ne dit-il pas, juste avant d'évacuer le *devoir-être* au profit de la *verità effettuale* : « Il reste maintenant à voir *quels doivent être les manières et les comportements* d'un prince avec ses sujets et ses amis. » L'on est en droit de se poser la question de savoir au regard de quelle idée préconçue du bonheur de l'homme et du devoir-être Machiavel pense pouvoir régler la conduite du prince et

⁹² XV, *Ibid.*, p. 148.

⁹³ « Ce que Machiavel oppose à la philosophie politique des classiques, par essence normative, n'a rien à voir avec une science politique purement descriptive ou analytique ; il oppose à un enseignement normatif [qu'il pose comme] erroné un autre enseignement normatif [qu'il pose comme] véridique. De ce point de vue, une analyse pure et simple des "faits" n'est possible que sur la base de la connaissance de ce qui constitue une communauté bien ordonnée. » STRAUSS Leo, *op. cit.*, p. 255. Et d'un point de vue encore plus éthique : « Trouver la bonne "façon" de dire la situation ou d'agir dans des circonstances données est, de fait, le premier problème de la vie – et de la pensée – politique [...]. Ainsi, "la façon de procéder" est la pierre de touche du bonheur du prince. » MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. J.-L. Fournel..., *op. cit.*, p. 25.

de tout *uomo prudente* avec ses sujets et ses amis. La réponse qui consiste à dire que c'est d'abord pour sauver sa peau et ses biens n'est absolument pas convaincante, puisque la promotion de la logique de la domination n'est pas compatible avec une existence paisible et quète, loin de toutes sortes de violences, que celles-ci soient physiques ou bien économiques ou bien encore symboliques. Lorsqu'on se lance dans ce genre d'entreprise, il faut admettre le risque du sacrifice de ses propres biens, voire de sa propre vie. Risque dont les conséquences tragiques et funestes sont, au regard de l'histoire, bien souvent inéluctables. L'on objectera que c'est au prince que le discours de Machiavel s'adresse, mais l'on objectera à tort. Ce n'est pas aux princes déjà établis que s'adresse ce dernier, mais à tous ceux, princes légitimes mais déboutés et affaiblis ou simples particuliers, qui souhaitent se lancer dans la conquête à jamais assouvie du pouvoir. Le *Prince* est un manuel pour conquérant. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'ouvrage peut servir de manuel à tout ambitieux désireux de gravir les échelons de la hiérarchie sociale, quelle que soit son origine sociale⁹⁴, que cela soit en temps de guerre et de violences ouvertes et déclarées ou en temps de paix, lorsque que le lion ou le loup adopte le comportement du renard sous des dehors de bienveillance⁹⁵.

L'on est donc en droit non seulement de se poser la question de savoir la nature exacte du bonheur sur lequel le secrétaire florentin s'appuie, mais de savoir aussi si cette idée lui provient d'une simple observation des faits, et si oui lesquels et selon quels critères de sélection ces faits-là auront-ils été choisis plutôt que d'autres. Dans le cas contraire, enfin, il faut parvenir à déterminer les moyens par lesquels l'auteur est parvenu à se faire une idée aussi décisive du bonheur de l'homme, à tel point qu'il n'en donne jamais nulle part ni raisons ni motifs ni justification. Dans tous les cas, on comprend difficilement le recours à la toute-puissance des faits, sinon pour détourner l'attention de l'interlocuteur d'une difficulté théorique que soulève son discours et partant le discours de la domination en général, difficulté que Machiavel n'a pas souhaité aborder, voulant sans doute entrer en l'action en évitant, à ses yeux, les palabres « inutiles ». L'on sait de plus que ce dernier est coutumier de ce type de ruse ou d'abus de langage. Il s'en est même fait un principe de conduite et d'écriture. Dans une lettre adressée à Guichardin datant du 17 mai 1521, il écrira : « Il y a beau temps que je ne dis jamais ce que je crois et que je ne crois jamais ce que je dis, et s'il m'échappe parfois quelque brin de vérité, je l'enfouis dans tant de mensonges qu'il est difficile de la retrouver⁹⁶. » Au lecteur d'y retrouver son compte. Cependant, on ne peut s'empêcher de trouver le paradoxe piquant, surtout pour celui qui nous dit pouvoir nous donner directement accès, par ses discours, à la vérité effective et par-delà à la vérité de l'être du politique, bien qu'il s'applique scrupuleusement à enfouir la vérité qu'il pense détenir sous un tas de mensonges étudiés. L'on pourra dire, dans la foulée de L. Strauss, qu'il faut soi-même faire preuve de perspicacité et d'humilité pour découvrir le sens véritable du discours de vérité élaboré par Machiavel. Mais en conséquence, il faudra admettre que la vérité ne se tire pas toute nue d'une observation des faits et que l'on doit requérir un ensemble de procédures discursives bien déterminées – mais que Machiavel et la parole qu'il inaugure préfèrent maintenir celées – pour non seulement l'édifier, mais aussi l'instituer. Enfin, il faut noter ce point d'une grande importance pour notre propos. C'est précisément au moment où l'auteur use d'un abus de langage controuvé pour contourner une difficulté théorique somme toute assez importante qu'il évacue *en même temps* les procédures

⁹⁴ Agathocle, exemple de destin politique sur lequel Machiavel s'appuie pour fonder sa règle de conduite, est fils de potier. Scélérat notoire, selon l'avis de Machiavel lui-même, il se fit roi de Syracuse en passant sous le fil de l'épée tous les sénateurs et les plus riches hommes du peuple. *Ibid.*, VIII.

⁹⁵ C'est ce type particulier d'ambitieux que la Bruyère appelle les « partisans » ou « P.T.S. », cf. VI, 14 (I), 25 (V) et surtout 32 (IV).

⁹⁶ Cité dans STRAUSS Leo, *op. cit.*, p. 65.

discursives attachées au discours philosophique traditionnel. Ceci explique sans doute cela. Mais nous reviendrons plus amplement sur ce point dans notre prochaine partie consacrée à l'impasse théorique de la logique de la domination.

Quoi qu'il en soit, en se proposant comme un manuel de techniques politiques mis à la disposition des agents en vue de réaliser certains objectifs et grâce auquel on leur promet d'accéder à la sécurité, aux honneurs et au bonheur, le *Prince* peut être en principe considéré comme un manuel d'éthique assez conventionnel. Toutefois, il est hors de doute qu'au-delà de ce principe, l'ouvrage pose une rupture nette avec la conception qu'on se faisait traditionnellement de l'éthique et de son rapport avec la *politeia*. On a donc raison de dire que le discours de Machiavel rompt avec la morale des Anciens. Mais dire que ce discours brise avec toute morale est inexact. On assiste plutôt à la configuration et à l'émergence d'une nouvelle morale, si l'on entend la morale ou l'éthique au sens aristotélicien, c'est-à-dire comme une réflexion portant sur le choix des meilleurs moyens pour parvenir à des fins qui à leur tour pourront donner accès à cette fin suprême qu'est le bonheur. En conséquence, campé au sein de la logique discursive de type machiavélien on s'aperçoit assez rapidement qu'on n'attribue absolument pas la même valeur aux hommes, aux choses et à leurs relations que campé au sein de la logique discursive de type traditionnel, que celle-ci soit celle attachée aux discours philosophiques d'origine païenne antique ou bien qu'elle soit attachée au projet chrétien. Or, il ne faut pas voir en cette disparité le fait que Machiavel ne s'intéresse pas « aux fins dernières de l'homme ». Le secrétaire a tout bonnement changé la fin qu'il estime devoir poursuivre pour espérer être heureux et en conséquence il doit revoir les moyens par lesquels on sera en mesure d'atteindre cette fin. On peut même affirmer que l'entièreté du *Prince* ne vise qu'à tirer toutes les conséquences de l'acte politique, aux yeux de Machiavel, constitutif de toute communauté, acte qui consiste à conquérir, administrer, préserver et étendre un domaine de biens sensibles. C'est par cet acte de conquête et par ce souci porté à l'égard de l'administration des biens conquis que s'ouvre l'ouvrage, et ce sans aucune forme de justification préalable. « Chapitre I : *Combien il y a de genres de principautés* [qui dans le texte sera recouvert par les termes plus génériques de *stato*, sans majuscule, et de *dominio*] *et comment on les acquiert*. [...] Chapitre II : *Des principautés héréditaires*. Je laisserai de côté un discours sur les républiques, car j'en ai parlé ailleurs longuement. Je m'intéresserai seulement aux principautés et tisserai les fils indiqués ci-dessous ; j'examinerai comment l'on peut *gouverner* et *conserver* ces principautés. » Rappelons que le terme *stato*, dans le texte, renvoie, pour le prince, indifféremment à principauté et qu'on traduira ainsi par « État », mais aussi à l'état, la position que le prince occupe dans l'échiquier des rapports de force. De même pour le terme *dominio* qu'on peut traduire par « pouvoir », « puissance », mais aussi par « domaine », « territoire », à savoir un espace de biens quelconque à conquérir et à administrer⁹⁷. Ainsi dans la première proposition du chapitre I : « *Tutti gli stati, tutti e' dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono o republiche o principati* », pour le prince, les termes « stati » et « dominii » renvoient l'un et l'autre respectivement à l'une et/ou l'autre signification en même temps. Ici encore se manifeste une indistinction entre l'action politique proprement dite et celle qui regarde de près la constitution de l'éthos de l'agent politique particulier qu'est le prince et qui gère

⁹⁷ *Lo stato* renvoie tout d'abord à « cette idée d'une force matérielle que l'on peut "acquérir" (*acquistare*), "avoir" (*avere*), "tenir" (*tenere*), "maintenir" (*mantenere*), "défendre" (*difendere*), "sauver" (*salvare*), "occuper" (*occupare*), "perdre" (*perdere*) ou "ôter" (*torre*). Cette réalité matérielle est certes le signe du pouvoir de celui – ou ceux – qui la possède(nt), mais on ne voit pas la nécessité qu'il y a à séparer des cas où *perdere lo stato* ou *salvare lo stato* signifierait "perdre ou sauver/préserver son pouvoir", et d'autres où ces expressions désigneraient la perte ou la préservation d'une entité matérielle. » (MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. J.-L. Fournel..., *op. cit.*, p. 44-45). De manière générale, il y a chez Machiavel, derrière les vocables d'« état » ou de « domaine », « l'idée récurrente d'une mise en place matérielle, d'une façon de se placer ou de placer les hommes et les choses afin d'agir » (*ibid.*, p. 56).

cet état comme étant un bien propre (VS un bien commun) dont il doit prioritairement avoir souci. L'État, c'est lui, son état, sa situation. Il s'identifie à sa propre existence. Il n'y a rien en-deçà, rien au-delà. Le perdre, c'est disparaître, c'est ne plus être ou n'être plus rien. Or, c'est finalement cette collusion entre la possession de l'État politique que le prince a en charge d'administrer et le domaine de biens que constitue à ses yeux cet État et qu'il considère comme lui appartenant en propre telle une extension de son propre corps et de sa propre existence, c'est cette collusion très intime qui fait du discours du *Prince* une œuvre éminemment éthique, c'est-à-dire applicable à toute situation d'existence. L'acte de conquête qui se pose comme étant l'acte politique le plus fondamental pour le prince devient ainsi absolument généralisable à tous les niveaux du corps social. D'autant plus que, dans cette perspective, la vision du corps social est celle d'un champ ouvert perpétuellement à la lutte des forces et des puissances. Seule donc peut varier la grandeur des domaines administrés par chacun des individus et en conséquence la puissance qui en découle, tandis que la dynamique de conquête demeure, voire doit être généralisable à tous les individus pris séparément. Le principe du rapport de forces et du rapport de puissances reste le même, que ces forces ou ces puissances soient petites ou grandes. La logique de la domination, d'un point de vue éthique, est applicable à toute situation particulière ainsi qu'à toutes les situations collectives où l'on peut projeter un acte de conquête d'un domaine de biens sensibles, de quelque taille que soient ce domaine et/ou la collectivité en question.

Il y a, en cet acte de conquête / administration, pour Machiavel, une promesse de bonheur qu'il nous faut maintenant déplier. Car la détermination de cet acte s'unit intimement avec la détermination ontologique de la « réalité », celle qui doit faire l'objet de notre connaissance et de tous nos efforts et de tous nos soins, celle enfin où se situe pour l'homme moderne la « vérité » de son être et de son devenir. Machiavel semble bien décidé à cacher cette filiation de principe avec l'éthique traditionnelle par l'entrée en scène d'une notion qui était, quant à elle, plutôt étrangère aux réflexions éthiques et politiques qui lui ont précédé : la « nécessité ». À cette notion le secrétaire associera, comme un effet à sa cause, le lieu de sa découverte – la *verità effettuale* – et donc des opérations qui permettent d'y accéder. Il importe donc maintenant de bien expliciter les ressorts de la reconfiguration de la morale inaugurée par le texte de Machiavel, car c'est elle qui est, selon nous, en partie responsable de l'impossibilité éprouvée par le mode de lecture descriptiviste d'accepter dans son analyse les opérations qui configuraient pour les Anciens un certain rapport au langage et conjointement un rapport à la *politeia* par l'intermédiaire d'une transformation éthique réfléchie.

2.5. *Homo homini lupus est* ou la méchanceté « naturelle » de l'homme

Car l'on peut dire des hommes généralement ceci : qu'ils sont ingrats, changeants, simulateurs et dissimulateurs, lâches devant les dangers, avides de profit. Tant que vous leur faites du bien, ils sont tout à vous, vous offrent [vous promettent] leur richesse, leurs biens, leur vie et leurs enfants [...] quand le besoin est éloigné. Mais, quand celui-ci s'approche de vous, ils se détournent. [*Le Prince*, XVII, trad. C. Bec, p. 152]

L'extrait ci-dessus a été choisi, car dans son extrême densité et limpidité l'on peut percevoir la notion que Machiavel et, à sa suite, la logique de la domination se font du « bien » et du « mal », notions intimement nouées à cette autre notion centrale pour sa réflexion qu'est la méchanceté. La méchanceté serait, selon le Florentin, constitutive de l'humanité. Il nous faut très exactement cerner

et bien comprendre ce complexe de notions, car nous verrons qu'il implique toute une suite de conséquences et d'implications que Machiavel en toute clairvoyance et avec une rigueur implacable, soit, en toute *logique*, a su tirer.

On peut voir en effet que la méchanceté dont parle Machiavel s'articule autour de la notion de « bien ». Lorsqu'on fait du « bien » aux hommes et que le « besoin » leur est éloigné, sur la foi de leur parole, ils sont prêts à offrir tout ce qu'ils possèdent, leur richesse, leurs *biens*, voire leur propre vie et celle de leurs enfants. Soit, à leurs yeux, aux yeux du prince et à ceux de Machiavel lui-même, tout ce qui compte le plus dans leur existence – leurs « biens ». Ces biens renvoient donc aux biens particuliers qu'ils possèdent, mais on va voir qu'ils vont prendre un sens plus fondamental. « Ces biens » équivaut à dire *le* « bien » – Aristote aurait dit : le « Souverain Bien », malgré qu'il avait pris rigoureusement soin d'écarter le type de biens particuliers dont Machiavel parle comme pouvant valoir comme Souverain Bien⁹⁸. Mais pour ce dernier, ces biens particuliers remplissent la place du Souverain Bien. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Machiavel pose leur conquête et leur préservation comme l'acte socle de toute activité politique. Ceci posé, le secrétaire fait le constat qu'en des moments paisibles et tranquilles, tous les hommes se montrent parés des meilleures intentions. Par celles-ci, selon toute vraisemblance, les hommes ne visent certainement pas à nuire. Mais dès lors que le « besoin » s'approche, c'est-à-dire que la crainte qu'on s'en prenne à leurs biens les étreint, ils changent d'intention et se détournent irréversiblement de l'homme à qui ils manifestaient les meilleures intentions avec tant de complaisance. Ou plutôt, ils retournent, et c'est là le point essentiel, à ce qu'ils étaient déjà réellement précédemment sous ces apparences plus clémentes et bienveillantes et donc à ce qu'ils sont et ont toujours été (ici, « ingrats, changeants, simulateurs et dissimulateurs, lâches devant les dangers, avides de profit »). Premier postulat donc : devant le besoin ou la « nécessité », l'homme se montre tel qu'il est⁹⁹. Conclusion : quelles que soient les apparences et quelle que soit la situation, paisible ou *a fortiori* ouvertement conflictuelle et par-là soumise à la « nécessité », l'homme sera toujours *ce qu'il est* profondément, à savoir replié sur ses seuls intérêts, et ce, aux dépens le plus souvent des intérêts d'autrui. Sauf dans le cas bien sûr où servir les intérêts d'autrui lui sera profitable. En effet, Machiavel répète à l'envi que « les hommes ne font jamais le bien sinon par nécessité¹⁰⁰ ». En d'autres termes et plus généralement, aucun type de relation humaine ou aucune politique, même ouvertement et volontairement tendue vers l'entente et la paix, ne pourra se défaire de ce qui, *en fait* aussi bien qu'*en droit*, la constitue en propre : la lutte d'intérêts. De même, aucun homme ne pourra se prévaloir d'une autre volonté que celle qui l'incline à faire exclusivement valoir ses intérêts personnels. D'où le postulat d'une méchanceté humaine constitutive et de l'irréductible solitude toute aussi constitutive de l'homme que nous avons précédemment évoquée.

Toutefois, il faut bien comprendre que ce dernier postulat n'est pas tant le résultat d'un constat que la conséquence implacable d'un principe et d'un raisonnement extrêmement serré que Machiavel tire dans toute sa rigueur. Ce dernier aurait pu établir le principe en dehors de toute observation sensible, par la seule force du raisonnement. Il est le point d'aboutissement d'une

⁹⁸ *Éth. Nic.*, I, 3.

⁹⁹ Même idée quelques pages avant : « Car un tel prince ne peut se fonder sur ce qu'il voit en temps de paix, lorsque les concitoyens ont besoin de l'État, car chacun s'empresse alors, chacun promet, et tous veulent mourir pour lui, lorsque la mort est lointaine ; mais, dans les temps contraires, quand l'État a besoin des citoyens, alors on en trouve peu. » *Le Prince*, IX, trad. C. Bec, *op. cit.*, p. 135.

¹⁰⁰ *Discours sur la première décade de Tite-live*, I, III, *ibid.*, p. 195.

logique. Pour éclairer cette logique dans son articulation intime, c'est-à-dire dans le déroulement des raisonnements qui la structurent, mais aussi pour mettre davantage en lumière le principe dont cette logique tire sa force, commençons par percevoir ce que recouvre dans le texte de Machiavel l'idée de méchanceté. On peut voir que cette idée s'articule simultanément à celle de ce qui peut être un bien pour l'homme. N'est déclaré méchant, en effet, que l'homme qui s'apprête à nuire à d'autres hommes. Or, nuire à quelqu'un n'est rien d'autre que lui faire du mal. Et qu'est-ce que faire du mal si ce n'est le contraire de faire du bien ? On a vu que chez Machiavel, faire du mal à quelqu'un, ce qui mérite le qualificatif de « méchant », n'est pas autre chose que de s'en prendre ou même de vouloir s'en prendre à ses biens, c'est-à-dire à ce qu'il possède. En soi, être dissimulateur, lâche, cupide, changeant, fourbe, etc., n'est pas un « mal ». Tout au contraire, cela peut-être un « bien » pour soi, pour autant qu'on parvienne à cacher aux autres que sous des apparences bienveillantes se tendent des intentions à leur endroit malveillantes. Postulat initial et intention politique obligent : tout homme est fondamentalement méchant, d'une part, et l'on ne peut désirer pour son propre bien que la conquête d'un domaine de biens sensibles pour laquelle il faut au préalable acquérir une puissance efficiente et effective, de l'autre. En d'autres termes, Machiavel ne se pose la question de savoir comment faire un bien pour l'autre que lorsque celui qui le fait pourra en tirer bénéfice, soit en termes de puissance, soit en tout autre terme, pourvu qu'en toutes occasions la puissance personnelle du « bienfaiteur » n'en soit pas diminuée et celle de ses rivaux que sont potentiellement tous les autres hommes augmentée. Cependant, de quelque manière qu'on envisage le problème, on en revient toujours à ce postulat qui est à la base de la reconfiguration de la notion de « bien » et de « mal » inaugurée par le moment machiavélien : c'est davantage le fait de porter atteinte aux *possessions d'autrui* – à ses biens économiques, matériels ou symboliques (les signes par lesquels une communauté le reconnaît) – qui est conçu comme étant la racine de tous les maux et le critère définitoire de la méchanceté. On comprend maintenant que l'idée de méchanceté renvoie immédiatement, certes au mal qu'on peut faire à autrui, mais ce mal est défini presque exclusivement comme une agression directe sur ce qu'il possède en termes de biens. Soit, sur son patrimoine. Cette agression est bien plus grave que n'importe quelle autre. Il faut d'ailleurs impérativement et au premier chef prévoir d'utiliser avec beaucoup de ménagement ce type d'agression :

S'il lui faut [au prince] cependant s'en prendre à la vie de quelqu'un, il faut le faire à condition qu'il y ait une justification convenable et une cause manifeste ; mais *surtout s'abstenir du bien d'autrui, car les hommes oublient plus vite la mort de leur père que la perte de leur patrimoine*¹⁰¹.

Chacun jugera à part soi de la valeur de la proposition. Nous verrons dans notre prochaine partie que ce type d'agression n'en sera pas pour autant proscrite de l'activité citoyenne. Bien au contraire, Machiavel posera l'idée selon laquelle la lutte entre les hommes devra être légiférée, c'est-à-dire encadrée par la loi. Enfin, si le mal se définit comme une atteinte aux biens d'autrui et le bien comme un accroissement et une préservation des siens, inévitablement, à moins de prévoir d'interrompre tout type de transactions entre les hommes, en chacune de celles-ci, un « bien » pour soi sera toujours un « mal » pour l'autre, un « bien » pour l'autre toujours un « mal » pour soi. On peut percevoir maintenant la logique implacable qui sous-tend la parole de type machiavélien. La voici posée en quatre temps.

¹⁰¹ *Le Prince*, XVII, *ibid.*, p. 152.

1) Le bien de l'homme, son « bonheur », se situe dans la conquête et la possession d'un *domaine* de biens matériels par les moyens, soit de la force (les armes), soit de biens économiques et symboliques (la manipulation des signes par lesquels on communique avec autrui), et, par ceux-ci, dans la constitution et la préservation d'un certain pouvoir nécessaire à cette conquête et à la conservation de ce qui a été conquis. Tout ce qui viendrait entraver ou corrompre cette conquête, cette possession et cette préservation ne peut être perçu que comme étant un « mal ». Et celui qui participerait à cette entrave ou à cette corruption, même sous la forme d'une simple tentative, est un « méchant » (un homme foncièrement nuisible) ;

2) Or, si le bonheur est déterminé par l'assouvissement de besoins et de plaisirs tournés vers la sensibilité de chaque individu (un ensemble de biens matériels à conquérir, à posséder et à administrer, certes, mais dont on suppose implicitement une jouissance sous la forme d'une consommation quelconque, soit une valeur d'usage, sinon à quoi serviraient-ils ?), en toute logique chaque individu aura tendance à privilégier la satisfaction de ses besoins et plaisirs propres plutôt que ceux des autres. Comment en effet assurer son existence et son bonheur si l'homme pense d'abord à satisfaire chez les autres ce qu'il considère comme le plus essentiel à sa propre existence, voire à sa simple survie ? Par conséquent, la possession et la préservation des biens nécessaires à l'existence sont, avant toute autre considération, exclusivement et radicalement tournées vers soi. C'est avant tout en vue de satisfaire à ses besoins primaires et secondaires personnels que l'homme s'active sans se soucier nécessairement des biens et du bonheur d'autrui ; ou s'il le fait, c'est par nécessité, comme le dit Machiavel, c'est-à-dire parce qu'il y trouve un intérêt, une satisfaction personnelle ;

3) Alors, *au sein d'une même communauté de biens* où ceux-ci y sont toujours en nombre nécessairement limité et dont le désir de possession dépend inéluctablement de ce que chacun possède effectivement et désire posséder, s'activer à l'acquisition et la préservation de biens qui répondent à ses besoins personnels ne peut se faire qu'aux dépens des biens d'autrui. Être bon pour soi (attirer à soi quelques biens), c'est être irrémédiablement mauvais pour l'autre (car ce qu'on possède, autrui ne pourra pas lui-même le posséder, et inversement). Ou comme le disait Montaigne à la suite de Machiavel : « Le profit de l'un est dommage de l'autre¹⁰² ».

4) Par conséquent, en posant l'acquisition et la préservation de biens sensibles comme l'unique voie d'accès au bonheur, l'homme ne peut être défini, quoi qu'il veuille et quoi qu'il fasse, que comme un être fondamentalement méchant. Car il ne pourra jamais vouloir rien d'autre que répondre à ce qu'il éprouve comme un besoin vital pour sa survie ou pour la réalisation de ses désirs. Et, ce faisant, il ne pourra jamais rien faire d'autre que de vouloir posséder et conquérir ce qui appartient, à l'intérieur d'un système d'échanges de biens et de services fermés, à d'autres hommes. La méchanceté profonde de l'homme et ses implications dans les relations humaines sous la forme d'une lutte potentielle de tous contre tous deviennent le socle de la parole de type machiavélien. Soit, le socle de la pensée politique moderne.

Nous citons à nouveau cet extrait :

[I]l faut que le fondateur d'un État et que le législateur supposent par avance que tous les hommes sont méchants, et qu'ils sont prêts à mettre en œuvre leur méchanceté toutes les fois qu'ils en ont l'occasion. Lorsque ce penchant demeure caché, cela provient d'une cause ignorée, que l'on ne discerne pas, parce que l'on n'a pas fait l'expérience du contraire. Le temps, père de toute vérité, le fait finalement découvrir¹⁰³.

¹⁰² Cf. *Essais*, I, XXII. Et à sa suite encore, en toute candeur, J. Bentham : « Celui qui jouit sans nuire à personne, ne devrait pas, ce semble, avoir d'ennemis : mais on dirait que sa jouissance appauvrit ceux qui ne la partagent pas. » BENTHAM Jérémie, *Traité de législation civile et pénale*, Paris, Bossange, Masson et Besson, 1802, p. 19.

¹⁰³ Cité plus haut, p. 170.

Ce postulat qui tend à déterminer prospectivement quelle sera la nature du comportement des hommes dans leurs relations rejailit immédiatement sur la constitution de l'éthos de chacun des particuliers. Il faudrait en effet être profondément naïf pour vouloir faire profession de bonté en tous les domaines et en toutes occasions alors qu'on sait que les hommes, quelles que soit leur apparente bienveillance, seront toujours contraints par une nécessité impérieuse à la fois anthropologique et pratique, soit, une nécessité d'existence, de vouloir notre propre « mal », c'est-à-dire de vouloir ce qu'on leur aura patiemment, virtuellement ou effectivement, jusque-là soustrait à la possibilité d'une possession, car on le possède soi-même. On perçoit ici combien le raisonnement qui soutient le discours de Machiavel est éloigné d'une observation impartiale et objective des faits dont on aurait su tirer la vérité concernant l'être de la *politeia* et les normes en vue de régler la conduite des agents qui y vivent. Car à bien y réfléchir, se tourner vers ce que l'homme a déjà réalisé pour savoir ce qu'il faudrait faire est une profonde impasse intellectuelle, car les faits seuls ne contiennent en eux ni les critères ni les moyens par lesquels on les sélectionne et on les choisit en tant que faits dignes d'être suivis. Ce choix est un prérequis et se formule en dehors de toute observation sensible, selon des procédures discursives de nature spéculative. Cette impasse intellectuelle, pour se donner force de vérité, doit donc se revêtir d'arguments d'autorités tels que le motif de la « vérité effective » ou celui de la « nécessité ». Il n'en reste pas moins que, comme le souligne P. Manent, « [c]e n'est pas la nécessité qui contraint Machiavel à vouloir la nécessité, c'est un choix intellectuel¹⁰⁴. » Mais ce qu'il faut surtout percevoir, c'est que si un argument d'autorité voile finalement un choix de nature épistémique – cela a été, donc cela est ; et si cela est, cela sera –, choix au demeurant très discutable, ce même choix voile à son tour un choix de nature éthique qui, quant à lui, demeure redoutablement efficace et est devenu pour nous incontestablement effectif : puisque la plupart des hommes, dans un passé proche ou lointain, se sont comportés méchamment¹⁰⁵, il ne fait aucun doute qu'ils continueront pour le présent et pour tout avenir à se comporter de la même manière ; et si en tant qu'agent politique on ne veut pas s'écrouler au milieu de cette foule d'hommes méchants que constitue toute communauté politique, il faudra qu'on soit à leur image, et encore davantage, si on le peut. « Aussi faut-il qu[e cet agent] ait un esprit disposé à tourner selon ce que les vents de la fortune et les variations des choses lui commandent ». Ce choix éthique renvoie à une détermination catégorique de ce que peut être pour l'homme le « bien » et le « mal » – la conquête, la préservation et l'administration d'un domaine de biens sensibles –, détermination qui est d'autant plus catégorique qu'elle se dispense de se justifier en tant que telle, mais aussi de donner les moyens à tous ceux qui en font un principe de conduite d'y réfléchir et de la percevoir comme une option d'existence parmi d'autres.

¹⁰⁴ Voici le passage qui précède : « Il reste une difficulté grave, peut-être décisive, mais que Machiavel ne pouvait prendre en compte car elle ne fait qu'un avec le plus central de sa visée. La voici : à partir du moment où ce qui était donné par la nature, ce dont la caractéristique essentielle, la raison d'être de l'effet salutaire était d'échapper au pouvoir et au vouloir de l'homme [les Anciens guerriers étant, pour Machiavel, « naturellement » mus par un appel de la nécessité, arc-boutés qu'ils étaient sur la peur de la mort], doit être *réactivé par l'homme même*, les conditions du rapport de l'homme à la nécessité naturelle ne sont-elles pas modifiées du tout au tout ? Admettons que les Anciens connussent les effets politiques salutaires de la nécessité et que les Modernes soient victimes de l'affaiblissement du pouvoir de la nécessité [ce qui justifierait la démarche de Machiavel qui d'une certaine manière prône un retour aux sources, c'est-à-dire « aux antiques et salutaires lois de la guerre »]. Mais cette transformation n'est-elle pas irréversible en un certain sens puisque l'effort humain pour réactiver la nécessité produirait de toute évidence autre chose que cette nécessité indépendante du vouloir humain, et pour cela même salutaire ? En d'autres termes, *vouloir* le pouvoir de la nécessité est tout autre chose que le *subir*. Ce n'est pas la nécessité qui contraint Machiavel à vouloir la nécessité, c'est un choix intellectuel. » MANENT Pierre, *Naissance...*, *op. cit.*, p. 46-47. C'est l'auteur qui souligne.

¹⁰⁵ En tenant compte ici de la reconfiguration de la morale opérée par Machiavel où la définition du mal et du bien, et donc de la méchanceté, ne regarde que l'état de préservation d'un domaine de biens sensibles (matériels, richesses, réputation, puissance). Il n'y a rien d'autre en dehors de cela au sein de cette logique.

II. 3. L'IMPASSE THÉORIQUE DE LA LOGIQUE DE LA DOMINATION : PREMIÈRE ÉTAPE

Autre exemple [de sophisme] : Les maux sont des biens ; car les choses qui doivent être sont des biens, et les maux doivent être. C'est que ce qui doit être a un double sens [...].

Aristote, *Réfutations sophistiques*¹⁰⁶

[N]ous imitons la nature, toujours variée dans sa marche : quiconque se règle sur un pareil modèle ne peut encourir de reproche¹⁰⁷.

Machiavel

3.1. Une naturalisation des modes d'accès à la connaissance et à la vérité

On pressent l'allure profondément a-politique de l'argument machiavélien selon lequel l'homme doit être, en principe, considéré comme une menace toujours potentielle et efficiente à l'égard de tout autre homme dans la dimension prospective du champ de vision que, *a priori*, la réflexion politique doit couvrir. En outre, cet argument s'appuie sur la ferme conviction qu'on est capable de disposer d'un savoir sur l'homme et sur l'état de ses relations, savoir qu'on suppose suffisamment ferme, certain et absolu pour le projeter sur l'avenir éthique et politique qui doit être réalisé par l'homme lui-même. Enfin, c'est une capacité tout aussi absolue de connaissance relativement à cette nécessité qu'on prétend ainsi implicitement posséder. Il y a là une profonde impasse théorique, éthique et politique. Car, pour se faire parfaitement cohérente, la logique discursive de type machiavélien devrait être en mesure non seulement d'apporter les preuves irréfutables relativement à cette connaissance absolue qu'elle pense détenir sur ces choses aussi complexes et problématiques que sont les relations entre les hommes, mais aussi de démontrer de manière tout aussi absolue l'infailibilité des moyens de connaissance qu'elle met en œuvre pour accéder à cette connaissance qui prétend à ce point à une certitude infailible. Or, jusqu'à preuve du contraire, l'homme ne peut prétendre ni à cette connaissance absolue ni à cette infailibilité et pas davantage à des moyens argumentatifs pour pouvoir les démontrer. D'autant plus que la logique discursive de type machiavélien a bien pris soin d'ôter de son discours toute prétention à la spéculation intellectuelle. Son argument premier et « fort » demeure un accès direct à la réalité et à la vérité des choses humaines. Cette logique, pour continuer de se donner une certaine force de vérité doit donc supposer ou laisser entendre que cet accès direct à la réalité est non seulement possible, mais qu'en outre le discours demeure capable de la relater aussi fidèlement qu'on y accède, d'un côté, et à la fois celer sa réelle incapacité à prouver de manière probante que cet accès soit possible, de l'autre. Il lui faut par conséquent recourir à un ensemble de procédures discursives qui ont pour fonction de détourner l'attention de l'interlocuteur des difficultés que ses prétentions épistémiques,

¹⁰⁶ *Réfutations sophistiques*, 165 b, 35, dans ARISTOTE, *Organon VI*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2007, p. 19-20.

¹⁰⁷ Lettre à Francesco Vettori de 1515. Cité dans NOURRISSON Jean-Félix, Machiavel, Paris, Didier et Cie Libraires-Éditeurs, 1875, p. VI.

éthiques et politiques soulèvent. Ces procédures discursives renvoient à ce que nous avons qualifié plus haut d'« abus de langage ».

Nous avons en effet ci-dessus relevé l'un des ressorts de cet abus de langage. Machiavel laisse supposer qu'on peut, d'une part, 1) dissocier nettement un devoir-être établi ex-nihilo et l'action que doit mener l'agent politique et, de l'autre, 2) ne tirer son savoir concernant cette action que de ce qu'on peut voir du comportement des hommes conduisant ainsi à une connaissance certaine autant sur ceux-ci que sur l'être de la *politeia*, et enfin 3) réinstaurer au terme de cette enquête rétrospective le devoir-être. En d'autres termes, le secrétaire prétend que le devoir-être ne pourra être déterminé qu'au bout d'une enquête objective sur les comportements de l'homme. L'abus de langage consiste à faire croire que la démarche est de part en part déterminée par l'objectivité la plus rigoureuse. Le secrétaire n'aurait observé la réalité humaine que de manière impartiale, neutre, objective – scientifique –, c'est-à-dire totalement dépourvue de toute intention politique de quelque nature qu'elle soit. Et c'est pour cette raison qu'il pense pouvoir s'appuyer sur rien moins que la « vérité » pour asseoir définitivement son raisonnement. Or, nous avons vu qu'il n'en est rien, puisque ce qu'il a décidé d'observer, c'est-à-dire de sélectionner dans l'océan incommensurable de cette fameuse « vérité effective », est préalablement déterminé par une intention politique bien particulière, à savoir le désir de conquête, de gloire et de richesse, bref, le désir de domination. Ce qui a pour conséquence qu'au sein de cette sélection préalable de faits qu'on juge dignes d'être observés et analysés, il ne fera valoir que cet ensemble d'actes et d'opérations qui se sont avérés les plus efficaces pour remplir les objectifs particuliers déterminés par cette intention politique particulière. Il y a donc non seulement de la part de Machiavel, comme nous l'indique P. Manent, un choix théorique et intellectuel porté en faveur de la « méchanceté » qui, selon ce choix, serait constitutive de notre humanité – c'est une « nécessité » politique –, mais aussi un choix éthique et politique qui innerve l'ensemble des opérations par lesquelles il prétend pourtant pouvoir accéder objectivement à la vérité toute pure de l'être de la *politeia*. La démarche engage par ailleurs à un dogmatisme radical et à une profonde impasse réflexive qu'il va falloir masquer, c'est-à-dire mystifier. Il faut tenter maintenant de la dévoiler dans son mouvement complet si nous souhaitons prendre quelque distance avec elle.

La mystification se fait en deux temps. Tout d'abord, comme nous l'avons déjà dit, il s'agit d'évacuer toute espèce de procédures ou d'opérations discursives qui seraient en mesure de dévoiler l'abus de langage qui est en train de se produire sous les yeux du lecteur et qui se prolonge comme une espèce de pétition de principe : tout ce que les Anciens ont « imaginé » concernant la chose politique n'est, comme le terme l'indique, que pure « imagination », c'est-à-dire sans aucun rapport avec la « réalité » et sa « vérité ». Cependant, cette évacuation ne peut se produire qu'après avoir leurré le lecteur vis-à-vis de cette « vérité ». Si en effet l'on accepte que la « vérité » de l'être politique et celle conséquemment de la nature de l'homme se nouent « nécessairement » autour du désir personnel de conquête et de puissance, il ne fait aucun doute que la pensée traditionnelle, au premier regard du moins, n'a produit que des chimères sorties tout droit de l'imagination. Mais, premièrement, c'est à condition d'avoir préalablement refoulé que le désir de conquête et de domination n'est finalement qu'une option parmi d'autres ; soit, c'est à condition de l'avoir, en tant que désir, « naturalisé ». Ce n'est qu'à partir de la naturalisation du désir de conquête, devenant ainsi un motif anthropologique et psychologique invariant, qu'on est en droit de considérer que la philosophie traditionnelle n'a produit que de pures constructions imaginaires. Machiavel décline

d'un trait toutes les réflexions philosophiques qui ont précédé la sienne uniquement parce qu'elles s'avèrent totalement inefficaces et inaptes à réaliser les objectifs éthiques qu'il a préalablement posés lui-même comme étant les plus naturels et impérieux à suivre. C'est donc à l'aune d'une efficacité d'action nouvelle et d'objectifs politiques nouveaux que Platon, Aristote, mais aussi tous ceux qui peuvent contribuer à une réflexion concernant la chose politique, sont jugés, et surtout jugés comme totalement inefficaces. Et enfin, deuxième condition pour qu'on puisse recevoir comme argument pertinent le fait que les Anciens n'ont produit que du vent – *flatus vocis* – c'est de supposer que les opérations par lesquelles ces derniers pensaient pouvoir établir la « vérité » concernant la chose politique devraient être, de toute nécessité, exactement les mêmes que celles que Machiavel utilise lui-même. Et c'est en cet endroit précis de la manœuvre que la mystification opérée par Machiavel, que ce soit d'ailleurs consciemment ou non, peu importe, se fait la plus décisive et à la fois la plus intense : *la naturalisation des modes d'accès à la connaissance et à la vérité*. C'est pourquoi nous leur consacrerons une attention toute particulière à la toute fin de ce deuxième chapitre¹⁰⁸. Contentons-nous pour l'instant d'indiquer que l'opération centrale sur laquelle s'arcboutent toutes les procédures d'établissement de la « vérité » chez Machiavel consiste en un simple geste de désignation. Il montre du doigt une « réalité » par l'entremise d'un certain discours et s'applique à faire en sorte qu'on oublie que c'est par un discours qu'il nous la montre, discours dont la manipulation implique un ensemble d'opérations particulières qui, comme le terme l'indique, sont loin d'être exclusives et universelles. Ainsi, le secrétaire place son interlocuteur comme s'il était mis directement en un contact quasi perspectif et perceptif avec la « réalité », telle une évidence première incompressible et préservée de tout jugement préalable. De ce dispositif, qui n'est qu'un dispositif imaginaire, découle, non pas la « vérité » de son discours, mais toute sa « force de vérité ». Or, l'opération consiste à projeter ce dispositif comme étant le seul à pouvoir investir tout discours concernant la chose politique et les comportements des hommes, en ce inclus les discours philosophiques de l'Antiquité. Ces derniers n'auraient eu donc pour fonction, selon cette projection, que de nous désigner ce qu'il pouvait en être effectivement de la *politeia*¹⁰⁹, accessible seulement par l'observation sensible. Et effectivement, pris de cette façon, ce type de discours peut véritablement passer pour chimérique, car il ne désigne *in fine* que des constitutions politiques idéales dont la sagesse et la bonté n'ont d'égal que celles des hommes qui ont en charge de les conduire et de les gouverner. C'est oublier un peu rapidement ou, peut-être, c'est les avoir un peu trop rapidement lus que de penser que les Anciens considéraient eux aussi les cités idéales qu'ils bâtitassent dans leur esprit, grâce justement à un pur exercice de l'esprit, comme absolument réalisables¹¹⁰. C'est, avec beaucoup de condescendance, les prendre pour des gens peu raisonnables, sinon pour de profonds imbéciles. Car, ce n'est précisément qu'à ce titre de pur *exercice de l'esprit* que ces constructions idéales avaient, aux yeux de qui les pratiquait, tout leur prix. En revanche,

¹⁰⁸ Cf. ci-dessous : « Une pensée d'origine comptable », p. 289.

¹⁰⁹ On retrouve exactement la même attitude réflexive chez R. Barthes jugeant que ce que nous indique la Bruyère, une société qui ne serait perçue que sous sa substance morale, n'est finalement que le produit d'une imagination individuelle, elle-même à son tour n'étant que le produit d'une imagination collective. Ce faisant la Bruyère aurait été aveugle sur la véritable force opératoire et la véritable transativité du discours qu'il mettait lui-même en place. Il pensait « naïvement » qu'on pouvait instruire les hommes par une « justification » en indiquant ce que l'homme devrait idéalement être.

¹¹⁰ Socrate : « À vrai dire, c'est dans l'État qui est le sien [au gardien-philosophe], qu'il l'exercera [son activité politique], et sérieusement ; non pourtant, sans doute, en sa propre patrie, à moins qu'il ne lui soit échu quelque divine bonne fortune ! – Je comprends ! dit-il [Glaucón]. Tu veux dire : dans l'État que notre présente analyse est en train de fonder, État qui a son existence en des paroles, vu qu'il n'y a, je pense, aucun lieu sur la terre où il se trouve ! – Pourtant, répliquai-je [Socrate], peut-être dans le Ciel un modèle se dresse-t-il devant celui qui souhaite le voir, et, tandis qu'il le voit, poser les fondements de sa propre existence ! Et il n'importe en rien qu'on trouve ou qu'on doive trouver quelque part cet État, car c'est sur les lois de celui-ci seulement, et non d'aucun autre, qu'il fondera son action. » *Rép.*, IX, 592 a – b, *op. cit.*, vol. 1, p. 1204.

c'est très exactement l'ensemble des procédures qui présidaient à cet exercice que Machiavel évacue pour leur substituer d'autres opérations qui deviendront désormais les seules légitimes pour établir toute « vérité » concernant la chose politique.

Nous avons trouvé ici l'un des lieux sans doute le plus essentiel de la véritable rupture avec la tradition philosophique de l'Antiquité, mais aussi son lieu le plus secret et, pour cette raison, le plus mystifié. Machiavel inaugure cette rupture pour configurer une nouvelle approche de la *politeia*, mais surtout l'éthos des agents qui sont censés la constituer par leurs délibérations et leurs actions. En d'autres termes, il l'inaugure pour configurer une toute nouvelle logique d'existence. Et cette rupture n'est pas une rupture « morale », dans l'idée explicite du moins que la logique de type machiavélien se fait de la rupture « morale » dont elle serait l'instigatrice, à savoir une dissociation des fins et des moyens. Les moyens d'actions choisis par Machiavel correspondent très exactement à la fin qu'il confère à l'action éthico-politique. Cette fin requiert un ensemble de moyens exclusifs et particuliers, moyens que Machiavel, en toute rigueur, se propose de relever exhaustivement et d'établir. Les moyens proposés par la philosophie traditionnelle ne sont absolument pas requis pour réaliser la fin éthique et politique que cette logique particulière d'existence poursuit. Il faut donc les écarter, les minimiser, les ridiculiser, les « liquider ». La rupture avec la philosophie traditionnelle, par conséquent se fait avant toute chose relativement à des procédures d'accès au discours qui structurent en même temps une logique et des techniques d'existence, soit la configuration et la détermination d'un certain éthos politique. Par la suite, toute méthode qui s'inscrira dans les sillons tracés par la logique discursive machiavélienne n'aura de cesse de faire valoir un ensemble de procédures et d'opérations supposées être de plain-pied les seules capables d'accéder à la « vérité » de l'être de l'homme et de la politique, d'une part, et conjointement, d'interdire qu'on puisse envisager l'existence d'autres procédures et opérations pouvant valoir pour l'établissement de cette même « vérité », procédés et opérations pressentis comme rigoureusement concurrents.

3.2. Ne pas faire « profession de bonté » en toute occasion

À ce stade, le deuxième mouvement de la mystification peut déployer toute sa force. Après avoir 1) déterminé l'objectif politique premier – le désir de conquête – comme une « nécessité » et une impérieuse « vérité », et 2) évacué toutes procédures possibles d'établissement de la « vérité » de l'être et de l'éthos politiques concurrentes, celles promues jusque-là par les Anciens, Machiavel peut proposer un sophisme de la plus belle espèce. Citons-le à nouveau, car il détient à lui-seul le postulat fondamental de toute la réflexion politique d'origine machiavélienne, postulat qui est loin d'avoir une portée uniquement politique. Il est directement éthique :

Car il y a si loin entre la manière dont on vit et la manière dont on devrait vivre, que celui qui laisse ce que l'on fait pour ce que l'on devrait faire, apprend plutôt à se perdre qu'à se préserver : *car un homme qui veut en tous les domaines faire profession de bonté, il faut qu'il s'écroule au milieu des gens qui ne sont pas bons*. Aussi est-il nécessaire à un prince, s'il veut se maintenir, d'apprendre à pouvoir ne pas être bon, et à en user et n'en pas user selon la nécessité.

Aristote a enseigné que l'un des procédés les plus courants pour produire un sophisme consiste à faire varier au sein d'un même raisonnement le sens de l'un des termes principaux sur lesquels ce dernier s'appuie pour avoir force de persuasion. Mais l'astuce consiste à n'en rien laisser paraître et faire croire à l'interlocuteur, lorsqu'on utilise le même terme ou des termes dérivés susceptibles de

désigner une même notion, que par ces termes on désigne effectivement la même notion. C'est très exactement ce que fait ici Machiavel.

Le « bien » ou le « mal », selon Machiavel, on l'a dit, se mesurent à la quantité de biens sensibles et de pouvoir qu'on peut soi-même espérer soutirer des autres hommes. La ruine, la chute, c'est le point perspectif de non-retour qui contraint tous les hommes au désir de domination. L'agent doit donc supposer tous les hommes prêts à le spolier toujours partiellement, sinon totalement. Un « bien » pour soi est immédiatement perçu comme un « mal » pour l'autre ; un « mal » pour l'autre comme un « bien » pour soi. Machiavel n'a absolument rien dans son dispositif logique pour faire valoir un principe de « bonté » universelle, fût-elle même idéalisée. Ces principes théoriques pris à la lettre, on ne peut même pas faire valoir un principe de bonté pour une relation entre deux personnes. En revanche, la « méchanceté » quant à elle peut prétendre à l'universalité. Tout homme dans ses rapports avec les autres hommes ne peut avoir que des intentions mauvaises, même sans le savoir et même indirectement, puisque ce qu'il vise pour espérer être heureux, c'est l'acquisition de richesses et de réputation au sein d'un champ de relations où la valeur de celles-ci est, non pas même limitée, mais différentielle. C'est-à-dire que la valeur d'un homme en puissance et en biens (économiques, matériels et symboliques) se mesure en tenant compte de toutes les autres valeurs dont dispose chacun des autres hommes disponibles dans le champ clos de leurs relations et de leurs transactions. Il faut donc nécessairement qu'il y ait entre chaque homme un rapport de différenciation. Ce que l'un possède, l'autre ne le possède pas, et c'est en fonction du rapport entre cette possession et cette non-possession que le surgissement d'une valeur est possible. Et la valeur de l'un résultera toujours de ce qu'il possède en plus ou en moins par rapport à l'autre, soit de ce qu'il ne peut absolument pas partager, à moins d'espérer un bénéfice ultérieur plus grand. Se pose donc à l'agent la question de savoir comment faire pour posséder davantage, ce qui équivaut à se demander comment déposséder l'autre au moindre coût pour soi et au plus grand coût pour les autres ? Une guerre armée perpétuelle et effective de tous contre tous serait en effet ruineuse et fort dispendieuse. En outre une puissance ne peut s'acquérir que si l'on crée des alliances, si l'on signe des pactes et si l'on se fait des promesses de fidélité de part et d'autre pour d'éventuelles difficultés futures. L'on ne peut en outre se résoudre à constituer une puissance en dehors de la communauté des hommes pour la seule raison que la qualité de cette puissance dépend d'un rapport constitué avec d'autres puissances, soit en termes de rapports de force, soit en termes d'alliances. Soit, encore une fois, un rapport différentiel. Une puissance sans d'autres puissances auxquelles elle puisse se mesurer par la force, par l'intégration ou par la soumission, selon Machiavel, cela n'existe pas. Cependant, le secrétaire ne baisse pas les bras. Il veut être cohérent et suivre les conséquences de ses postulats jusqu'au bout. La solution qu'il trouve est déjà bien connue, du moins dans l'expérience de la guerre : la ruse et la dissimulation. Il faut faire croire aux hommes avec qui l'agent s'allie et effectue des transactions, ceux que Machiavel dans le *Prince* appelle les « sujets » et les « amis », qu'il en résultera pour eux le plus grand bien, à savoir un accroissement de leurs possessions ou du moins aucune perspective de dépossession. Et là, tout dépend avec qui il traite. Si les hommes en question sont aussi rusés et calculateurs qu'il l'est lui-même, il lui faudra redoubler de prudence et de calculs, et se lancer dans un déchiffrement perpétuel des signes qu'ils produisent dans leurs échanges. Ou bien alors il lui faudra tout simplement les anéantir par quelque moyen

que ce soit¹¹¹. Au-delà de ce qu'ils lui montrent, il faut déceler, non pas leurs véritables intentions, on les connaît, mais leurs projets et leurs calculs de manière précise. Mais fort heureusement, ces hommes-là sont très rares, car de manière générale les hommes, même ceux dont les comportements nous paraissent les plus audacieux, voire les plus impudiques et les plus abjects, font rarement preuve de constance dans le mal. Ils ne savent pas, comme l'indique Machiavel dans ses *Discours*, être « honorablement mauvais¹¹² ». Sans compter le plus grand nombre sur la crédulité desquels on peut sans hésitation miser. Finalement, tout le fond de l'enseignement éthique de Machiavel consiste à proposer à l'agent de veiller à évaluer tout le bénéfice qu'il pourra tirer de la monstration ou non d'une des qualités qui caractérisent aux yeux de ces hommes, pour la plupart profondément naïfs, le fait d'être « bon » – mais pour cela il faut donc supposer qu'il y ait des hommes qui resteront suffisamment crédules pour croire que l'homme puisse être « bon ». Le prince pour réussir en certaines occasions devra changer sa qualité naturelle de lion ou de loup en celle du renard, sous le masque de la bienveillance. Car, nous dit Machiavel, « celui qui a le mieux su user du renard a mieux réussi. Mais il est nécessaire de savoir bien farder cette nature et d'être grand simulateur et dissimulateur : les hommes sont si simples et obéissent si bien aux nécessités présentes, que celui qui trompe trouvera toujours quelqu'un qui se laissera tromper¹¹³. »

Pour un prince, donc, *il n'est pas nécessaire d'avoir en fait toutes les qualités susdites* [ces qualités vont être énoncées ci-dessous dans la suite de ce passage], mais il est tout à fait nécessaire de paraître les avoir. J'oserais même dire ceci : si on les a et qu'on les observe toujours, elles sont néfastes ; si on paraît les avoir, elles sont utiles ; comme de paraître *miséricordieux, fidèle à sa parole, humain, bonnête, religieux, et de l'être* ; mais avoir l'esprit tout prêt, s'il ne faut pas l'être, à pouvoir et à savoir changer du tout au tout. Il faut comprendre qu'un prince, et surtout un nouveau prince, ne peut observer toutes les choses pour lesquelles les hommes sont jugés bons, étant souvent contraint, pour maintenir son pouvoir, d'agir contre sa parole, contre la charité, contre l'humanité, contre sa religion. Aussi faut-il qu'il ait un esprit disposé à tourner selon ce que les vents de la fortune et les variations des choses lui commandent, et, comme je l'ai dit plus haut, ne pas s'écarter du bien, s'il le peut, mais savoir entrer dans le mal, y étant contraint. (*Ibid.*, p. 149)

Nous touchons presque aux ressorts intimes du sophisme sur lequel Machiavel ne cesse de surfer pour donner une force persuasive à son discours. Reprenons-en rapidement l'articulation. Postulat anthropologique fondamental : la méchanceté constitutive et incurable de l'homme. En conséquence de quoi, l'homme ne peut avoir les qualités de la bonté ni les observer entièrement (du fait de sa condition¹¹⁴). Cependant, il lui est nécessaire, s'il veut acquérir de la puissance ou maintenir sa position, non pas de posséder ces qualités (question que Machiavel ne se pose pas) ni de les observer entièrement, mais de les *manifester* à qui voudra bien les croire comme les qualités qu'elles ne sont pas. Ce que Machiavel appelle « faire profession de bonté ». Par conséquent, être méchant et faire semblant d'être bon, en faire profession, c'est une seule et même chose, ou plutôt la deuxième est la conséquence de la première. Mais Machiavel remarque qu'il y a des moments où manifester des signes de bonté n'est pas « rentable ». Cela peut nuire à celui qui agit de cette

¹¹¹ « [L]es hommes doivent être ou entourés d'amabilité ou détruits ; car ils se vengent des offenses légères, des graves, ils ne le peuvent pas : de sorte que par l'offense qu'on leur fait, ils ne soient plus en condition de pouvoir se venger [*in modo che la non tema la vendetta*]. » *Le Prince*, III, *ibid.*, p. 114, traduction modifiée.

¹¹² I, XXVII, *ibid.*, p. 239.

¹¹³ *Le Prince*, XVIII, *ibid.*, p. 154. Il faut donc accepter que la logique discursive de type machiavélien considère qu'il y aura toujours une part importante de l'humanité qu'il faudra continuellement exploiter et mystifier et ainsi transformer en esclaves consentants pour que l'autre puisse vivre « bien » ou plutôt avec plus de « biens ».

¹¹⁴ « [J]e sais que chacun avouera que ce serait une chose très louable de trouver chez un prince, de toutes les qualités susdites, celles qui sont jugées bonnes. Mais *parce qu'on ne peut ni les avoir ni les observer entièrement, du fait de la condition humaine qui ne le permet pas*, il est nécessaire pour le prince d'être assez sage pour pouvoir fuir le mauvais renom des vices qui lui ôteraient le pouvoir, et pour se garder de ceux qui ne le lui ôteraient pas, si possible ; ne le pouvant pas, il peut s'y laisser aller avec moins de crainte. » *Le Prince*, XV, *ibid.*, p. 149. Nous soulignons.

manière. En cet endroit, on peut bien percevoir toute l'opposition entre ce qu'il perçoit de la philosophie morale des Anciens et la configuration de sa nouvelle morale qui déplace le curseur du « bien » et du « mal » sur la puissance et sur la possession de biens. Les deux seules dispositions par ailleurs réellement envisagées par Machiavel sont la libéralité et la miséricorde, c'est-à-dire, d'un côté, la générosité en ce qui se rapporte aux dons de biens sensibles et de richesses et, de l'autre, la clémence lors de la possibilité d'une agression physique dont dispose un pouvoir, agression pouvant porter atteinte elle aussi sur le corps et les biens des personnes. Le regard est ici encore rigoureusement focalisé sur la possession de biens sensibles. Ainsi, le secrétaire opérera ici encore une réduction drastique du projet philosophique traditionnel en ne lui prélevant que des vertus ou plutôt des signes de vertus qui se rapportent aux seuls objectifs éthiques et politiques qu'il a préalablement posés. Mais surtout, on peut percevoir qu'il laisse sur tout le long de son discours planer une profonde ambiguïté concernant la définition qu'il se fait lui-même du « bien » et du « mal », se fondant tantôt sur les critères de sa nouvelle morale et tantôt sur ceux de la morale traditionnelle, ou plutôt sur les *debors* de celle-ci, sur son extériorité qui contient encore apparemment une grande force persuasive pour convaincre les autres hommes qu'on peut leur vouloir du bien. La morale de Machiavel, n'ayant aucune valeur universelle, ni même politique, ne peut absolument pas se faire valoir comme telle dans toute sa nudité. Il faut qu'elle se revête d'une parure honorable, ancestrale, infiniment plus persuasive qu'une logique qui ne vise, pour l'agent, qu'à l'établissement de sa propre personne, et ce indifféremment à celui des autres hommes, quand ce n'est pour fomenter la ruine de ces derniers, si cela apparaît comme « nécessaire ».

C'est la raison pour laquelle, après avoir congédié le discours philosophique antique, non sans l'avoir caricaturalement réduit à un simple exercice de la fébrile imagination humaine et dépiauté de ses opérations les plus fondamentales, après aussi l'avoir dévitalisé de son efficace, *dans le même mouvement*, Machiavel en récupère la dépouille, à savoir le vêtement de vertu dont les anciens philosophes témoignaient, pour donner à sa logique d'existence une force de persuasion politique effective. Mais désormais, ces vertus honorables des vieux âges, Machiavel n'en conserve que les signes extérieurs. C'est-à-dire qu'elles seront privées elles aussi de toutes les opérations qui étaient censées les constituer, non pas en tant que signes, mais en tant que dispositions d'action. Cependant, en proposant cette nouvelle manière de vivre, et avec soi, et avec ses semblables, comme les gestes qui doivent dorénavant constituer l'être de la *politeia*, en toute « logique », le « père de la science politique » doit lui-même « user du renard », c'est-à-dire jouer sur les termes qu'il utilise lorsqu'il parle de « bien » et de « mal ». Il ne peut véritablement prétendre que la nouvelle morale qu'il propose en est une, c'est-à-dire une morale qui devrait être *a priori* adaptée à un projet politique qui tienne compte d'une répartition des biens, des honneurs et des richesses en dehors d'une lutte entre les hommes. Il ne le peut puisque les objectifs qu'il pose au fondement du politique dont il souhaite avec beaucoup de rigueur tirer toutes les conséquences et les implications conduisent au principe d'une *stasis* généralisée à l'échelle de tout rapport humain, alors que le principe le plus fondamental de la politique, aussi loin qu'on remonte dans le temps, est précisément la cessation de toute lutte interne qui est cause de ruine¹¹⁵. Sa perspective n'est pas, comme on le dit, *amoral*, mais rigoureusement *apolitique*.

¹¹⁵ THUCIDYDE, *La guerre du Péloponnèse*, I, II, *op. cit.*, p. 173-174 : « Grâce aux qualités du sol, les moyens de certains se développaient, entraînant des rivalités intérieures, causes de ruine ; en même temps, ils étaient en butte aux menées étrangères. En tout cas, l'Attique, aussi loin que l'on remonte, dut à son aridité d'ignorer les rivalités internes, et ses habitants restaient toujours les mêmes », à savoir qu'ils ne durent pas subir d'incessantes migrations. Ces trois facteurs mêlés ensemble, menées étrangères,

Revenons donc sur la manière dont Machiavel parvient à voiler les ressorts intimes de la nouvelle norme comportementale qu'il propose à l'homme en lui promettant par elle de devenir heureux. Toute la manœuvre consiste, comme on l'a dit, à laisser planer une ambiguïté concernant la véritable détermination du « bien » et du « mal ». Cette ambiguïté prend sa source dans la récupération que Machiavel fait des signes des vertus antiques. Ainsi, lorsqu'il parle de « bien » et de « mal », il prend soin de ne jamais les définir explicitement. Tant et si bien qu'on peut, si l'on n'y prête attention, éprouver un certain vertige. On en demeure ébloui, voire ébaubi, sinon ébahi, en tous les cas profondément leurré. Ainsi, lorsqu'il dit : « car un homme qui veut en tous les domaines faire profession de bonté, il faut qu'il s'écroule au milieu des gens qui ne sont pas bons », la bonté à laquelle il se réfère lorsqu'il utilise l'expression « faire profession de bonté [*fare... professione di buono*] », et celle qu'il utilise lorsqu'il parle de ces hommes qui « ne sont pas bons [*non sono buoni*] » n'ont absolument pas la même signification. La première renvoie à celle des Anciens, « bonté » réduite à ces deux qualités que sont la libéralité et la miséricorde, mais surtout réduite à l'état de simples signes. C'est pourquoi il utilise l'expression « faire profession de bonté », c'est-à-dire l'acte de manifester qu'on fait preuve de bonté, de libéralité, de clémence, etc. La deuxième signification en revanche renvoie aux notions qu'il se fait lui-même du « bien » et du « mal », et qui s'évaluent concrètement à proportion des possessions et de la position de force qu'on occupe soi-même, conquises ou perdues, dans les transactions qu'on réalise avec les autres hommes. Cependant, dès lors qu'on suit le projet éthico-politique conçu par Machiavel, c'est cette dernière signification qui l'emporte, puisque la « bonté » des Anciens ou des chrétiens n'est censée être qu'une parure et utilisée en vue de satisfaire aux objectifs de sa nouvelle morale.

Au détour du sophisme ici déplié, le secrétaire laisse complètement de côté la question de savoir ce que pouvait signifier, présupposer et techniquement impliquer la « bonté » dans la philosophie qui a précédé sa réflexion, philosophie qu'il a réduite, selon les critères de sa nouvelle morale, à de simples signes extérieurs. L'ayant d'abord dévitalisée de son efficace épistémique, il la dépiaute maintenant de son efficace éthique et politique, sans même supposer que dans les deux cas ce sont des opérations identiques dont il se débarrasse. En effet, nous verrons dans notre prochain chapitre consacré à la philosophie antique, que c'est sur la base des mêmes opérations que le disciple peut se constituer en tant que sujet de connaissance et se constituer en tant qu'agent politique. Toujours est-il que Machiavel, ici encore, dépouille la philosophie de sa parure afin de s'en servir pour voiler l'aspect profondément a-politique de sa morale, mais il en délaisse le corps, c'est-à-dire les os, la chair, les muscles et les nerfs. Bref, tout ce qui pouvait en faire une logique d'action efficace. Nous avons situé ici, aux côtés de la naturalisation des opérations censées établir la « vérité » de l'être du politique à la faveur de la liquidation des opérations promues par les Anciens, mais estimées ou pressenties comme concurrentes, le deuxième temps de la mystification dont procède la logique du discours de type machiavélien. Mystification sans laquelle cette logique particulière ne peut véritablement atteindre à la force de persuasion subjective nécessaire à son efficace éthique et politique. Les agents qui y adhèrent, d'une manière ou d'une autre, doivent continuellement croire qu'ils vivront heureux tout en sachant qu'ils devront lutter, d'une manière ou d'une autre, contre

migrations limitées et ignorance de rivalités internes ont été causes du développement sans précédent de l'Attique et du « plein épanouissement de toute le[s] forces » de ces deux groupes que constituaient les Péloponnésiens et les Athéniens. Cf. aussi les considérations d'Aristote sur la nature politique de l'homme dans *La politique* : « l'homme est par nature un animal politique. Et celui qui est sans cité, naturellement et non par suite des circonstances, est ou un être dégradé ou au-dessus de l'humanité. Il est comparable à l'homme traité ignominieusement par Homère de : *Sans famille, sans loi, sans foyer*, car, en même temps que naturellement apatride, il est aussi **un brandon de discorde** ». I, 2, 1253 a, 2-18, *op. cit.*, p. 28-29. Nous soulignons en gras.

leurs semblables. Ils doivent par conséquent incorporer au sein de leurs réflexions les plus intimes et les plus quotidiennes que la lutte entre les hommes est un invariant politique universel et il est défendu à quiconque d'émettre l'hypothèse selon laquelle il ne s'agit là, en fait, que d'une option politique parmi bien d'autres. Une option qui, comme le terme l'indique, n'est qu'un moyen d'action possible utilisé en vue de réaliser des objectifs précis, déterminées et dont on espère tirer une satisfaction d'existence. Ce qui veut dire qu'il peut y en avoir d'autres et que parmi les diverses options comportementales que l'homme peut utiliser pour se conduire et satisfaire aux motifs politiques les plus fondamentaux que sont le bonheur de tous et de chacun, il y a la possibilité d'une évaluation, d'une délibération et d'un choix à faire. C'est la perspective de ce choix que le discours de type machiavélien tend à complètement effacer de la conscience des agents. Ces derniers doivent être absolument convaincus que leur mode de vie n'est pas choisi. Il est une « nécessité » impérieuse qui préside à la conduite de leur existence et sur laquelle ils ne peuvent avoir aucune prise. Il ne sert donc plus à rien d'y réfléchir. Les outils par lesquels on pourra même y réfléchir ne leur seront plus non plus d'aucune utilité. Ils peuvent donc s'en dispenser, sans retenue.

3.3. Être bon sans le paraître : une possibilité d'être écartée

Ceci posé, dans les rapports que les hommes entretiennent entre eux, selon ce type de logique, on n'envisage que les seules possibilités comportementales qui seront susceptibles d'atteindre l'objectif initial fixé – la conquête :

- 1) Être méchant et faire profession de bonté (le renard) ;
- 2) Être méchant ? ne pas faire profession de bonté, et laisser ainsi libre cours à sa force, voire à son impétuosité (le lion ou le loup).

Ce sont là les deux seules possibilités que Machiavel suggère à son destinataire, proposant d'user de l'une ou de l'autre, alternativement selon que la situation le requiert. Toutefois, admettons que le raisonnement s'ouvre à la possibilité qu'un homme puisse être bon et ne soit pas contraint à cette méchanceté congénitale que Machiavel veut voir en chaque homme. En conséquence de quoi doivent succéder les deux possibilités suivantes :

- 3) Être bon et faire profession de bonté ;
- 4) Être bon sans faire profession de bonté.

La première possibilité, bien que la question soit complexe, ne doit pas pour autant être retenue. Elle supposerait que le fait d'être bon ne serait pas suffisant en soi et qu'il faille lui ajouter celui d'en faire la profession, c'est-à-dire de le montrer. Cette possibilité, Socrate et la philosophie antique après lui en avaient déjà montré l'incohérence. Faire le bien se suffit à lui-même. À quoi rimerait de vouloir en faire une profession, c'est-à-dire de recouvrir l'acte d'une marque supplémentaire qui aurait pour fonction d'indiquer aux autres qu'on fait le bien en le faisant ? Cela n'aurait aucune espèce de valeur ajoutée. De même pour la Bruyère :

Les meilleures actions s'altèrent et s'affaiblissent par la manière dont on les fait, et laissent même douter des intentions ; celui qui protège ou qui loue la vertu pour la vertu, qui corrige ou qui blâme le vice à cause du vice, agit

simplement, naturellement, sans aucun tour, sans nulle singularité, sans faste, sans affectation ; il n'use point de réponses graves et sentencieuses, encore moins de traits piquants et satiriques : ce n'est jamais une scène qu'il joue pour le public, c'est un bon exemple qu'il donne, et un devoir dont il s'acquitte ; il ne fournit rien aux visites des femmes, ni au cabinet, ni aux nouvellistes ; il ne donne point à un homme agréable la matière d'un joli conte : le bien qu'il vient de faire est un peu moins su, à la vérité, mais il a fait ce bien, que voudrait-il davantage¹¹⁶ ?

Le « bien » ne peut s'accomplir qu'à condition que l'agent ne se soucie pas d'en redoubler l'acte d'un signe supplémentaire. Si l'agent souhaite en sus montrer qu'il fait le bien au moment où il le fait, il prouvera par-là que son intention ne se limite pas au seul bien qu'il est en train de faire, mais se tend vers d'autres objectifs à la réalisation desquels, non pas même le bien qu'il fait, mais le signe qu'il le fait, sera utile. Le bien réalisé n'est alors qu'un prétexte et non pas un bien. Cela dit, ne pas faire profession de bonté même au moment où l'on fait le bien ne veut pas dire qu'il ne faille pas rendre la bonté aimable.

Un homme de talent et de réputation, s'il est chagrin et austère, il effarouche les jeunes gens, les fait penser mal de la vertu, et la leur rend suspecte d'une trop grande réforme et d'une pratique trop ennuyeuse ; s'il est au contraire d'un bon commerce, il leur est une leçon utile, il leur apprend qu'on peut vivre gaiement et laborieusement, avoir des vues sérieuses sans renoncer aux plaisirs honnêtes ; il leur devient un exemple qu'on peut suivre¹¹⁷.

On peut aisément concevoir que s'efforcer à rendre aimable la « vertu » ce n'est pas exactement la même chose que faire profession de bonté. À moins de considérer qu'il n'y a aucune espèce de différence entre un Socrate et un Tartuffe ou un Onuphre [XII, 24 (VI)]. C'est pourtant à cette indistinction que conduit la logique discursive de type machiavélien. Et ceux qui l'ont suivie n'ont pas manqué de prétendre que Socrate était un pervers qui s'ignorait¹¹⁸. Toujours est-il que la quatrième possibilité, à savoir celle selon laquelle il est possible d'être bon sans nécessairement faire profession de bonté, n'est absolument pas envisagée par Machiavel¹¹⁹. Et pour cause, cela ruinerait d'un coup net toute sa théorie comportementale, celle à laquelle l'homme serait soumis comme à une irrépressible « nécessité ». Cela ruinerait surtout la vision politique qu'il propose et qui se fonde sur la conquête, car cela la montrerait telle qu'elle est véritablement, à savoir *un projet politique* dont la source est une délibération et un choix en faveur d'activités particulières et d'objectifs précis à réaliser. Ce sont d'ailleurs ces objectifs qu'on vise à atteindre par ses actions qui font toute la différence entre un Socrate et un Onuphre. Tandis que ce dernier vise la conquête et la possession d'un domaine de biens sensibles à faire valoir aux dépens des autres membres de la communauté, tout en faisant cependant très ostensiblement profession de bonté, le premier souhaite rendre ses interlocuteurs meilleurs, à la faveur de discours savamment composés, en les invitant à prendre

¹¹⁶ LB, IX, 46 (VI).

¹¹⁷ XII, 30 (VI). Cf. aussi V, 31 (IV), XI, 8 (IV) et XI, 9 (IV), dernière réflexion où se voit renversée la proposition de Machiavel. Ce sont les âmes malignes qui font en toutes occasions « profession de bonté » : « [L']on n'exige pas des âmes malignes qu'elles aient de la douceur et de la souplesse ; elle ne leur manque jamais, et elle leur sert de piège pour surprendre les simples, et pour faire valoir leurs artifices ». Ce n'est donc pas son extérieur qu'il faut d'abord songer à modifier, mais son intériorité, ses humeurs, source unique et essentielle de l'incivilité.

¹¹⁸ On se rappelle les grandes envolées lyriques de Nietzsche à l'encontre du philosophe athénien. Socrate, parce qu'il est laid, parce qu'il est décadent, parce qu'il est faible, hait la vie. Telle « une petite odeur de charogne enthousiaste » (NIETZSCHE, *Le crépuscule des idoles*, Paris, Flammarion, 1985, p. 81), la sagesse de l'Athénien n'était là que pour voiler « plein de cachettes, d'arrière-pensées, de souterrains » (p. 83). Elle masque une profonde « férocité » qui vise surtout à dégrader « l'intelligence de son antagoniste » (p. 85). Finalement, derrière ses dehors de moraliste et de sage, Socrate était un profond malade de la vie qui utilisait la dialectique comme arme pour se venger des hommes plus heureux que lui. Et ainsi, « [l]e cas Socrate fut un malentendu ; toute la morale de perfectionnement, y compris la morale chrétienne, fut un malentendu... La plus vive lumière, la raison à tout prix, la vie claire, froide, prudente, consciente, dépourvue d'instincts, en lutte contre les instincts ne fut elle-même qu'une maladie, une nouvelle maladie – et nullement un retour à la « vertu », à la santé, au bonheur... Être forcé de lutter contre les instincts – c'est là la formule de la décadence : tant que la vie est ascendante, bonheur et instinct sont identiques. » (p. 87).

¹¹⁹ Cf. *infra*, p. 323, n. 400.

soin d'eux-mêmes, à savoir des dispositions par lesquelles ils peuvent réfléchir et se conduire dans l'existence, *mais soin subordonnant tout souci porté à l'égard de la possession de biens sensibles*¹²⁰.

3.4. Impasse théorique

Nous avons situé ici l'impasse théorique à laquelle engage la logique discursive machiavélienne, impasse que les divers abus de langage et le sophisme que nous avons dévoilés auraient pour fonction de masquer. Car en effet comment justifier théoriquement la profonde ambivalence dont témoignent les définitions implicites du « bien » et du « mal » ? Comment justifier théoriquement que le bien est un mal et que le mal est un bien, sinon en admettant encore une fois *théoriquement* l'inadmissible que tout le bien que l'homme pourra s'octroyer ne pourra se mesurer qu'à la proportion de tout le mal qu'il pourra faire, et cela de manière dissimulée, à tous les autres hommes ? Comment aussi justifier l'identité programmée entre un état de solitude le plus complet et le bonheur de l'homme ? Et surtout comment le justifier après avoir déclaré que le désir de gloire était inscrit, aux côtés du désir de conquête et de possession de richesses, en lettre de feu dans les tréfonds la nature humaine ? Car, en conseillant à ses lecteurs de falsifier en permanence les signes par lesquels ils entrent en relation avec leurs partenaires, c'est très précisément ce que propose Machiavel, à savoir de sacrifier ce désir de gloire, entendu comme une reconnaissance de la part des autres hommes, par un sacrifice de toute réalisation possible de cette reconnaissance. En effet, en poussant la logique du raisonnement jusqu'au bout, tous les signes par lesquels l'agent politique pourra entrer en contact avec les autres hommes devront par lui être utilisés, non pas comme une occasion de leur laisser supposer qu'il y a lieu qu'on le reconnaisse pour ce qu'il vaut réellement, mais comme toujours un moyen de dissimulation de sa valeur réelle ou un moyen de simulation d'une valeur usurpée, ou alors comme un moyen de se montrer ce qu'il vaut réellement, c'est-à-dire un homme avide de pouvoir et de conquête. Mais comment savoir dès lors si même cela, cet agent l'est réellement, dès lors qu'on a posé *en principe* que l'espace symbolique autour duquel se rassemblent les hommes appartenant à une même communauté était un lieu irréductible de mensonges et de trahisons « nécessaires » ? Certains, pour espérer se voir reconnus par leurs pairs n'iraient-ils pas jusqu'à feindre d'être des conquérants avides de pouvoir et de richesses, alors qu'ils se seraient bien passé de même l'imaginer ?

À terme, c'est toute la crédibilité du discours de type machiavélien qui se trouve mise en péril. La gloire faisait partie du bonheur que Machiavel avait promis au terme du difficile périple qu'il conseille de suivre et son désir, inscrit aux tréfonds les plus enfouis de la nature humaine. Il y a là une profonde impasse théorique, une de plus. La logique de type machiavélien propose des moyens d'action qui ne sont pas à même de remplir les objectifs mêmes qu'elle fixe. Présentée plus sommairement, l'impasse provient du fait que ce dont l'agent espère la possession (ici la reconnaissance des autres hommes à la faveur des signes que l'agent utilise lors de ses échanges avec ceux-ci), cela doit servir préalablement comme instrument de lutte (on lui conseille d'utiliser ces signes comme moyens de domination et de spoliation, de manière dissimulée). Or, on ne peut pas espérer jouir de ce qu'on sacrifie comme instrument dans la lutte, et ce, impasse théorique supplémentaire, dans l'espoir d'en acquérir davantage. Ainsi, selon la logique de Machiavel,

¹²⁰ *Apologie de Socrate*, 29 d – 30 a, cité *infra*, p. 499-500.

l'homme serait cet être qui s'acharnerait à conquérir une chose – la réputation, la gloire –, mais en se servant de cette chose, c'est-à-dire en la sacrifiant pour l'acquérir. Nous sommes ici au centre de l'impasse théorique la plus lourde relativement à la logique discursive de type machiavélien. On va voir qu'avec les analyses de G. Bataille et de J. Baudrillard, elle entraînera avec elle l'espoir même de se rabattre sur la possession de biens matériels pour espérer devenir heureux.

Cependant, avant d'entrer dans le discours de la réflexion sociologique qui nous est plus contemporaine, discours qui aura à cœur de relever le défi que lancent les difficultés théoriques auxquelles conduit la logique d'origine machiavélienne, il nous faut montrer maintenant que cette impasse n'en a pas moins conduit la logique de la domination à se doter d'une redoutable « efficacité » d'action. Or, pour comprendre les ressorts de cette efficacité, il nous faut éclairer maintenant les fins politiques et économiques que sert cette logique. Celle-ci est devenue la pièce centrale de l'énorme dispositif de production dans lequel l'Occident s'est engouffré progressivement depuis près de cinq cents ans, en ce qu'elle tend à configurer l'éthos de tout homme qui se trouve aspiré dans ses rouages¹²¹, et qui très certainement est en train de rendre son dernier souffle – non sans être probablement, si l'on suit G. Bataille lui-même, à l'initiative prochaine d'un immense feu d'artifice.

¹²¹ Ce ton prophétique n'est pas le nôtre. Il semble être devenu monnaie courante au sein du discours sociologique lui-même, c'est-à-dire l'un des grands topos du discours produit par la logique de la domination. Cf. *infra* les notes 169-172, p. 209-210.

II. 4. LA FIN POLITIQUE INTERMÉDIAIRE DE LA LOGIQUE DE LA DOMINATION

4.1. In nucleo

Dire que l'homme est voué, de par sa nature la plus fondamentale et la plus inexpugnable, à un désir de conquête, de gloire et de richesse, est une chose. Mais dire que la lutte entre les hommes, ne serait-ce qu'à un niveau économique et symbolique, est l'une, sinon la pièce éthique maîtresse de la logique économique-politique que l'Occident a décidé de suivre depuis maintenant près de cinq cents ans, logique dont le maître-mot est la *production*, est une autre chose. Dit de cette façon, on peine à y croire. D'autant plus que le postulat essentiel de la logique de la domination selon lequel la nature de l'homme est marquée par une pulsion de violence originelle est actuellement très vivace, collectivement et massivement entretenu, quels que soient les organes de médiation qui le diffusent. Et pourtant, l'intime articulation entre un projet économique fondé sur la production de toutes sortes de biens sensibles (matériels et symboliques) et de tout ce qui peut y contribuer (l'économie monétaire et la guerre pour permettre de continuellement recycler le cycle de production, guerre qui peut prendre de multiples formes) se trouve inscrite en toutes lettres dans le discours de Machiavel, ce dernier restant pour le coup le penseur politique moderne le plus « conséquent » qu'il nous ait jamais été donné de lire. Pour percevoir cette articulation entre le principe de production et celui de la promotion de la lutte entre les hommes, il nous faudra sortir quelque peu du *Prince* et aller puiser dans les *Discours sur la Dernière décade de Tite-Live* où Machiavel se fait sur ce point plus explicite. Mais commençons par le *Prince*. On a rappelé plus haut que Machiavel, par son petit opuscule, entendait encourager son destinataire à suivre les traces des Moïse, des Thésée ou des Romulus, c'est-à-dire à devenir un instaurateur d'État qui ne peut se dispenser de recourir à la force armée, à la violence et à la ruse pour parvenir à ses fins. La violence physique et matérielle constituerait ainsi l'un des ressorts les plus fondamentaux de l'action politique. Le prince ou le pouvoir en général ne doit pas hésiter à user de cette force pour contrôler éventuellement, voire anéantir toute puissance extérieure mais aussi intérieure qui aurait la prétention d'en acquérir davantage et risquer par-là d'affaiblir la sienne. En ces deux types de situation, la violence des armes et de la guerre doit continuellement faire l'objet des principales réflexions et des préoccupations du prince ou de ceux qui détiennent le pouvoir, ce qui fait d'ailleurs leur spécificité par rapport au reste des citoyens ordinaires¹²².

Un prince ne doit donc avoir d'autre objet ni d'autre pensée ni choisir d'autre chose quant à son métier, hors de la guerre, des institutions et de la discipline militaire ; car c'est le seul métier qui convienne à qui commande. Il a une telle vertu que non seulement il maintient ceux qui sont nés princes, mais que maintes fois il élève de leur condition de particuliers des hommes à ce rang. Inversement on voit que les princes, lorsqu'ils ont pensé plus aux plaisirs qu'aux armes, ont perdu leur position. La première cause qui vous la fait perdre, c'est de négliger ce métier ; la cause qui vous la fait acquérir, c'est d'être expert en ce métier¹²³.

Le souci permanent de la guerre tient de la spécificité d'un métier, ce dernier se déduisant de la fonction et de la position qu'occupe le prince au sein de la communauté. Il revient à lui et à lui seul de présider à tout ce qui est du ressort de la force et de la contrainte armée. Il assure de cette façon

¹²² C'est ici d'ailleurs qu'on peut distinguer dans l'ensemble des préceptes qui sont dispensés dans *Le prince* ce qui revient à la pure gestion politique, d'un côté, et ce qui peut valoir comme préceptes adaptés à une constitution éthique citoyenne. Il est clair que ces préoccupations guerrières ne concernent absolument pas le simple particulier. Cependant, comme on va encore ici le voir, ce dernier peut aisément faire sienne toute la logique de conduite proposée dans l'ouvrage en vue de se comporter avec les autres membres de la communauté.

¹²³ *Le Prince*, XIV, *ibid.*, p. 146.

le « monopole de la contrainte physique » permettant aux autres métiers d'exécuter leur office, dans les enceintes de la cité. C'est pourquoi, tout naturellement, Machiavel n'oubliera pas, dans un chapitre du *Prince* intitulé : « Ce qui convient au prince pour qu'il soit estimé », de rappeler à son destinataire, qu'il espère voir bientôt conquérir un espace de puissance accru, les devoirs qu'il incombe à tout chef d'État.

Un prince doit encore montrer qu'il aime les talents en donnant l'hospitalité aux gens de talent, et honorer ceux qui excellent dans une profession. Ensuite, il doit encourager ses concitoyens à pouvoir exercer *paisiblement* leurs métiers, dans le commerce, l'agriculture et tout autre métier des hommes ; que l'un ne craigne pas d'embellir sa propriété de crainte qu'elle lui soit ôtée, ni l'autre d'ouvrir un nouveau trafic par peur des impôts ; mais il doit prévoir des récompenses pour qui veut faire ces choses et quiconque pense d'une façon quelconque à développer sa cité ou son État¹²⁴.

Le motif de la guerre physique et armée ne prévaut que pour instaurer un lieu de communauté où toute violence physique et agression matérielle auront été méticuleusement extirpées, hormis celles qui sont nécessaires pour justement maintenir cet état de paix, lui-même utile au développement des arts et du commerce. On pourra donc de prime abord trouver paradoxal qu'on exhorte à la paix alors que d'un autre côté on fait de la lutte le substrat incompressible de toute relation humaine. Qu'à cela ne tienne, on retrouve ici l'un des leitmotifs de la pensée politique moderne en ce qu'elle n'aura de cesse d'exhorter à la paix et de proscrire toute attitude violente et guerrière susceptible d'ôter vie, richesses et biens aux hommes, à savoir ce qui est devenu à l'initiative de cette pensée le « mal » le plus absolu, mais aussi d'empêcher que les métiers qui sont censés produire ces biens et ces richesses ne puissent paisiblement accomplir leur office. Précisons. La paix, le calme, la tranquillité fortement désirés supposent la proscription de tout corps-à-corps meurtrier et de toute destruction violente de biens ou de ressources matérielles. En clair, la guerre est inadmissible lorsque celle-ci risque d'endommager dans leur nature physique ce qu'on considère comme les biens les plus éminents de l'existence (la vie, les richesses, les biens matériels), mais aussi et surtout le travail, les échanges et les transactions dont ces biens font l'objet.

Ainsi ce qui pouvait sembler de prime abord un paradoxe – un appel incessant à la lutte de tous contre tous comme motif fondamental de l'être même de la *politeia*, d'un côté, mais une exhortation tout aussi incessante à la paix et à la cessation de toute activité guerrière – peut trouver ici sa solution. Nous assistons à l'initiative du moment machiavélien, concurremment à la configuration d'une nouvelle morale qui aura pris soin de requalifier les notions de « bien » et de « mal », mais aussi à l'extension du principe du *polémos* pour en faire le moteur d'une *stasis* généralisée à tout rapport humain, nous assistons à une requalification de la guerre et de la violence entre les hommes, ou plutôt à la réduction de sa portée¹²⁵. De même que sera considérée comme un mal absolu la tentative de s'en prendre aux biens sensibles que possède une personne, de quelque manière que ce soit. De même encore que tout individu de par sa nature sera, *a priori* et quelques attentions bienveillantes qu'il manifeste, supposé vouloir s'en prendre aux biens de ses plus proches ou moins proches concitoyens, universalisant par-là le motif d'une lutte irréductible entre les tous hommes

¹²⁴ *Le Prince*, XXI, *ibid.*, p. 168-169. Nous soulignons.

¹²⁵ Concurremment à ce que F. Gros indique comme étant la « révolution militaire » qui a eu lieu en Occident de la fin du XV^e siècle jusqu'au XIX^e siècle, révolution marquée « par un processus continu de "rationalisation". [...] La bataille n'est plus alors ce moment sacré suspendu au jugement des dieux ou de l'histoire [...], ou cette occasion donnée à la valeur singulière de briller de tout son éclat. À partir d'une perspective nouvelle, le secret de la victoire va résider toujours plus dans une science qu'il faut entendre, une technique dont il faut détenir par-devers soi les principes et les règles. » Ce processus de rationalisation est concurrent d'une professionnalisation du soldat, mettant ainsi définitivement un terme au modèle du combat chevaleresque. GROS Frédéric, *États de violence...*, *op. cit.*, p. 50-53.

dont l'objet est le partage de biens sensibles. De même enfin l'on imposera une définition de ce qu'est l'état de violence, le plus absolu et le plus répréhensible et par cela répressible, qu'il peut y avoir entre les hommes : celui qui procède de la guerre armée et qui est susceptible de destruction physique et matérielle. Nous aurions beaucoup de peine à prétendre pouvoir réfuter la valeur politique de l'argument. En effet, la violence armée et physique demeure sans aucun doute l'une des violences les plus abjectes que l'homme n'ait jamais été capable de produire, dépassant en cela souvent la sauvagerie qu'on peut reconnaître chez certains animaux¹²⁶.

Cependant, ce qu'il faut bien percevoir, c'est que cette requalification et cette réduction de la notion de guerre entre les hommes qui se voit désormais strictement limitée et focalisée à la violence physique et matérielle directe, soit, au corps-à-corps, ouvre par-là un espace où toutes les autres formes de conflits et de violences entre les hommes sont possibles, permises et même stimulées et encouragées, telles que les agressions économiques, les conflits juridiques et des rapports de forces sociaux transsubstantiés sur un plan symbolique¹²⁷. Pour comprendre 1) la fonction politique de cette requalification de la notion de guerre entre les hommes, mais surtout 2) l'articulation intime entre le motif de la lutte de tous contre tous qui s'origine dans celui de la méchanceté constitutive de l'être humain, d'une part, et 3) le principe de la production matérielle et économique, de l'autre, recourons cette fois-ci au *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Dans cet ouvrage, on y voit le Florentin s'appuyer sur l'exemple de Rome pour comprendre comment une communauté politique peut acquérir puissance et grandeur. Selon lui, cette illustre cité n'a pu atteindre toute sa grandeur qu'en laissant en son sein « du mieux possible une place aux émeutes et aux dissensions générales¹²⁸ ». Car, si « Rome, poursuit-il, avait voulu supprimer les causes de désordre, elle aurait supprimé aussi les causes de son développement. » Autrement dit, bien que la réflexion ici ne prenne en considération qu'un État dont le souci politique principal est la guerre extérieure en vue de son maintien et de son développement, l'idée selon laquelle une dissension interne savamment entretenue est facteur de croissance et d'expansion est posée. « Aucun exemple à mon gré, écrivait-il déjà dans ses *Histoires florentines*, ne prouve mieux la puissance de notre cité que celui de nos dissensions, qui auraient suffi pour anéantir un État plus grand et plus puissant, tandis que Florence parut toujours y puiser de nouvelles forces¹²⁹. » Idée que Machiavel ne va pas hésiter à développer.

Il faut tolérer les inimitiés pouvant naître entre le peuple et le sénat, en les prenant comme un *inconvenient nécessaire* pour parvenir à la grandeur de Rome¹³⁰.

¹²⁶ LB, XII, 119 (VI)

¹²⁷ J. Baudrillard tirera toutes les implications de l'autonomisation d'un système de transactions de signes de distinction s'imposant à la perception des agents comme la seule base politico-économique des rapports entre eux. Le sociologue appelle ce système « la logique de la valeur signe [et] de la différence » ou bien « la loi structurale de la valeur ». Cette autonomisation, selon lui, conduit à terme à l'effondrement de la logique marchande traditionnelle et du capital telle que l'avait conçue K. Marx. Cette autonomisation suppose une transsubstantiation des rapports de forces physiques et matérielles en violence symbolique qui, comme nous venons de l'indiquer, se trouve à la base de la pensée politique moderne. Mais du coup, c'est toute la conception du principe de domination qui se fonde sur une idéologie des besoins qu'il faut revoir, puisque ces derniers, au sein de cette transsubstantiation des rapports humains en simples échanges de signes, ne trouvent absolument plus de résolution concrète : si « le capital est *mode de domination*, alors nous y sommes toujours bien, car cette loi structurale de la valeur est la forme de domination sociale la plus pure, illisible, comme plus-value, sans références désormais dans une classe dominante ou un rapport de forces, sans violence, tout entière résorbée sans une trace de sang dans les signes qui nous entourent, partout opérationnelle dans le code où le capital tient enfin son discours le plus pur, au-delà des dialectes de classe qu'il tenait dans sa phase "productive". Violence symbolique partout inscrite dans les signes, et jusque dans les signes de la révolution. » BAUDRILLARD Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, p. 23. Cf. aussi ID., *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1970, p. 59-94.

¹²⁸ *Discours sur la Première décade de Tite-Live*, op. cit., I, VI, p. 202.

¹²⁹ Cité dans LEFORT Claude, « Machiavel et la *verità effettuale* », art. cit., p. 166.

¹³⁰ *Discours sur la Première décade de Tite-Live*, I, VI, op. cit., p. 203, nous soulignons.

Machiavel va ensuite considérer toutes les implications de cette idée selon laquelle une dissension sagement encadrée et entretenue entre les hommes au sein même de la communauté politique s'identifie à un facteur essentiel de croissance, d'expansion et de production. On dirait ici le vocabulaire d'un homme politique ou d'un économiste qui nous est contemporain. Et en effet, les réflexions qui suivent immédiatement, dans les chapitres VII et VIII du même livre I, de manière troublante, nous sont bien familières. On pourra même y percevoir, concurremment à la volonté de maintenir les hommes dans un état de dissensions civiles encadrées, que tout le souci du premier de nos politologues est néanmoins le maintien d'une paix civile durable, facteur essentiel à la prospérité d'un État. Ainsi les deux principes, paix civile mais néanmoins lutte de tous contre tous, semblent intimement liés. Cependant, la question se pose de savoir comment maintenir un état de dissension entre les hommes à l'intérieur d'une même communauté tout en préservant celle-ci de désordres qui menaceraient la liberté de chacun à mener ses activités propres ? Voici la réponse de Machiavel :

À ceux qui, dans une cité, sont préposés à la garde de la liberté, on ne peut donner l'autorité plus utile et plus nécessaire que celle de pouvoir accuser les citoyens devant le peuple, devant un magistrat ou un conseil, quand ils ont commis une faute contre la liberté. Cette disposition a deux effets très utiles dans une république. Le premier est d'empêcher que les citoyens, par crainte d'être accusés, ne tentent quelque chose contre l'État. S'ils la tentent, ils sont aussitôt châtiés sans autre considération. L'autre effet est d'offrir une issue aux ferments qui croissent, de quelque façon que ce soit, dans une cité contre tel ou tel citoyen. Lorsque ces ferments n'ont pas d'issue normale, ils recourent à des procédés extraordinaires qui sont la ruine de la république tout entière. *Il n'est donc rien qui rende une république plus stable et assurée que de l'organiser de façon telle que l'altération des ferments qui l'agitent ait une voie où s'épancher, prévue par la loi.* (I, VII, p. 203-204, nous soulignons)

Ce que Machiavel rejette fermement, c'est bien « la violence entre les particuliers, qui engendre la crainte » et provoque « la ruine de la cité » (p. 204). Mais ce qui se profile ici, c'est la nécessité de maintenir un état de dissension « non violent » entre les citoyens, à savoir une *stasis* régulée et généralisée à l'ensemble des relations humaines sous les auspices de la législation et des instances judiciaires. Les États, certes, s'arrogent le monopole de la contrainte physique, pour reprendre l'expression de Norbert Élias, mais n'en continuent pas moins de structurer leurs instances de pouvoir judiciaire et leur cadre législatif afin de susciter ou, à tout le moins, de soutenir un potentiel d'inimitiés entre les hommes que nous pouvons peut-être qualifier de « pacifiques » ou, pour être plus précis, de non-physiquement violentes. Ces inimitiés n'en demeurent pas moins une source de conflits permanents.

Aussi le législateur d'une république doit-il faire en sorte que l'on puisse accuser tout citoyen sans crainte ni respect aucun. (I, VIII, p. 207)

Mais comme l'extrait suivant nous l'indique, on peut voir que l'inimitié maintenue entre les hommes ne procède pas seulement de la nécessité de maintenir sous le joug de la force et de la loi les effets néfastes qui peuvent surgir de leur nature profonde. Elle devient bien plutôt le motif d'une volonté politique productiviste et d'expansion. Voici comment ailleurs le Florentin présente sa conception de la liberté politique et humaine, et, grâce à cette liberté, la possibilité d'une croissance de l'État.

[T]outes les villes et tous les pays qui vivent totalement libres, comme je l'ai dit ci-dessus, font de grands progrès. On y voit, en effet, de plus fortes populations, parce que les mariages y sont plus libres et plus désirés. Car chacun met volontiers au monde les enfants qu'il pense pouvoir élever, *sans crainte de se voir enlever son patrimoine*. Non seulement il sait qu'ils naissent libres et non pas esclaves, mais qu'ils *peuvent atteindre aux sommets de l'État* grâce à leurs vertus. *On voit les richesses s'y multiplier en plus grand nombre*, qu'elles proviennent de l'agriculture ou de l'artisanat.

Car chacun développe volontiers ces choses et tâche d'acquérir les biens dont il pense qu'une fois acquis il pourra jouir. Il en découle que les hommes pensent à l'envi à leurs profits privés et publics et que les uns et les autres croissent de façon étonnante¹³¹.

Tous les principes éthiques et politiques des sociétés productivistes futures sont ici posés et réunis au sein de ces quelques extraits que nous avons prélevés dans le discours de Machiavel. L'instauration d'une paix civile qui se caractérise par la cessation de toute violence physique pouvant provoquer des dégâts matériels et humains, mais aussi pouvant susciter la « crainte de se voir enlever son patrimoine ». Une promesse d'une possession sans cesse croissante pour tout particulier de biens économiques, matériels – les « profits privés » – et symboliques – les « profits publics » – « dont il pense qu'une fois acquis [i.e. conquis] il pourra jouir ». De la part de ces mêmes particuliers, une attention intense et exclusive portée sur ces profits, c'est-à-dire un véritable projet éthique et politique entièrement tendu par une conversion de tout l'être de l'homme au sensible, à la possession et à l'espoir d'en jouir, bien que les ressorts de cette jouissance soient davantage symboliques que matériels. Sur la base de cette conversion et de cette activité entièrement dévolue à la production de biens sensibles à laquelle chacun est censé contribuer, la promesse d'un développement de l'État tout entier. Mais surtout : la lutte universellement efficiente et effective de tous contre tous, encadrée par un nouveau code de mœurs et par loi, lutte non physique ni matérielle, mais dont la violence sera transsubstantiée sur un plan juridique, économique et symbolique. Ce dernier élément constitue l'un des ressorts les plus essentiels du destin productiviste que les sociétés occidentales ont décidé de suivre depuis la fin du Moyen Âge. L'homme, en effet, n'est jamais aussi actif, ingénieux, industrieux et productif que lorsqu'il se résout à se battre contre ses congénères, même si cela ne le conduit qu'à (vouloir) montrer aux autres qu'il est l'homme le plus fort ou le plus énergique du moment. En d'autres termes, selon les critères définitoires du bonheur établis par la logique de type machiavélien, le discours de la domination et la logique de production : un homme qui « réussit ».

4.2. Perspectives historiques (J. Burckhardt, N. Élias)

Au moment où Machiavel écrit son *Prince*, tout cela est encore rudimentaire, voire quasi inexistant. La situation politique italienne à laquelle le secrétaire fait face est littéralement la proie de luttes fratricides et intestines. Cependant, avec toute l'acuité qui caractérise son regard, J. Burckhardt voit, dans cet état général de violence qui marque l'Italie de l'époque¹³², le lieu de naissance de l'individu moderne. Il y prédominait « la richesse extraordinaire de l'élément individuel. [...] Ce fait apparaît dans l'histoire, d'un coup, sans équivoque ; au XIV^e siècle, l'Italie ne sait guère ce que c'est que la fausse modestie et l'hypocrisie ; personne n'a peur de se faire remarquer, d'être et de paraître autre que le commun des hommes. » Selon l'historien célèbre de la Renaissance, « il ne sera pas difficile de prouver que c'est la situation politique qui a eu la plus grande part à cette transformation¹³³. » Cependant, le principe de la productivité de son côté ne tardera pas à devenir celui que la raison d'État va imposer à tous les individus¹³⁴, jusqu'à innover

¹³¹ *Ibid.*, II, 2, p. 300, nous soulignons.

¹³² BURCKHARDT Jacob, *Civilisation de la Renaissance en Italie*, 3 vol., trad. H. Schmitt et R. Klein, Paris, Librairie Plon, 1958, vol. 1, p. 2-77.

¹³³ *Ibid.*, p. 197-198. L'historien note que dès 1390 le système d'une mode vestimentaire dominante imposant à chacun ses livrées cesse. Dès ce moment chacun cherchait à se singulariser avec le costume.

¹³⁴ Cf. aussi sur ce point FOUCAULT Michel, *Folie et déraison, histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 ; mais aussi CERTEAU Michel de, *L'écriture de l'histoire*, op. cit.

les modes de conduites et de consommation d'objets en tout genre qu'il s'agira d'adopter dans la sphère publique. L'on doit à N. Élias d'avoir décrit la montée en puissance progressive de ces nouveaux codes de conduites qu'il situe dans le processus de la « curialisation de l'Occident ». Du moment machiavélien (Érasme) jusqu'à nous, ces nouveaux codes de conduites sont intimement associés à la mise en place d'un réseau d'interdépendances et d'interrelations symboliques, matérielles et commerciales résolument clos sur lui-même, réseau où les violences physiques ont certes été ôtées, mais qui se caractérisaient néanmoins par une intensification des luttes sociales d'intérêts. Il semblerait que la période de règne de Louis XIV soit l'un des moments les plus décisifs de cette curialisation progressive. D'un point de vue général, l'aristocratie sera confrontée à deux événements majeurs qui consacreront à terme sa disparition : le monopole fiscal et le monopole de la contrainte physique dans les mains d'un État de plus en plus centralisé. En effet, la première couche sociale à être victime d'une « expropriation », avant la population des campagnes au XIX^e siècle, fut la noblesse. Celle-ci, composée essentiellement de propriétaires terriens vivant de leurs rentes, de leurs cultures et de leurs victoires sur le champ de bataille, de la fin du Moyen Âge au Grand Siècle, quitte progressivement les remparts de ses terres et de ses domaines, sous la pression constante d'un système monétaire dépassant ses moyens et son entendement¹³⁵. *In fine*, la cour devient le seul lieu d'existence et la principale source de revenu pour une bonne partie de l'aristocratie. Cette cour « finit par se figer dans sa fonction de source de revenus de la noblesse et d'organe de contrôle et d'assujettissement de l'ancienne couche des guerriers. La vie libre et indépendante de la chevalerie appartient définitivement au passé¹³⁶. » En l'espace de quelques siècles, l'aristocratie, couche guerrière de la société, sans cesse au combat ou dans l'attente de celui-ci, bénéficiant d'une certaine indépendance de par un système économique fondé sur le troc, un revenu issu de l'exploitation des terres et les butins de campagne, se trouve confinée à Versailles, en un lieu clos, dépendante financièrement des largesses du roi et soumise à une dynamique relationnelle dont les règles n'ont plus rien à voir avec leur situation précédente.

La société de cour, apogée du processus du monopole de la contrainte physique aux mains de l'Etat, se caractérise dès lors par un réseau d'interdépendances entre les hommes. Ce réseau d'interdépendances contraint ces derniers à être à la fois potentiellement alliés et concurrents et, ce faisant, les relations humaines acquièrent une certaine ambivalence :

Au sein d'un réseau de ce genre, tous les individus, tous les groupes, ordres et classes, dépendent de quelque manière les uns des autres ; ils sont des amis, des alliés, des partenaires potentiels dans l'action, mais ils sont aussi les représentants d'intérêts opposés, des concurrents, des adversaires en puissance. [...] l'indépendance fonctionnelle d'un grand nombre d'individus les pousse aux extrêmes ; les amitiés les plus cordiales alternent avec les haines les plus féroces¹³⁷.

En d'autres termes, la feinte et la ruse deviennent les conditions premières de l'existence sociale pour tous ceux qui aspirent aux promesses d'ascension sociale que lui fait miroiter le faste de la cour. Le lot quotidien de l'homme de cour, astreint à un réseau d'interdépendances serré, se compose d'une multitude d'entrevues et d'entretiens que celui-ci doit accomplir s'il veut assurer le

¹³⁵ « Les rapides progrès de la monétarisation et de la commercialisation au XVI^e siècle donnent un puissant élan aux groupes bourgeois, tandis qu'ils défavorisent les guerriers, c'est-à-dire la noblesse de vieille souche. » ELIAS Norbert, *La dynamique de l'Occident*, op. cit., p. 117. Ainsi la noblesse « se trouve rabaissée en quelque sorte au niveau de la bourgeoisie. Le déplacement du centre de gravité est dû aussi à l'extension progressive de la masse monétaire. L'augmentation de la masse monétaire [...] s'accompagne d'une dépréciation chronique de la monnaie. Cette dépréciation de la monnaie s'accroît considérablement au XVI^e siècle. La noblesse qui vit de ses terres et ne peut augmenter ses revenus, s'appauvrit. » *Ibid.*, p. 132-133.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 142.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 107.

maintien de sa position sociale. Dans ces entretiens, il doit décoder en permanence les signes que ses vis-à-vis lui renvoient. Une intention se cache derrière leur geste et leur parole, une vérité qu'il faut découvrir ou deviner pour ne pas être pris au dépourvu. Le courtisan doit se dissimuler derrière un ensemble de signes convenus, mais très ambivalents, c'est-à-dire qu'il doit se dédoubler s'il veut parvenir à ses fins.

Les nobles n'ont donc plus le loisir d'apparaître dans l'actualisation de leur puissance, mais seulement dans son éclat, dans son signe, dans l'*externum corporis decorum*. La valeur en soi ou une âme bien disposée ne suffisent plus¹³⁸. Au moment où les grands seigneurs se voient interdire l'actualisation directe de leur puissance, apparaît un ensemble de règles de bonne conduite. Non parce que les hommes deviennent plus « civilisés », c'est-à-dire plus altruistes et attentionnés, plus propres ou plus attentifs à l'hygiène, plus enclins aux subtilités car plus intelligents, mais tout simplement pour se distinguer¹³⁹. Ainsi les gestes, les paroles, les habits, les objets utilisés, la maison, bref tout l'extérieur de la personne jusqu'à la fourchette, le mouchoir ou la chemise de nuit sont des moyens de distinction sociale¹⁴⁰. Ce qui se met en place n'est pas le résultat de quelque lubie extravagante de riches et puissantes personnes enclines à la démonstration de leur richesse. Au contraire, la distinction comme mode d'apparition sociale s'enracine dans les structures de la société et dans l'éthos de tous les individus qui aspirent à en gravir les échelons et à optimiser leur position personnelle, leur établissement – les « partisans ». Le principe de la distinction, dont la source n'est plus la guerre, mais principalement des transactions économiques, comme critère désormais premier de hiérarchisation sociale, advient dès la fin du Moyen Âge et se stabilise à la deuxième moitié du XVII^e siècle parallèlement à l'acquisition du monopole fiscal et de la contrainte physique par un pouvoir administratif centralisé. En réalité, la distinction prend le relais de l'*agon*¹⁴¹ issu du *polémos* qui structurait les sociétés jusqu'à la fin du Moyen Âge pour départager symboliquement les forces en présence et déterminer de manière visible la hiérarchie sociale. Ainsi, progressivement, le guerrier laisse la place au courtisan et la peur de la bataille qui stimulait la rage nécessaire à l'affrontement physique est remplacée par un autre type de peur. En effet, une angoisse profonde anime tout homme de cour : la perte de son rang, de sa position sociale. Il doit gravir ou se maintenir, sinon périr. Son aspect extérieur, son train de vie, son maintien, enfin, toute l'attention qu'il porte à son *externum corporis decorum* constitue pour les autres une espèce de baromètre qui indique s'il est en position de force ou de faiblesse¹⁴².

[C]'est cette même angoisse toujours sous-jacente qui pousse les membres de la couche supérieure à se surveiller sévèrement eux-mêmes et à surveiller le comportement des autres personnes qui font partie de leur milieu. Cette angoisse est aussi à la base de l'attention sourcilieuse que les membres de la "*society*" aristocratique prêtent à tout ce qui les distingue de leurs inférieurs : non seulement aux signes extérieurs de leur rang mais aussi à leur langage, à leurs gestes, à leurs divertissements et à la civilité de leurs rapports¹⁴³.

¹³⁸ ÉLIAS Norbert, *La civilisation des mœurs*, op. cit., p. 93-94. Cf. infra, p. 299, n. 350.

¹³⁹ « [...] ce n'est pas la chevalerie dans son ensemble mais une couche supérieure d'aristocrates de cour évoluant dans l'entourage des grands seigneurs féodaux qui se sert de ces termes [courtoisie, *cortesy*, *cortezia*, etc.] pour bien marquer ce qui, pour leur sensibilité, les distingue des autres [...] » Ibid., p. 106.

¹⁴⁰ Ibid., p. 203 ; 260 ; 269. Cf. aussi ID., *La société de cour*, op. cit., p. 32.

¹⁴¹ Sur la question du mode d'être agonistique qui aurait structuré les relations entre les hommes de la Grèce antique à la fin du Moyen Âge, cf. FOUCAULT Michel, « La vérité et les formes juridiques », dans FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, texte n° 139, p. 538-646.

¹⁴² Situation psychologique que la Bruyère dépeint en VIII, 94 (I) : « *Qu'un favori s'observe de fort près* ; car s'il me fait moins attendre dans son antichambre qu'à l'ordinaire, s'il a le visage plus ouvert, s'il fronce moins le sourcil, s'il m'écoute plus volontiers, et s'il me reconduit un peu plus loin, je penserai qu'il commence à tomber, et je penserai vrai. » Nous soulignons.

¹⁴³ ÉLIAS Norbert, *La dynamique...*, op. cit., p. 279 sqq. « Le désir de se différencier, de se distinguer de ceux qui ne font pas partie du groupe, de bien marquer la distance sociale, trouve son expression verbale dans des mots tels que "valeur", "considération", "se

Tous ces signes extérieurs sont autant de moyens de distinction par rapport aux couches inférieures et instruments de lutte entre pairs dans la rivalité en vue d'une possible ascension sociale qui passe par la faveur des grands, voire du roi lui-même. À son apogée, dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, « le système était tout entier rempli de tensions. Il reposait sur les rivalités innombrables d'hommes obligés de défendre leur position par des barrières dressées contre eux d'en bas et de l'améliorer en essayant de lever celles qui les séparaient d'en haut. La situation était partout explosive¹⁴⁴. » Le rôle du roi qui surplombait ce système était de maintenir continuellement les tensions entre les groupes et entre les individus. Ce maintien était d'ailleurs une question vitale pour lui¹⁴⁵. Par conséquent, la distinction, c'est-à-dire l'adoption systématique de signes extérieurs pour marquer sa position sociale, son rang, son statut et ses aspirations dans la société, face au Roi, était à la fois le reflet des fortes tensions qui se tramaient entre les individus et le moteur psychologique de tout individu désireux de se faire une place de choix dans ce jeu de tensions. Mais plus important, cette adoption de signes extérieurs contraignait l'individu à se plier à un ensemble de comportements qui concernent les moindres actes de sa vie quotidienne. Du lever au coucher, tout se soumet à l'étiquette¹⁴⁶. D'un point de vue plus large, il s'agit ni plus ni moins d'une vaste entreprise hétéronome de régulation des comportements, sous la coupe d'un code de signes, qui détermine les chances de « survie » sociale de chaque individu dans la société et, partant, conditionne irrémédiablement son éthos, c'est-à-dire l'ensemble des manières d'être qui le constituent, mais aussi des dispositions qu'il doit acquérir pour se conduire dans l'existence. Cet éthos n'est plus laissé à l'autonomie seule de l'individu et ce nouveau conditionnement vient percuter de plein fouet sa possibilité de constitution en tant qu'agent éthico-politique. Ainsi, la société de cour inaugure et entérine le règne des apparences¹⁴⁷. Les apparences dont se revêt le courtisan font désormais partie de son apparaître au monde, mais les modalités de ce dernier ne dépendent plus ni de lui ni de sa propre volonté, du moins pour celui qui a accepté l'idée d'un bonheur possible sous la « force de vérité » et sous l'impulsion de la logique discursive de type machiavélien, c'est-à-dire celui qui, dans le texte des *Caractères*, prendra le nom de « partisan » ou de « libertin ». C'est très précisément ce type de conduite et la logique discursive qui l'innervent qui constitue le fond de la réfutation systématique que l'ouvrage se propose de leur opposer.

Les recherches de N. Élias sur la curialisation de l'Occident sont bien connues. Nous ne les avons très sommairement rappelées que pour souligner ce qui nous paraît important : l'intime articulation entre ce réseau clos d'interdépendances et de relations humaines fondées sur des transactions économiques et symboliques avec un principe économique actif de production dont le ressort le plus essentiel demeure le principe d'une lutte de tous contre tous ayant tout d'abord pour objet la conquête d'un espace de visibilité sociale, à savoir un ensemble de signes distinctifs susceptibles de témoigner du rang social de chaque individu, et par-là celui de sa « réussite ». En d'autres termes, l'on assiste à une reconfiguration économique décisive des sociétés occidentales qui tirent désormais le principe de leur expansion et de leur croissance d'une lutte non physiquement et directement violente mais néanmoins politiquement programmée entre tous les

distinguer » et d'autres, dont l'usage courant est en même temps un signe d'appartenance à un groupe social et un rappel des obligations qui découlent de l'adhésion aux mêmes idéaux sociaux. » *ID., La société..., op. cit.*, p. 44.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 61.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 133.

¹⁴⁶ « Pour l'homme de la société de cour [...] à toute heure de la journée son attitude pouvait décider de son succès ou de son insuccès social. C'est pourquoi le contrôle social s'exerçait aussi directement sur toutes les sphères de l'activité et sur tous les comportements. La société avait prise sur l'homme dans sa totalité. » *Ibid.*, p. 113.

¹⁴⁷ Cf. ROCHE Daniel, *La culture des apparences. Une histoire du vêtement. XVII^e - XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1989.

individus appartenant à des champs précis d'activité ou de représentation. La lutte prend la forme d'une *stasis* généralisée à l'échelle de toute relation humaine et transsubstantiée en un plan symbolique (une transaction sémiotique continue selon un code hégémonique et hiérarchisant) et un plan économique (des transactions monétaires), mais dont le substrat demeure néanmoins un domaine de richesses et de biens matériels (le lieu d'inscription des signes de distinction sociale sont des objets qu'il faut produire et acheter, mais aussi des comportements, des manières d'être qu'il faut acquérir et montrer). Ce phénomène, à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle, ne concerne bien évidemment que les populations qui gravitent peu ou prou autour de la cour et pour lesquelles une promesse d'ascension sociale est « réalisable », dans la mesure en outre où la forte hiérarchie qui structure encore considérablement la société de l'Ancien Régime le permettait. Il n'est donc pas à comparer avec le système massif de distinction sociale que nos sociétés de consommation connaissent aujourd'hui à l'étude desquelles J. Baudrillard a consacré des ouvrages décisifs et incontournables. Toutefois, à lire les propos de N. Élias, il semble que la curialisation ait été la matrice de l'expérience politico-productive que nous connaissons à l'heure actuelle et qui trouve son point d'appui dans la consommation d'objets dont la fonction essentielle, bien au-delà de savoir s'ils peuvent répondre aux besoins de qui s'applique à les acquérir, est de structurer le champ clos des positions sociales par leur distribution selon un code de signes distinctifs dont ces objets sont toujours porteurs. C'est ici que la motivation des particuliers et la configuration de leur structure psychique – leur éthos ou leur subjectivité – sous l'impulsion de la logique de la domination, devenue effectivement logique d'existence et qui identifie le bonheur humain à la réussite sociale, mais surtout à une réussite sociale qui se voit, joue en l'occurrence parfaitement son rôle. En effet, de même qu'une puissance ne peut accéder à l'existence sans être la résultante du rapport qu'elle entretient avec d'autres puissances, de même il semblerait que le « bonheur » ou la « réussite » d'un homme, au sein de cette logique discursive particulière, ne puisse exister sans se mesurer et se comparer à celui des tous les autres hommes qui s'offrent à son regard. Pour se savoir heureux, il faut tout d'abord le montrer, dans l'espoir qu'en retour, le regard supposé de l'autre nous le confirme. À l'instar du jeu de puissance différentiel par lequel Machiavel pensait avoir touché l'être véritable de la politique, le degré de bonheur ou de réussite pour les agents des sociétés productivistes occidentales ne peut se mesurer qu'à la différence de tous les autres signes de réussite manifestés dans leur champ de perception. Dit d'une autre façon, dans ce *projet* éthique, économique et politique « singulier », l'agent ne peut s'estimer heureux qu'à la différence du bonheur des autres, c'est-à-dire sur le principe potentiel de leur défaillance et de leur chute au profit du sien. Ce qui en retour ne peut manquer de plonger les agents dans un état d'insatisfaction permanent. Tout d'abord parce que, comme le souligne J. Baudrillard, « [i]l n'y a pas de limite aux "besoins" de l'homme en tant qu'être social (c'est-à-dire producteur de *sens* et relatif aux autres en *valeur*). L'absorption quantitative de nourriture est limitée, le système digestif est limité, mais le système culturel de la nourriture est, lui, indéfini¹⁴⁸. » Ensuite, parce que le système qui sert à la distribution des rangs est un système, non seulement de signes, mais, comme tout système de signes, un système différentiel. La distribution est donc en proie à une relative instabilité et est soumise au principe de la dispersion. Un bien symbolique acquis en un temps *T* et dont la valeur est déterminée au même moment dans sa relation avec les autres biens symboliques qui entrent dans sa catégorie perd ou gagne de la valeur au temps *T'*, et cela sans que les agents aient le moindre contrôle sur le changement des répartitions de valeur. Enfin, puisqu'il est impossible qu'un homme

¹⁴⁸ BAUDRILLARD Jean, *La société de consommation...*, *op. cit.*, p. 86.

devienne de quelconque manière satisfait ou acquière quelque tranquillité d'esprit lorsqu'il fonde cette satisfaction et cette tranquillité sur une évaluation des signes qu'il manifeste lui-même sous le regard supposé de ses partenaires et simultanément sur une évaluation des signes que ces derniers manifestent, en tenant compte des principes de différenciation que nous venons d'évoquer. Cependant, comme le souligne J. Baudrillard, la logique de la production s'appuie justement sur ce principe d'insatisfaction individuelle généralisée pour relancer indéfiniment le processus de production de signes dont le substrat est toujours une production matérielle qui suppose et implique un complexe de transactions économiques. De fait, c'est cet état d'insatisfaction ponctuel, mais permanent qui sera le point énergétique d'impulsion grâce auquel chacun des agents se lancera avec des efforts redoublés à la conquête de davantage de visibilité sociale, et ainsi de suite – jusqu'à extinction des feux. A ce titre, on peut mesurer combien la logique de type machiavélien est une logique de conduite de l'existence qui tend à configurer de parfaits petits soldats de la production. Nous reviendrons partiellement sur ces éléments lorsque nous aborderons la place qu'occupe le travail de J. Baudrillard dans la critique relative aux impasses théoriques dont témoigne la logique de la domination.

Qu'il nous suffise ici de constater que les propos de N. Élias sur la société de cour, celle en laquelle vivait l'auteur des *Caractères*, décrivent une situation sociale qui témoigne de la présence de tous ces éléments. Ces derniers s'y voient tous annoncés et confirmés. Partant de sa réflexion bien connue sur l'identification entre la structure de l'habitat et celle du psychisme des individus dans la société de l'Ancien régime, la première ayant pour fonction de représenter le rang de chacun, N. Élias étend son propos à tous les aspects de la vie.

La différenciation des aspects extérieurs de la vie pour marquer la différenciation sociale, la représentation du rang par la forme, ne sont pas seulement caractéristiques des habitations, mais de toute l'organisation de la vie de cour. La sensibilité des hommes de ce temps pour les rapports entre le rang social et l'organisation de tous les aspects visibles de leur champ d'activité, y compris leurs propres mouvements [leurs mœurs visibles] est à la fois le produit et l'expression de leur position sociale. [...] Dans une société où chaque attitude d'un individu a une valeur de représentation sociale, les dépenses de prestige et de représentation des couches supérieures sont une nécessité à laquelle on ne peut se soustraire. Elles sont un instrument indispensable d'auto-affirmation sociale, surtout quand une compétition continuelle pour les chances de rang et de prestige tient en haleine tous les intéressés, comme c'était le cas dans la société de cour. [...] Ainsi, le seul moyen de marquer son rang consiste à l'affirmer par la manière de se montrer dans la société. Affirmer son rang devient une nécessité absolue. Si l'argent fait défaut, le rang et partant l'existence sociale de son titulaire se trouvent grandement compromis.

N. Élias souligne immédiatement l'articulation intime entre ce besoin éprouvé par les agents d'inscrire leur identité au sein d'un espace symbolique où les signes ont désormais acquis la plus complète autonomie, d'un côté, et l'expansion d'un système économique fondé à son tour sur celle d'une production matérielle qui elle-même s'enracine dans l'insatisfaction d'agents courant après la conquête de leur bonheur et de leur identité comme on court après sa propre ombre.

Le train de vie des financiers retentit sur celui des grands seigneurs. L'aiguillon de la mode, qui est maintenant fixée par les financiers, stimule aussi la noblesse. Ne pas s'y conformer équivaut à une perte de prestige. Or, les prix augmentent sans cesse. Les besoins d'argent de la noblesse s'accroissent, tandis que leurs rentes restent stationnaires¹⁴⁹.

La société de Cour, en tant que lieu social clos sur lui-même caractérisé par un réseau d'interdépendances matérielles, économiques et surtout symboliques, semble être ainsi la matrice économico-politique opérationnelle de nos futures sociétés productivistes. Cependant, il faudra du

¹⁴⁹ ÉLIAS Norbert, *La société...*, op. cit., p. 42-45.

temps aux sociétés occidentales pour trouver un « équilibre » entre l'exigence de production et une relative stabilité idéologique pour accomplir une telle exigence. Il faudra du temps pour inculquer à tous les membres de l'organisation sociale l'idée selon laquelle ils n'accéderont au repos, à la tranquillité et à la félicité qu'en s'appliquant inlassablement à conquérir toujours davantage plus de biens et de richesses et par-là un certain espace de visibilité sociale. Il faudra du temps pour que chacun admette que cette quête de visibilité, paradoxalement, doit se faire aux dépens de ceux dont on souhaiterait être vu. Car, en principe, qui regarde n'est pas vu, bien qu'il veuille l'être lui aussi. Il faudra enfin tout ce temps pour que chacun encore oublie que cette conquête de visibilité demeure la matrice éthique d'une production économique et matérielle qui est devenue à elle-même sa propre fin sans plus aucun souci porté à l'égard d'une interrogation sur les besoins de l'homme et de son bonheur, éventuellement. Il revient à la logique d'existence de type machiavélien d'avoir posé les fondements éthiques des sociétés productivistes et d'avoir contribué ainsi à établir cette « stabilité » idéologique nécessaire à leur expansion indéfinie.

Ce point est important pour nous dans la mesure où nous sommes à l'apogée de ce processus. C'est pourquoi la logique de type machiavélien pour nous est bien plus qu'un simple souvenir d'historien. Elle est, encore maintenant, au cœur d'une vaste entreprise politique animée par une logique de production matérielle et économique qui a pris effectivement naissance à la sortie du Moyen Âge. Il revient à J. Baudrillard d'avoir brillamment démontré que pour remplir les objectifs toujours reconduits de cette logique de production, cette vaste entreprise politique a besoin de *produire* continuellement des individus motivés, mobilisés et surtout capables, quel que soit leur niveau social, de devenir en toute abnégation des ouvriers du système, c'est-à-dire des hommes, des femmes et des enfants qui passent une bonne partie de leur temps de vie à produire une myriade d'objets divers et variés, et l'autre partie à les consommer, et ce sous le regard toujours supposé de l'autre.

Le travail (sous forme de loisir aussi bien) envahit toute la vie comme répression fondamentale, comme contrôle, comme occupation permanente en des lieux et des temps réglés, selon un code omniprésent. Il faut *fixer* les gens partout, à l'école, à l'usine, à la plage ou devant la TV, ou dans le recyclage – mobilisation générale permanente¹⁵⁰.

Or, un système économico-politique qui est totalement arc-bouté sur le principe unique de la production ne se soutient que par un culte voué à l'activité de production *de soi-même* à la faveur d'une production continue de signes de reconnaissance et de distinction. Si l'on peut dire que l'homme moderne productif est un être exclusivement symbolique, c'est en tant que producteur de signes, à savoir un producteur dont toute l'activité converge vers la conquête d'un espace de visibilité. Or, sur le plan individuel, il n'est possible de se lancer « à corps perdu » dans cette vaste dynamique productiviste que s'il l'on est intimement persuadé d'y trouver son bonheur ou même plus modestement son compte. Partout se diffuse « une logique de classe qui impose le salut par les objets, qui est *un salut par les œuvres* ». Mais ces objets et ces œuvres ne sont finalement qu'un alibi pour le déploiement d'une production de signes réclamée à tous les individus sur laquelle se fonde désormais l'activité générale de la production ainsi devenue à elle-même sa propre fin.

Tout ceci nous renvoie donc, au-delà de la Métaphysique des Besoins et de l'Abondance, à une véritable analyse de la *logique sociale* de la consommation. Cette logique n'est pas du tout celle de l'appropriation individuelle de la *valeur d'usage* des biens et des services – logique de l'idéale profusion, les uns ayant droit au miracle, les autres aux

¹⁵⁰ BAUDRILLARD Jean, *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 28.

seules retombées du miracle –, ce n'est pas une logique de la satisfaction, c'est une logique de la production et de la manipulation des signifiants sociaux¹⁵¹.

Il faudra par conséquent inlassablement motiver, mobiliser et convaincre les troupes et chacun de leurs membres qu'ils n'auront droit à une identité, voire qu'ils n'auront droit à l'existence que s'ils se dévouent tous et chacun, totalement, à une production de signes visibles dont le support est toujours un objet matériel produit et un ensemble de transactions économiques. On peut même faire le constat que plus le taux de productivité est élevé, plus le culte porté à l'égard de la parole de type machiavélien, qui continue à faire croire que le bonheur individuel se déduit du désir de conquête d'un espace de visibilité sociale et de sa réalisation, s'intensifie. Et plus encore le discours du savoir tend à replier toute production littéraire, philosophique et artistique sous le dogme de la lutte, du conflit et de la domination.

¹⁵¹ BAUDRILLARD Jean, *La société de consommation...*, *op. cit.*, p. 78-79. C'est l'auteur qui souligne.

II. 5. L'IMPASSE THÉORIQUE DE LA LOGIQUE DE LA DOMINATION : DEUXIÈME ÉTAPE

5.1. Une tension irréductible entre un principe rationnel d'utilité et le désir de gloire (L. Strauss)

Ainsi, le ressort idéologique essentiel de la parole de type machiavélien est la perspective d'une production de biens et de richesses toujours en expansion dont les agents sont supposés tirer satisfaction et bonheur. Il faut que violence se fasse, mais seulement pour l'instauration d'un régime politique où « chacun développe volontiers ces choses [charges honorifiques, patrimoine, richesses, agriculture, artisanat] et tâche d'acquérir les biens dont il pense qu'une fois acquis il pourra jouir. Il en découle que les hommes pensent à l'envi à leurs profits privés et publics et que les uns et les autres croissent de façon étonnante¹⁵². » La logique de la domination, de ce qu'elle nous dit d'elle-même, ne se soutient donc que par un privilège accordé à la valeur d'usage des biens que les hommes s'efforcent de produire. Le lieu ultime, voire le réquisit de toute existence humaine se situe dans la consommation de biens sensibles. Si par ailleurs, la conquête d'un espace de visibilité est perçue comme nécessaire, c'est à cette seule fin d'acquérir une quantité appréciable de biens sensibles dont on pourra en son privé tirer satisfaction, jouissance et bonheur. Cependant, avant d'espérer en consommer, il faut d'abord les produire ou plutôt, de quelque manière que ce soit, les acquérir / conquérir sur le dos de ses partenaires. Et comme tout domaine ou espace physique dans lequel des hommes vivent et entretiennent entre eux des relations d'interdépendances est toujours limité, la conquête de l'une de ses portions se fera toujours irrémédiablement au détriment d'autres hommes dont l'existence et le bonheur dépendent eux aussi de cette conquête. Inversement, la logique de la production en tant qu'option politique pertinente à suivre ne se soutient que par l'idéologie de la domination, à savoir par l'idée selon laquelle le bonheur humain se définit par la consommation et la jouissance de biens issus de l'activité de conquête. Autrement dit, si l'on ôte cette prémisse fondamentale à la logique de la domination et à celle de la production, prémisse selon laquelle ce qui est visé par la lutte à mener contre les autres hommes au sein de la communauté, c'est une satisfaction tirée de la consommation des biens qu'on se sera appliqué à conquérir, celles-ci s'effondrent d'un seul coup. Car il serait difficilement justifiable de promouvoir une perspective politique tendue par la lutte de tous contre tous si l'homme n'avait même pas en contrepartie la possibilité d'en tirer un bénéfice ou une jouissance quelconque, en l'occurrence la satisfaction tirée des biens si durement conquis. On percevrait ainsi que ces deux logiques étroitement unies que sont la domination et la production ne sont même pas aptes à remplir cet objectif précis de consommation et de jouissance des biens sensibles (puissance, richesses, honneur et possessions), soit la définition qu'elles se font du bonheur de l'homme, objectif dont elles nous promettent pourtant la réalisation.

La perspective de l'effondrement idéologique de la parole machiavélienne semble avoir été pressentie par L. Strauss au moment où, lors des réflexions qu'il nous propose sur la pensée de Machiavel, il tient à préciser quelle définition il faut, selon lui, accorder au terme de « nécessité » lorsque le secrétaire dit que c'est elle qui contraint l'homme à se battre. La toute première nécessité,

¹⁵² Cité plus haut, p. 199.

celle dont toutes les autres découleraient, c'est la peur de la mort. Si l'on suit Machiavel, poursuit L. Strauss, cette peur de la mort serait éminemment perceptible lors de conflits armés.

Être contraint par la nécessité signifie ici n'avoir d'autre choix que mourir ou combattre ; or, n'avoir que ce choix, signifie qu'on n'a pas le choix, puisque les hommes sont contraints par la nature de mettre tout en œuvre pour éviter la mort ; on choisit de combattre parce que, en l'occurrence, c'est là l'unique moyen d'éviter une mort certaine et imminente : choisir de se battre est imposé par la nécessité. Si les soldats peuvent sauver leur vie par la fuite ou par une reddition, ils choisissent de fuir ou de se rendre, et ils le choisissent dans l'espoir qu'ils leur permettront de mieux éviter la mort et à un moindre prix ou d'une manière moins pénible. Combattre, fuir ou se rendre tendent au même but qui est la conservation de la vie et cette fin est imposée, comme on peut tenter de l'exprimer, par une nécessité absolue et naturelle¹⁵³.

L'instinct de conservation subsumerait ainsi toute activité humaine. Cela suppose un principe d'utilité matérielle et physique réduit en son expression la plus pure. Si les hommes se battent et usent de violence entre eux, c'est uniquement dans l'espoir de conserver leur existence physique et matérielle. C'est parce qu'ils y sont contraints. Au rebours, s'ils ne sont pas menacés, ils n'useront pas de violence. Ils préféreront fuir ou même se rendre. Or, dès lors qu'on pose pour l'homme ce principe de nécessité physique et matérielle comme « absolu et naturel », il faut admettre les deux conséquences suivantes. Premièrement, aux côtés de cet instinct de conservation, il faut supposer chez l'homme une faculté de calcul ou du moins une intelligence suffisante pour qu'il puisse percevoir à court et à long terme ce qui lui sera physiquement et matériellement profitable et ce qui lui sera nuisible, voire néfaste. Dans le cas contraire, l'homme serait une aberration de la nature si d'un côté il était mû d'abord par un instinct de conservation et de l'autre il ne disposait d'aucune faculté ni moyen probant pour y satisfaire. Il faut donc supposer à l'homme, qui n'est pas totalement un animal, une capacité fiable à calculer en vue de réaliser des « profits » matériels appréciables¹⁵⁴. Deuxièmement, ce que présuppose aussi la primauté théorique accordée à l'instinct de conservation comme motif premier de l'activité humaine, c'est que le désir de gloire doit lui être naturellement subordonné. C'est, selon la lecture de L. Strauss, ce que Machiavel, après avoir déclaré que tout homme était mû par un désir de richesses et un désir de gloire, semble concéder finalement, en mettant le deuxième sous le joug du premier.

Se battre par nécessité est plus originel que se battre par ambition : c'est la pénurie qui constitue primitivement la condition humaine. La coercition qui naît de la faim précède les contraintes que les hommes inventent de leur propre chef. Il y a un rapport nécessaire entre ce besoin primordial et les moyens qui permettent de l'assouvir (« les choses utiles ») et par conséquent entre ces moyens et la propriété. Nous pouvons dire de cette dernière qu'elle répond au besoin de conservation de soi qui doit compter avec la chair et le sang. Vie et propriété sont donc plus « nécessaires » qu'honneur et gloire. Par conséquent, lorsque la vie et la propriété sont en jeu, ce qui est bien autre chose que lorsqu'il s'agit de l'honneur et de la gloire, les hommes ne se comportent pas totalement comme des *déments*. Les hommes sont bien plus concernés par la propriété que par l'honneur. [...] Compte tenu du lien entre la propriété et l'argent, il n'est pas surprenant d'apprendre que si d'un côté la vertu est plus l'artisan de la victoire que ne l'est l'argent, d'un autre côté l'argent occupe une place secondaire mais nécessaire¹⁵⁵.

Au-delà du léger flottement dans la formulation – « secondaire mais nécessaire » –, le sens n'en est pas moins clair. La vertu et la gloire sont des moyens au service de cette « finalité » nécessaire

¹⁵³ STRAUSS Leo, *Pensées sur Machiavel*, op. cit., p. 269-270. Hobbes posera lui aussi la peur de la mort comme le fondement psychologique de toute constitution politique. Cf. MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme...*, op. cit. ; ID., *Naissances de la politique moderne*, op. cit.

¹⁵⁴ « Machiavel cherche à substituer à la conscience ou à la religion une sorte de prudence qui se confond la plupart du temps avec le risque calculé : "la voie véritable" passe, non par l'obéissance à la Loi immuable de Dieu, mais par une conduite qui se règle sur les circonstances. » STRAUSS Leo, op. cit., p. 217.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 271, nous soulignons. La parole de Machiavel inaugure donc le règne de la propriété, de l'argent et de leur accroissement. Au détour de cet extrait, on remarque à quel point la logique de production et la logique discursive de type machiavélien s'unissent ensemble harmonieusement, celle-ci étant le fer de lance idéologique et le moteur psychique de celle-là.

d'acquérir propriété et richesses, sous-tendue par l'instinct de conservation. Ce qui est très exactement suivre la lettre du texte machiavélien lorsqu'il dit que « les hommes ne font le bien que par nécessité ». D'une autre façon, c'est la peur de mourir qui rend les hommes bons, eux qui « en général n'ont aucune inclination naturelle pour la bonté » (*ibid.*). Immédiatement, L. Strauss semble percevoir une difficulté. Comment justifier l'incessant éloge de la gloire chez Machiavel et son inscription en la nature de l'homme ? Si seule compte la préservation de la vie physique et matérielle à l'appui d'un calcul rationnel des intérêts, pourquoi stimuler le désir de gloire qui peut pousser les hommes à se comporter comme des « déments » ? Le secrétaire pourrait proposer qu'on tienne ce désir sous le joug de la volonté plutôt que d'en faire l'un des piliers et aiguillons fondamentaux de l'être du politique. La réponse de L. Strauss à ces questions demeure assez ambiguë.

L'éloge fait par Machiavel de la nécessité – éloge qui l'emporte de loin sur celui qu'il fait du choix – serait insoutenable s'il n'avait tourné son regard vers l'idée d'ambition ou celle du désir de l'honneur ou de la gloire et plus particulièrement vers l'idée du désir propre au fondateur, désir de gloire par excellence, toutes idées qui constituent une des formes de la notion de nécessité, de celle qui fait que les hommes agissent comme ils doivent agir. En premier lieu vient l'ambition – désir d'acquérir, d'avoir plus qu'on ne peut avoir, de n'être en rien inférieur aux autres, d'être leur supérieur, désir d'être exceptionnel –, ambition qui surgit conjointement à la nécessité dès que les privations élémentaires sont dépassées et qui fait alors sentir toute sa puissance coercitive¹⁵⁶.

Il y a manifestement, au sein du discours de Machiavel, une tension insoluble et irréductible entre la nécessité de pourvoir à sa préservation physique et matérielle, d'un côté, et celle de la conquête d'une gloire ou d'une reconnaissance parmi les hommes, tension que le commentateur ne résoudra pas, en tout cas pas en termes machiavéliens. Tantôt, c'est la première de ces deux nécessités qui prévaut, tantôt c'est la deuxième. Tantôt encore, ces deux nécessités surgissent conjointement, pour que finalement la deuxième cède à nouveau le pas à la première. Et si c'est le désir de gloire qui prend le pas sur l'assouvissement naturel des premières nécessités de l'existence, il faudra le considérer comme pathologique, dément, irrationnel. « Seuls les hommes excellents par vertu ou par la prudence sont contraints par la nécessité propre à leur désir de gloire à agir de la manière la plus parfaite¹⁵⁷ », ajoute L. Strauss. Sans doute. Mais convoquer de nouveau l'excellence vertueuse ou la prudence c'est supposer alors au discours machiavélien un substrat philosophique d'origine antique dont on sait pourtant qu'il a été par lui impitoyablement évacué. En effet, si c'est la vertu et la prudence qui cette fois-ci doivent constituer le ressort de l'action politique, pourquoi ne pas faire de leur acquisition le centre de cette même action au rebours de l'exhortation à la conquête de biens sensibles. D'autant plus que la solution proposée par la philosophie antique à cet égard est imparable : pour atteindre le plus de satisfaction possible à l'égard des désirs sensibles, le mieux est de les émousser de manière décisive. Socrate, disait-on, n'assaisonnait ce qu'il mangeait qu'avec son appétit. Et ainsi de même avec tout autre désir. Or, Machiavel, on le sait, désigne l'acte de conquête comme étant le plus naturel et par-là l'un des plus désirables.

On perçoit ici encore une difficulté inhérente à la logique discursive de type machiavélien qui ne possède une fois de plus rien en elle pour qu'on puisse la résoudre. Entre l'instinct premier de conservation et le désir de gloire, la tension est tout aussi irréductible qu'insoluble. Pour que cette logique prenne sens, il faut impérativement soutenir que l'instinct de conservation et le désir de propriété constituent le socle fondamental de toute nécessité. Mais une fois cette nécessité ainsi déterminée, surgit celle du désir de gloire qui peut la servir jusqu'à un certain point, mais qui peut

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 273.

¹⁵⁷ *Ibid.*

aussi totalement la desservir si l'on n'y met la bride. Mais au moyen de quoi peut-on y mettre bride si ce n'est en se fiant sur un devoir-être et non pas sur ce que font les hommes. On perçoit bien que, théoriquement, Machiavel n'a pas les moyens de proposer qu'on tienne le désir de gloire sous le joug de la raison ou de quelque autre faculté, parce qu'il dit tirer son savoir sur l'homme d'une observation de ce que ce dernier a fait. Le fait dès lors l'emporte sur le droit. En outre, les faits qu'il a lui-même sélectionnés et qu'il a décidé de commenter sont pour leur grande majorité tendus par un désir de domination. Ainsi, il lui demeure impossible de proposer une maîtrise du désir de gloire au profit du calcul des intérêts en vue de satisfaire aux premières nécessités et au désir de jouissance sensible, bien qu'il lui soit absolument nécessaire de laisser entendre que ces dernières nécessités soient les plus impérieuses, sinon sa théorie qui est aussi un projet politique à réaliser basculerait dans la plus complète absurdité. Il y a donc effectivement quelque chose d'insoutenable au sein de la logique machiavéienne de laquelle on ne peut véritablement choisir entre les deux nécessités qu'elle pose au fondement de l'activité humaine celle qu'il est préférable de suivre et celle qu'il faut tempérer, sinon réduire au maximum, tout en sachant en outre que l'accomplissement de l'une est nécessairement la ruine de l'autre. A ne se focaliser que sur la possession de biens sensibles et sur leur jouissance, c'est le désir de gloire qui se voit réduit à sa plus simple expression. En revanche, un désir de gloire comme unique principe de vie, et c'est la ruine physique qui inéluctablement s'ensuivra. Il faut donc prévoir une mesure : ni trop, ni trop peu, et de l'un, et de l'autre (*meden agan*). Mais où trouver le critère de cette mesure, sinon dans un ordre rationnel qui immanquablement transcende l'expérience humaine et les faits observables ?

Toujours est-il qu'il n'est absolument pas nécessaire à une logique d'existence, pour atteindre à une certaine efficace, de déplier ou de tenter de résoudre toutes les tensions souvent irréductibles qui l'animent. Bien au contraire, plus le voile qui recouvre ces tensions se fait épais et opaque, plus l'efficacité est au rendez-vous. Et pour cela il faut (s')interdire de penser ou bien il faut s'efforcer de les masquer par des procédures de discours ritualisées, en l'occurrence faire incessamment un procès de dogmatisme et d'idéalisme à d'autres pensées, procès qui aura pour fonction de conjurer ceux que notre propre pensée recouvre. Toutefois, l'impasse qui se trouve inscrite en principe au sein de la logique discursive de type machiavélien ne tardera pas à se voir rattrapée... par les faits. Ou plutôt par une autre manière de les interpréter. Si, d'un côté, l'on prend le postulat idéologique premier de la logique de domination à la lettre, à savoir que l'homme ne vise et ne doit viser qu'à la seule acquisition d'un domaine de sécurité et de biens sensibles par le moyen d'un calcul rationnel d'intérêt, et ce, dans l'espoir d'en tirer quelque satisfaction d'existence et si, de l'autre, on s'appuie sur cet autre principe fondamental selon lequel il suffit d'observer les hommes dans ce qu'ils ont fait pour savoir ce qu'ils sont et ce qu'ils doivent faire, la perspective utilitariste qui mise sur une raisonnable administration de tout domaine de biens sensibles ne résiste pas un seul instant... *à l'analyse des faits*. Il reviendra à G. Bataille d'avoir démontré, à la faveur d'un discours qui de surcroît imite scrupuleusement celui de Machiavel, l'impasse de la perspective utilitariste dont pourtant ce dernier discours est porteur et tire toute sa force de « vérité ».

5.2. Une autre manière d'interpréter les faits : G. Bataille et *La part maudite*

Je préciserai seulement, sans attendre davantage, que l'extension de la croissance exige elle-même le renversement des principes économiques – le renversement de la morale qui les fonde. Passer des perspectives de l'économie restreinte à celles de l'économie générale réalise en vérité un changement copernicien : la mise à l'envers de la pensée – et de la morale.

G. Bataille, *La part maudite*

Les minutieuses précautions réflexives que L. Strauss déploie en vue de maintenir la parole de type machiavélien dans une certaine « cohérence », non sans sacrifier à sa profonde ambiguïté et se donner ainsi les moyens de la proroger, sont très loin d'embarrasser G. Bataille lorsqu'il écrit son célèbre article intitulé *La notion de dépense* dans un numéro de la revue la Critique Sociale en 1933. L'écrivain, près de dix-sept ans plus tard, prolongera l'article d'un essai devenu très célèbre : *La part maudite*. L'argument est très simple, mais imparable. Si l'homme pensait par son activité pouvoir simplement satisfaire à ses besoins les plus essentiels et si possible s'assurer quelques jouissances terrestres, aussi mesurées et « utiles » espère-t-on les percevoir, qu'on regarde effectivement ce que ce même homme a fait à travers l'histoire, et l'on s'apercevra qu'il n'en est rien. Rien dans l'histoire, en effet, ne peut légitimement nous laisser supposer que l'homme soit parvenu à satisfaire véritablement à quelque souci de sécurité, de conservation, d'accumulation rentable, ou bien à une quelconque thésaurisation mesurée, ou encore à la conquête d'un pouvoir procédant d'un calcul d'intérêt rationnel, mesuré, prudent ou « vertueux », etc., c'est-à-dire toute chose qu'on supposerait produite à la juste proportion de ses besoins, même « primaires ». Bien au contraire, à bien y regarder, c'est-à-dire par *une juste observation des faits*, l'homme ne vise absolument pas à se conserver sous les auspices d'une rationalité maîtrisée. « L'activité humaine n'est pas entièrement réductible à des processus de production et de conservation », nous dit G. Bataille. Il y a en effet une part très importante de cette activité qui se dévoue à des dépenses qui sont bien plutôt irréductiblement improductives, à savoir véritablement dispendieuses :

[L]e luxe, les deuils, les guerres, les cultes, les constructions de monuments somptuaires, le jeu, les spectacles, les arts, l'activité sexuelle perverse (c'est-à-dire détournée de la finalité génitale) représentent autant d'activités qui, tout au moins dans les conditions primitives, ont leurs fins en elles-mêmes. Or, il est nécessaire de réserver le nom de dépense à ces formes improductives, à l'exclusion de tous les modes de consommation qui servent de moyen terme à la production. [...] dans chaque cas l'accent est placé sur la perte qui doit être la plus grande possible pour que l'activité prenne tout son sens¹⁵⁸.

Et toute somme faite, ce que l'homme vise, c'est non certainement pas à se conserver, c'est à se dépenser, sans compter. Ce vers quoi se tend son activité, ce n'est pas une productivité ou une économie uniquement motivée par la nécessité de répondre à des besoins de survie ou même de commodité d'existence. Cette idée d'utilité n'est que le fantasme impudique d'une bourgeoisie calculante qui pense pouvoir masquer la dépense d'énergie productive et humaine qu'elle a elle-même enclenchée sous le voile d'une soi-disant satisfaction légitime des besoins. C'est bien plutôt une surproduction qui ne vise *in fine* qu'à son anéantissement le plus complet, à sa propre

¹⁵⁸ BATAILLE Georges, *La part maudite*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 26-27.

destruction par un mécanisme irrépressible de dilapidation de toutes les énergies. Tel le soleil qui dépense toute sa puissance solaire sans que rien ni personne ne puisse la lui rendre jamais, l'homme, mû par la même nécessité cosmique, se dépense sans rien compter, ou s'il compte, tel le bourgeois capitaliste, c'est pour se dépenser ou faire dépenser les autres davantage.

Je parlerai des conditions les plus générales de la vie. J'insisterai seulement sur un fait d'importance décisive : l'énergie solaire est le principe de son développement exubérant. La source et l'essence de notre richesse sont données dans le rayonnement du soleil, qui dispense l'énergie – la richesse – sans contrepartie. Le soleil donne sans jamais recevoir¹⁵⁹ [...].

Le principe général de la vie, ce ne sont ni la maîtrise, ni la retenue, ni une économie productive autarcique, ni même la préservation de son existence. Ce sont, tout au contraire, la dépense, l'exubérance, l'improductivité, la destruction des ressources, le mouvement de « l'énergie excédante [qui] traduit l'effervescence de la vie¹⁶⁰ ». Son argumentation donne le vertige tant elle touche juste. Comment en effet projeter sur l'activité humaine, si on prend la peine de l'observer précisément dans ce qu'elle a fait, le moindre souci d'utilité, si du moins on restreint celle-ci au principe qui se fonde sur un « juste » et « mesuré » calcul d'intérêt ou une répartition des énergies « rentables » – ce qui est dépensé doit être rétribué au minimum en termes de satisfaction d'existence ? Comment l'œil théorique soumis à ce principe peut raisonnablement rendre compte des guerres qui sont bien plus destructrices que préservatrices de biens, d'énergies et de vies humaines, mais aussi du luxe, des sacrifices religieux ou encore du potlatch¹⁶¹ qui structurerait les rapports humains au sein de certaines sociétés américaines « primitives » ? Comment rendre compte aussi de la production capitaliste qui détruit tout sur son passage, jusqu'à pousser les hommes qui s'y dévouent et qui y œuvrent à s'autodétruire dans un feu d'éruption productive sans n'avoir plus aucune possibilité d'établir une relation entre cette éruption et la satisfaction d'un quelconque besoin d'existence ou du moindre principe d'utilité ? Bien au contraire, il semblerait que plus la quantité de production augmente, plus les destructions, les dilapidations, les conflits localisés et les guerres généralisées, bref, plus les souffrances humaines augmentent.

Ainsi, si l'on pose comme premier principe théorique qu'il faut d'abord regarder ce que l'homme a fait pour savoir ce qu'il est et ce qu'il fera ou ce qu'il doit faire, pour G. Bataille, on peut légitimement écarter de l'analyse ce type de projet d'existence marquée au bon coin rassurant de l'utilité rationnelle, ce que J. Baudrillard appellera par la suite « l'idéologie de besoins ». « [C]e n'est pas la nécessité mais son contraire, le "luxe", qui pose à la matière vivante et à l'homme leurs problèmes fondamentaux¹⁶² », c'est l'excédent. Si l'homme s'évertue inconditionnellement à produire tant de choses et tant de « biens », à l'image des membres de certaines sociétés primitives qui détruisaient en face de leurs rivaux tout ce qu'ils possédaient de valeur, animaux, canots, bijoux, or, esclaves, village, etc., pour faire montre de leur « puissance », c'est pour mieux les détruire et les brûler dans un grand feu d'énergies prodiguées, c'est pour mieux les perdre. Par conséquent, aux

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 67-68.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 50.

¹⁶¹ « Le *potlatch* est, comme le commerce, un moyen de circulation des richesses, mais il exclut le marchandage. C'est le plus souvent, le don solennel de richesses considérables, offertes par un chef à son rival afin d'humilier, de défier, d'obliger. Le donataire doit effacer l'humiliation et relever le défi, il lui faut satisfaire à l'obligation contractée en acceptant : il ne pourra répondre, un peu plus tard, que par un nouveau potlatch, plus généreux que le premier : il doit rendre avec usure. » *Ibid.*, p. 112. La notion de potlatch a décisivement orienté les travaux de N. Elias (cf. notamment *La société de cour*), mais aussi ceux de J. Baudrillard. Cf. surtout MAUSS Marcel, « Essais sur le don. Forme et Raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans *ID., Sociologie et anthropologie, op. cit.*, p. 145-29. Cf. ci-dessous, p. 220.

¹⁶² BATAILLE Georges, *op. cit.*, p. 52.

yeux de l'écrivain, le principe d'utilité et le principe de rationalité que cette utilité implique sont théoriquement infondés et insoutenables. Il n'aura de cesse de vouloir réduire la crédibilité et la légitimité aussi bien théoriques qu'éthiques et politiques de ce principe d'utilité rationnelle, et ce, dès les premières lignes de son ouvrage. Au sein d'un chapitre qui porte le titre : « Insuffisance du principe de l'utilité classique » :

Chaque fois que le sens d'un débat dépend de la valeur fondamentale du mot *utile*, c'est-à-dire chaque fois qu'une question essentielle touchant la vie des sociétés humaines est abordée, quelles que soient les personnes qui interviennent et quelles que soient les opinions représentées, il est possible d'affirmer que le débat est nécessairement faussé et que la question fondamentale est éludée. *Il n'existe en effet aucun moyen correct, étant donné l'ensemble plus ou moins divergent des conceptions actuelles, qui permette de définir ce qui est utile aux hommes.* Cette lacune est suffisamment marquée par le fait qu'il est constamment nécessaire de recourir de la façon la plus injustifiable à des principes que l'on cherche à situer au-delà de l'utile et du plaisir : l'honneur et le devoir sont hypocritement employés dans des combinaisons d'intérêts pécuniaires et, sans parler de Dieu, l'*Esprit* sert à masquer le désarroi intellectuel des quelques personnes qui refusent d'accepter un système fermé¹⁶³.

Le principe d'utilité que l'auteur identifie à « la pensée classique », mais qui doit plus à la pensée bourgeoise comptable qu'à la philosophie traditionnelle, constitue donc la cible de tout son propos. Par ailleurs, on voit ici comment l'auteur relève la contradiction irréductible que nous avons relevée ci-dessus à partir des propos de L. Strauss entre l'utile et le plaisir, d'un côté, et l'invocation de notions abstraites telles que l'honneur, le devoir ou Dieu, de l'autre, alors que sous le masque se trame toujours la « combinaison d'intérêts pécuniaires ». Plus loin, on le voit entrer plus avant dans la contradiction pour tenter de mettre en lumière l'impasse théorique à laquelle elle conduit : d'un côté, la flagrante opposition entre un désir d'utilité subsumé sous la lourde chape de l'instinct de conservation et l'espoir de consommer tranquillement les biens durement acquis ; d'un autre côté, la « démence » dont fait preuve le désir de gloire et qui n'aboutit qu'à la destruction et la dilapidation des biens, des richesses accumulées, jusqu'à celles de sa propre existence. De ce processus de l'économie générale caractérisé par un mouvement irrépressible qui pousse toute chose à croître et à s'épandre, jusqu'à atteindre ce point de rupture où l'extrême exubérance de la vie, sans exploser, s'écoule néanmoins « en un mouvement toujours à la limite de l'explosion », il faut, selon l'écrivain, en tirer rigoureusement toutes les conséquences. Car c'est à ce moment de l'analyse qu'on s'aperçoit que le regard théorique utilitariste convenu, tout obvie qu'on le pensait être, apparaît bien plutôt en contradiction flagrante avec les faits. Cette contradiction entre la théorie et les faits ne manque pas de se retourner sur la théorie elle-même pour éclairer sa profonde incohérence.

Les conséquences de cette situation entrent difficilement en ligne de compte dans nos calculs. Nous calculons nos intérêts, mais cette situation nous désarme : c'est que le nom même d'intérêt est contradictoire avec le *désir* en jeu dans ces conditions. Dès que nous voulons agir raisonnablement, nous devons envisager l'*utilité* de nos actes : l'utilité implique un avantage, maintien ou accroissement. Or s'il faut répondre à l'exubérance : il est possible sans doute de *l'utiliser* à un accroissement. Mais le problème posé l'exclut. A supposer qu'il n'y ait plus de croissance possible, que faire du bouillonnement d'énergie qui subsiste ? Le *perdre* évidemment n'est pas *l'utiliser*. C'est néanmoins d'une saignée, d'une pure et simple perte qu'il s'agit, *mais elle a lieu de toute façon* : dès l'abord, l'excédent d'énergie, s'il ne peut servir à la croissance est perdu. Aussi bien cette inévitable perte ne peut à aucun titre passer pour utile. Il ne s'agit plus que d'une perte agréable, préférable à une autre, désagréable : il s'agit d'agrément non plus d'utilité. Pourtant ces conséquences sont décisives¹⁶⁴.

G. Bataille est au cœur de l'une des contradictions les plus lourdes qui animent la logique de la domination en ce qu'elle fonde l'activité humaine sous l'impulsion de deux désirs antagonistes dans leur finalité : le désir de conquête – qu'il nomme ici, « accroissement », « bouillonnement

¹⁶³ *Ibid.*, p. 23.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 70-71. C'est l'auteur qui souligne.

d'énergie », « exubérance », « excédent », etc. –, d'un côté, et le désir de satisfaction mesurée, calculée et tirée de la consommation des biens conquis – ce qu'il recouvre sous le terme général d'« utilité [qui] implique un avantage, maintien ou accroissement ». Et selon lui, au regard des « données historiques », c'est l'utilité qui cède le pas. En termes machiavéliens qu'il reprendra lui-même dans le cours de son propos, et contrairement à ce que dit L. Strauss, pour G. Bataille c'est le désir de gloire qui l'emporte sur celui de la possession.

Aux pertes ainsi réalisées se trouve liée [...] la création de valeurs improductives dont la plus absurde et en même temps celle qui rend le plus avide est la *gloire*. Complétée par la *déchéance*, celle-ci sous des formes tantôt sinistres et tantôt éclatantes, n'a pas cessé de dominer l'existence sociale et il reste impossible de rien entreprendre sans elle alors qu'elle est conditionnée par la pratique aveugle de la perte personnelle ou sociale¹⁶⁵.

S'il y a « nécessité », dès lors, ce n'est pas celle qui nous pousse à conserver notre existence et à lui ménager les meilleures commodités, mais celle qui nous conduit à nous dépenser, toute modération bue. Finalement, le discours de G. Bataille reste bien fermement campé dans la logique discursive de type machiavélien, mais non sans lui asséner théoriquement un coup fatal, en opérant un déplacement du curseur de la « nécessité ». De la conservation de l'existence, de tous les soins matériels qu'on peut lui prodiguer et de la satisfaction des besoins, il le place sur le désir de conquête, cette fois-ci, le plus débridé et exubérant qu'il est possible d'imaginer. Machiavel et la réflexion politique qui l'a suivi avaient tenté de maintenir ces deux exigences ensemble au sein d'un même projet éthico-politique, non sans revêtir les difficultés que cela soulevait du voile dru de quelques sophismes éprouvés, mais rendus inaccessibles par des procédures ritualisées d'exclusion de l'exercice de la raison. De son côté, G. Bataille ne s'embarrasse guère de ces sinuosités discursives. Il dévoile la manœuvre en se faisant plus machiavélien que Machiavel lui-même, si l'on peut dire, c'est-à-dire en universalisant le désir de conquête et en le libérant du principe d'utilité qui était censé le « tempérer ». C'est d'ailleurs pour cette raison que, hormis l'exclusion définitive du principe d'utilité, le discours de G. Bataille radicalise tous les autres postulats de la logique discursive machiavélienne et pousse ceux-ci jusqu'à leur plus ultime conséquence.

L'un des postulats machiavélien, dans le discours de l'écrivain-sociologue, qui est fermement soutenu, voire amplifié, mais qui passe désormais totalement inaperçu tant il est devenu une radicale évidence, est celui selon lequel tout *savoir* sur l'homme à faire *valoir* comme « vérité » absolue ne procède que d'une juste observation des faits. Après avoir posé les bases théoriques de sa thèse, moment qui, dans son propos, constitue le premier chapitre de l'ouvrage, l'auteur consacra pas moins des trois chapitres suivants à relever des faits historiques et à les analyser dans un style machiavélien de la tradition la plus matutinale, et ce en vue de donner sens à notre présent – au sens éthique et politique du terme. Ainsi se termine donc son premier chapitre : « Ainsi l'*économie générale* commence-t-elle par une **relation** des *données historiques*, donnant leur sens aux *données présentes*¹⁶⁶. » Toutefois, c'est sur la base de ce principe épistémique premier, à l'exclusion stricte de toute perspective spirituelle, au sens traditionnel du terme, que l'auteur entend déterminer la légitimité ou non de toute connaissance sur l'homme, aussi bien théorique qu'éthique et politique. Et c'est aussi sur la base de ce même principe que G. Bataille tirera son argument de fond selon lequel le principe d'utilité peut être écarté d'une « juste » vision de la réalité. Or, cet argument procède de la logique

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 45. C'est auteur qui souligne.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 83, en italique c'est l'auteur qui souligne.

discursive de type machiavélien la plus pure. Nous en avons déjà relevé la forme ci-dessus. Nous la rappelons sous celle que lui donne G. Bataille : puisque les faits démontrent que les hommes ne peuvent pas réaliser *absolument* leur désir d'utilité, c'est-à-dire qu'« il n'existe *en effet* aucun moyen correct, étant donné l'ensemble plus ou moins divergent des conceptions actuelles, qui permette de définir ce qui est utile aux hommes¹⁶⁷ », on peut en déduire légitimement que le principe d'utilité demeure infondé, et théoriquement, et éthiquement, et politiquement. On reconnaît ici l'argument que Machiavel formulait déjà à partir de la « bonté ». C'est tout ou rien. Et puisqu'on ne peut pas avoir tout, ce sera rien. Cet argument est en fait la stricte conséquence d'un principe de connaissance qui considère les faits comme la seule source de savoir concernant les comportements des hommes. Or, comme nous l'avons dit, faire des faits l'unique source de savoir, non pas seulement rétrospectif, mais prospectif sur l'agir de l'homme, c'est-à-dire en faire la base d'un projet éthique et politique, c'est supposer implicitement que tout le possible humain comportemental se trouve dans le déjà-réalisé, à l'exclusion de tout autre possible. Cette position théorique conduit à un dogmatisme radical que Machiavel tentait de masquer sous le coup d'une évidence épiphanique de la réalité : la « vérité effective » qui se donne au regard neutre de l'observateur, le « réel tel qu'il est ». Mais le dogmatisme rejaillit partout dans le discours et notamment à ce moment précis où l'on prétend qu'on peut avoir accès directement à cette « vérité » par un simple regard. Succédait à ce moment l'argument que nous avons longuement analysé ci-dessus et que nous formulons à nouveau : du fait qu'il est impossible à l'homme d'être « bon » *entièrement*, de par sa condition, on en conclut qu'il est inutile de tenter de le devenir, voire de s'interroger sur la possibilité qu'on le devienne. On préférera rendre compte de toute l'« utilité » qu'on pourra tirer d'un « paraître bon », laissant dans les oubliettes de l'histoire toutes les procédures que les Anciens pratiquaient pour accéder à ce qu'ils estimaient pour leur part être la « bonté » et l'« utilité », qui n'ont rien à voir, on l'a vu, avec celle que promeut le discours de Machiavel. G. Bataille ne procède pas autrement. A ceci près que l'idée selon laquelle la seule réalité à considérer soit à ses yeux et aux yeux de ses lecteurs la réalité effective est à ce point pour lui d'une telle évidence qu'il peut se permettre de se dispenser des ruses de langage qu'utilisait Machiavel. A ceci près aussi qu'il change le terme de « bonté » par celui d'« utilité ». En dehors de cela, G. Bataille s'inscrit totalement dans le raisonnement de type machiavélien. Qu'on ne puisse définir *absolument* ce qui est utile à l'homme, que ce dernier ne puisse pas savoir *absolument* y satisfaire et, surtout, que cet idéal d'utilité n'ait jamais été ni réalisé ni vu, il en résulte que tout principe et toute velléité d'utilité sont nuls et non avenus. Cela a été, donc cela est ; si cela est, cela sera – cela doit être. Ce qui veut dire aussi que si cela n'a pas été – bonté ou utilité – cela ne sera pas. Comme s'il était admis que pour pouvoir être un principe d'existence légitime, il était absolument nécessaire qu'il soit absolument réalisable. C'est dénier la spécificité de l'existence humaine qui contient en elle justement un principe d'incertitude et d'indétermination radicales. C'est supposer aux faits visibles un pouvoir hégémonique de « vérité » et penser que l'homme a la possibilité en droit de réaliser totalement et pleinement au sein du monde sensible ses désirs et sa connaissance. C'est supposer aussi un pouvoir tout aussi absolu à cette connaissance. Le dogmatisme et l'idéalisme est ici radical, total, irréversible. Il était en germe contenu dans la logique discursive machiavélienne. G. Bataille le réactive par antithèse. Il ne dit pas directement, comme Machiavel, que le bonheur n'est accessible que par une juste imitation de ce que les meilleurs hommes par le passé ont fait, figeant ainsi la possibilité du bonheur dans la nécessité du déjà-réalisé. Il dit d'abord que l'utilité, en son principe absolu et idéal, n'est pas

¹⁶⁷ Déjà cité, cf. *supra*, p. 205.

réalisable et n'a d'ailleurs jamais été réalisée. Il faut dès lors priver l'homme de tout idéal. Il faut même qu'il produise cet ultime mouvement de conscience qui lui permettra de n'en avoir plus jamais aucune, de conscience, et d'être immédiatement à la hauteur de la matérialité sensible et surtout visible de faits observés. C'est là et uniquement là, à la hauteur des faits, inscrit dans le mouvement irrépressible et nécessaire de toutes les déterminations physiques et matérielles, et débarrassé de la pesanteur de sa conscience rationnelle que l'homme, selon Bataille, recouvrera enfin sa liberté et sa souveraineté. On voit ici encore l'écrivain pousser la logique discursive de type machiavélien dans ses ultimes conséquences, en ce qu'elle a évacué toute ressource spirituelle possible pour envisager la conduite de l'existence. Si conscience de soi il y a, elle ne peut prétendre, en aucun cas, à sa propre maîtrise. Cette conscience ne peut devenir pour elle-même le lieu et la source de sa propre constitution, car ce lieu et cette source, c'est la matière – ou plutôt ce qu'on peut en voir et partant ce dont on peut avoir une représentation. L'auteur de *La part maudite* prolonge le geste épistémique et méthodologique de Machiavel, mais pour le faire apparaître ainsi dans toute sa luminosité éthique et politique. Il nous faut prendre la peine de citer l'extrait suivant qui clôturait l'ouvrage de G. Bataille presque *in extenso*. Il configure en effet dans sa plus parfaite épure ce que *doit être* l'éthos des agents des sociétés productivistes modernes.

Sans doute il est paradoxal de lier à ces déterminations tout extérieures une vérité aussi intime que celle de la *conscience de soi* (du retour de l'être à la pleine et irréductible souveraineté [« qui est liberté dans l'instant, indépendante d'une tâche devant être accomplie », ajoute-t-il en note]). Toutefois, il est facile d'apercevoir le sens profond de ces déterminations – et de tout ce livre – si l'on revient sans plus tarder à l'essentiel. Tout d'abord le paradoxe est porté à l'extrême du fait que la politique envisagée à partir de l'« économie nationale dominante » n'a pour fin qu'un accroissement de vie au niveau mondial. C'est en un sens décevant et déprimant. Mais c'est le point de départ et la base, non l'achèvement, de la *conscience de soi*. Ceci doit être précisément représenté. **Si la conscience de soi est essentiellement la pleine possession de l'intimité, il faut revenir au fait que toute possession de l'intimité aboutit au leurre.** [...] Les êtres que nous sommes ne sont pas donnés une fois pour toutes, ils apparaissent proposés à une croissance de leurs ressources d'énergie. Ils font la plupart du temps de cette croissance, au-delà de la simple subsistance, leur but et leur raison d'être. Mais dans cette subordination à la croissance, l'être donné perd son autonomie, il se subordonne à ce qu'il sera dans l'avenir, du fait de l'accroissement de ses ressources. En fait, la croissance doit se situer par rapport à l'instant où elle se résoudra en pure dépense. Mais c'est précisément le passage difficile. La conscience en effet s'y oppose en ce sens qu'elle cherche à saisir quelque objet d'acquisition, *quelque chose*, non le *rien* de la pure dépense. **Il s'agit d'en arriver au moment où la conscience cessera d'être conscience de quelque chose.** En d'autres termes, prendre conscience du sens décisif d'un instant où la croissance (l'acquisition de quelque chose) se résoudra en dépense, est exactement la conscience de soi, c'est-à-dire une conscience qui n'a plus rien pour objet. Cet achèvement, lié, là où la lucidité a ses chances, à la détente d'un ajustement élevé des niveaux de vie, a la valeur d'une *mise en place* de l'existence sociale. Cette mise en place serait comparable en un sens au passage de l'animal à l'homme (dont elle serait d'ailleurs, plus précisément, le dernier acte). Tout se passe, dans cette manière de voir, comme si le but final était donné. Tout, à la fin, se met en place et répond au rôle assigné¹⁶⁸.

On perçoit toute la radicalité du dogmatisme et de l'idéalisme qui sous-tend la logique de la domination briller ici de son plus pur éclat : « Tout, à la fin, se met en place et répond au rôle assigné. » Maints auteurs ont inlassablement dénoncé la propension irréversiblement destructrice,

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 246-248. Propos qui rejoignent ceux que G. Bataille tenait déjà à la fin de son introduction théorique : « [C]e que l'économie générale définit d'abord est un caractère explosif de ce monde, porté à l'extrémité de la tension explosive dans le temps présent. Une malédiction pèse évidemment sur la vie humaine, dans la mesure où elle n'a pas la force d'enrayer un mouvement vertigineux. Il faut, sans hésiter, poser qu'une telle malédiction, il dépend de l'homme, *de l'homme seul*, de la lever. Mais elle ne pourrait l'être si le mouvement qui la fonde n'apparaissait pas clairement *dans la conscience*. Il semble à cet égard assez décevant de n'avoir à proposer, en remède à la catastrophe qui menace, que l'« élévation du niveau de vie ». Ce recours, je l'ai dit, se lie à la volonté de *ne pas voir* dans sa *vérité* l'exigence à laquelle il veut répondre. [...] Certainement l'exposé d'une économie générale implique l'intervention dans les affaires publiques. Mais tout d'abord et plus profondément, ce qu'il vise est la conscience de soi que l'homme effectuerait finalement dans la vision lucide d'un enchaînement de ses formes historiques. » *Ibid.*, p. 82-83. C'est l'auteur qui souligne.

mais aussi totalitaire inhérente à nos sociétés modernes capitalistes. K. Marx dans son *Capital*¹⁶⁹ et après lui M. Weber, dans son incontournable ouvrage sur *L'éthique protestante*¹⁷⁰. On doit à H. Arendt les plus belles pages réflexives sur la question¹⁷¹ et M. Foucault y consacra la plus grande partie de son travail avec une énergie qui laisse pantois¹⁷². Or, cette propension destructrice et totalitaire –

¹⁶⁹ Bien qu'il ne remette pas fondamentalement en cause le principe d'accumulation et de production, à la base du capitalisme pourtant, Karl Marx déjà s'inquiétait de la propension destructrice de son mécanisme. Fidèle à son idée que la société se structure par une lutte entre une classe dominante et une classe dominée dont l'enjeu est la possession des moyens de production et, à terme, la redistribution équitable des biens produits, le capitalisme, à ses yeux, n'est qu'un moyen « de dompter, d'exploiter et d'appauvrir le travailleur » ainsi que d'« oppression organisée de sa vitalité, de sa liberté et de son indépendance individuelle ». La prise en main de l'agriculture par les moyens de transformation capitalistes lui fournit un bel exemple de dévitalisation terrestre et humaine où chaque progrès « est un progrès non seulement dans l'art d'exploiter le travailleur, mais encore dans l'art de dépouiller le sol ; chaque progrès dans l'art d'accroître sa fertilité pour un temps, un progrès dans la ruine de ses sources durables de fertilité. [...] La production capitaliste ne développe donc la technique et la combinaison du procès de production sociale qu'en épuisant en même temps les deux sources d'où jaillit toute richesse : *La terre et le travailleur*. » MARX Karl, *op. cit.*, IV, xv, 10, p. 363.

¹⁷⁰ Ainsi M. Weber, dans la foulée de K. Marx, relève le caractère destructeur de l'activité capitaliste dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* où l'ordre économique moderne nous est décrit comme un « puissant cosmos » : « De nos jours, l'ordre économique capitaliste est un immense cosmos dans lequel l'individu est pris dès sa naissance ; il est pour lui un donné, un carcan qu'il ne peut transformer, du moins à titre individuel, et dans lequel son existence doit se dérouler. Il impose à l'individu pris dans les rets du marché les normes de son activité économique. » WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. I. Kalinowski, 3^{ème} édition, Paris, Flammarion, 2002, p. 93-94. Ce puissant cosmos est « tributaire des conditions techniques et économiques de production mécanique et machinisée, dont les contraintes écrasantes déterminent aujourd'hui le style de vie de tous les individus nés dans ses rouages – et pas seulement ceux qui exercent directement une activité économique – et le détermineront peut-être jusqu'à ce que le dernier quintal de carburant fossile soit consommé. [...] Le capitalisme victorieux n'a en tout cas plus besoin de ce soutien [l'ascèse monastique transposée dans la vie professionnelle, récupérée et reformulée par l'éthique protestante] depuis qu'il possède une base mécanique. L'humeur enjouée de sa riantة héritière, l'*Aufklärung*, semble elle aussi définitivement perdue, et l'idée du « devoir professionnel » erre dans notre vie comme un fantôme des croyances religieuses d'autrefois. Dès lors que l'« exercice du métier » ne peut pas être mis en relation avec les valeurs spirituelles suprêmes de la civilisation – et qu'à l'inverse, il peut ne pas être éprouvé subjectivement comme une simple contrainte économique –, l'individu renonce généralement aujourd'hui à lui donner un sens. [...] Nul ne sait plus qui va habiter ce carcan et si nous connaissons, au terme de cette terrible évolution, des prophètes entièrement nouveaux ou une puissante renaissance de conceptions anciennes et d'idéaux du passé, ou – si aucune de ces deux hypothèses ne se vérifie – une pétrification mécanisée, drapée dans une sorte de suffisance malade. Dans ce cas, au terme de cette évolution culturelle, les « derniers hommes » pourraient vérifier cette prédiction : « Spécialistes sans esprit, jouisseurs sans cœur : ce néant imagine avoir accédé à un stade de l'humanité jamais atteint auparavant ». » *Ibid.*, p. 300-302.

¹⁷¹ En face d'une régulation des conduites aussi massive et presque totale, est-il encore possible de penser ? Le souci premier de « penser ce que nous faisons » qui guide la réflexion d'Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne* se fonde sur la même inquiétude en face d'une puissance d'action devenue incontournable et régulatrice de l'agir humain. Les sociétés modernes, selon elle, sont la proie d'un « pouvoir anonyme » qui, « à tous les niveaux exclut la possibilité de l'action [...] ». De chacun de ses membres, [il] exige au contraire un certain comportement, imposant d'innombrables règles qui, toutes, tentent à « normaliser » ses membres, à les faire marcher droit, à éliminer les gestes spontanés ou les exploits extraordinaires. » ARENDT Hanna, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 79. Désormais, le travail et la consommation, seules activités reconnues légitimes, fixent l'homme dans un processus incontournable : « [N]ous avons réussi à niveler toutes les activités humaines pour les réduire au même dénominateur qui est de pourvoir aux nécessités de la vie et de produire l'abondance. Quoi que nous fassions nous sommes censés le faire pour « gagner notre vie » ; tel est le verdict de la société, et le nombre des gens, des professionnels en particulier, qui pourraient protester a diminué très rapidement. » *Ibid.*, p. 176-177. Les intellectuels eux-mêmes se voient entièrement pris dans ce système de pratiques qui échappe de plus en plus à leur réflexion. « [P]armi les intellectuels il ne reste que quelques solitaires pour considérer ce qu'ils font comme des œuvres et non comme des moyens de gagner leur vie. » *Ibid.*, p. 38. Les conséquences de cette situation trouvent leur gravité dans la séparation effective entre l'agir humain et une parole qui se trouve démunie pour le penser. Or, l'articulation entre la parole et l'agir est au fondement même de l'humanité. « [S]ans l'accompagnement du langage, l'action ne perdrait pas seulement son caractère révélateur, elle perdrait aussi son sujet, pour ainsi dire ; il n'y aurait pas d'hommes mais des robots exécutant des actes qui, humainement parlant, resteraient incompréhensibles. » *Ibid.*, p. 235. Dans l'hypothèse que cette séparation effectivement s'accomplisse, les prévisions de la philosophe sont sans appel : « 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 le jouet 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-ils. » *Ibid.*, p. 36.

¹⁷² Même si la tonalité est moins dramatique et très nettement moins alarmiste, c'est dans cette préoccupation que se situent les travaux et réflexions de M. Foucault autour des pouvoirs modernes. Cette préoccupation s'impose même avec une certaine évidence. « Je ne crois pas que nos successeurs, s'ils réfléchissent un tout petit peu, puissent s'étonner très longtemps que, dans cette fin du XX^e siècle justement, les gens de notre génération aient posé, avec tant d'insistance, la question du pouvoir. Parce que, après tout, si la question du pouvoir se pose, ce n'est pas du tout parce que nous l'avons posée. Elle s'est posée, elle nous a été posée. Elle nous a été posée par notre actualité, c'est certain, mais également par notre passé, un passé tout récent qui vient à peine de se terminer. » FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. III, texte n° 232, « La philosophie analytique de la politique », p. 535. Dans cette conférence tenue à Tokyo le 27 avril 1978, se référant aux formes de pouvoirs spécifiques au fascisme et au stalinisme, à la suite d'Hannah Arendt, M. Foucault soulève l'hypothèse de l'existence permanente, dans la structure même de nos systèmes sociaux, de « virtualités [...] qui peuvent se révéler à la moindre occasion, rendant perpétuellement possibles ces grandes excroissances du pouvoir ». Bien plus : « Les sociétés occidentales, d'une façon générale les sociétés industrielles et développées de la fin de ce siècle, sont des sociétés qui sont traversées par cette sourde inquiétude, ou même par des mouvements de révolte tout à fait explicites qui

c'est ce que nous tentons de montrer – est en toutes lettres inscrite dans une logique d'existence qui a été élaborée pour innover, à la hauteur même de l'éthos des agents dont les sociétés modernes ont besoin pour atteindre indéfiniment à l'idéal de leur objectifs productivistes, les moindres faits et gestes de ces agents dans l'espoir de la plus parfaite efficacité. C'est au détour d'un pur jeu de l'esprit auquel G. Bataille s'est livré, sans lui aussi craindre le paradoxe¹⁷³, qu'on perçoit l'impasse théorique, éthique et politique de la logique d'existence sur laquelle se fonde l'économie politique qui est devenue pour nous maintenant suprêmement hégémonique et bien effective.

Quoi qu'il en soit, on peut dire que la position théorique que tient G. Bataille demeure aussi audacieuse que surprenante. Car ce qu'il indique comme étant un « principe d'utilité classique », celui de l'utilité, n'est en fait rien d'autre que l'un des piliers idéologiques fondamentaux sur lequel la logique de la domination s'appuie pour accéder à quelque cohérence. Cohérence, certes, bien fragile, c'est pourquoi cette logique est davantage idéo-logique que « logique », mais cohérence tout de même, et « cohérence » qui a eu de plus une efficacité productive historique sans précédents. Cependant, comme on l'a montré, c'est en demeurant strictement arrimé aux autres principes théoriques de cette même logique que l'écrivain-sociologue déploie son argumentation. Il n'en demeure pas moins que ce faisant, sans le vouloir peut-être, G. Bataille porte un coup théorique décisif, non pas à ce qu'il perçoit comme étant « la pensée classique » et qu'il tend à assimiler à la pensée rationnelle la plus séculaire, mais à la logique de la domination elle-même et à la rationalité que cette logique a mise en œuvre pour atteindre à l'« efficace » qu'on lui connaît. Celle-ci, en effet, jusqu'à l'analyse cinglante, subversive et absolument sans concession¹⁷⁴ proposée ici par l'auteur de *L'expérience intérieure*, espérait sans doute encore gambader allègrement sous l'impulsion successive et saccadée de ces deux jambes, aux muscles nerveux redoutables, que sont, d'un côté, le principe d'utilité, de l'autre, le principe de la dépense auquel s'associe le désir de gloire, mais à condition qu'on ne les considère qu'une à une, en leur point d'impact avec le sol des faits, et non pas au repos, dans ce que leur appui immobile peut apporter théoriquement de stable et de ferme. La logique de la domination n'est finalement efficace que lorsqu'elle marche ou que lorsqu'elle court. Maintenez-la à l'arrêt, tentez de la faire tenir sur ses deux pieds, et elle s'effondre littéralement et misérablement sous vos yeux. C'est très exactement ce que fait G. Bataille en la dépossédant de plus de l'un de ses piliers idéologiques fondamentaux : le principe d'utilité. Ne lui reste désormais qu'un principe échevelé de dépense qui voue les hommes à une impitoyable mais inéluctable autodestruction. Et, selon G. Bataille, penser pouvoir l'ignorer, ne leur servira de rien. « La méconnaissance ne change rien à l'issue dernière. Nous pouvons l'ignorer, l'oublier : *le sol où nous vivons* n'est, quoi qu'il en soit, qu'un champ de destructions multipliées¹⁷⁵. »

Chez Bataille, c'est la logique de la domination d'elle-même et par elle-même, c'est-à-dire à partir de ses propres postulats et opérations, qui se retourne sur elle-même pour prendre acte de son

mettent en question cette espèce de surproduction de pouvoir que le stalinisme et le fascisme ont sans doute manifestée à l'état nu et monstrueux. » *Ibid.*, p. 536.

¹⁷³ BATAILLE Georges, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷⁴ G. Bataille manifeste en plusieurs endroits de son ouvrage la conscience que ses propos sont irréversiblement subversifs : « Nul ne peut dire sans être comique qu'il s'apprête à quelque intervention renversante : il doit renverser, voilà tout. » *Ibid.*, p. 49-50 ; « Cette vérité est paradoxale, au point d'être extrêmement contraire à ce qui apparaît d'ordinaire. » *Ibid.*, p. 79. Cf. aussi la citation que nous avons mise en exergue au début de cette partie.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 62. Nous soulignons.

manque total de cohérence théorique et de l'impasse éthique et politique à laquelle elle conduit les agents qui ont, *a priori*, décidé de la suivre pour vivre. Aussi, et c'est peut-être ce point qui est le plus remarquable, tout dans le discours de G. Bataille, même jusqu'au vocabulaire utilisé, rappelle un rapport de l'homme aux choses du monde conçu sous le prisme unique de l'économie comptable : la perte, le don, le gain, la contrepartie, la dépense, la dilapidation, etc. En clair, le regard est entièrement focalisé sur la dilapidation, la destruction des ressources matérielles et des énergies physiques dont on espérait tirer satisfaction tranquille, jouissance paisible et bonheur. C'est d'ailleurs à cette rationalité comptable – « la combinaison d'intérêts pécuniaires » – que l'auteur réduit le principe d'utilité. Toute l'analyse converge donc vers la seule considération de l'administration des biens sensibles en prenant bien soin d'évacuer toute considération spirituelle ou toute *conscience de soi* qui d'elle-même prendrait possession d'elle-même. La focale est vigoureusement et exclusivement matérialiste : ce qu'il s'agit de considérer, uniquement, c'est « le sol où nous vivons ». Rien en-deçà, rien au-delà. C'est d'ailleurs sur le seul présupposé selon lequel cette administration de « ce sol où nous vivons » pouvait être un gain et une bénédiction que l'argument déployé par G. Bataille prend toute sa force, à savoir qu'il n'y a ni gain, ni profit, ni contrepartie, ni bénédiction, mais leur strict opposé : la perte, la dépense, la dilapidation, la malédiction – la part maudite. Le soleil lui-même est mis à contribution, puisque l'auteur envisage son apport d'énergie selon ce principe d'utilité comptable et matériel. *A priori*, selon ce principe, ce que le soleil dépense, devrait lui être remboursé, sinon avec profit, du moins à part égale. Or, il n'en est rien. « Le soleil donne sans jamais recevoir », il se dépense donc en pure perte – c'est une malédiction. C'est comme si la rationalité du cosmos se réduisait à cette comptabilité des pertes et des profits de nature strictement économique et matérielle, mais pour ne faire valoir que sa part irréductiblement dispendieuse et non bénéficiaire – maléfique, puisque effectivement tout semble de ce point de vue se disperser et se dilapider infiniment : c'est le principe même de la logique de production que de produire sans tenir compte des finalités humaines que cette production pourrait rencontrer. D'un certain point de vue, on peut dire que le propos de G. Bataille renvoie à la pensée philosophique traditionnelle la plus orthodoxe. Le monde physique et matériel n'a jamais été pour elle, effectivement, qu'un lieu de dispersion et de dissemblance¹⁷⁶. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, au rebours du projet éthico-politique promu par notre écrivain sociologue, il semblait impérieux aux yeux des Anciens de se fier d'abord à des ressources spirituelles plutôt que de voir dans l'élément matériel et sa dispersion constitutive « au-delà de la simple subsistance, leur but et leur raison d'être ». Cependant, à aucun moment de l'analyse, G. Bataille ne prendra la peine de justifier théoriquement le principe selon lequel ce qui *matériellement* se dilapide, se disperse, se dépense et se perd doit d'abord se percevoir, non pas moralement, mais *théoriquement* comme une dispersion, une dilapidation, une dépense, une perte ou une malédiction pour l'être de l'homme.

Le point de vue, à cet égard, de la philosophie de l'Antiquité est, on le sait, tout autre. Lorsque Sénèque, par exemple, dit : « Je dois infiniment au soleil, à la lune, et pourtant ils ne se lèvent pas pour moi seul¹⁷⁷ », on peut percevoir un tout autre rapport à l'élément cosmique. Ce rapport implique une autre manière d'envisager le « don » d'énergie prodiguée par l'astre solaire. Dans ce cadre « classique » de pensée, le don de lumière et de chaleur prodigué par le soleil n'est absolument

¹⁷⁶ Sur la notion de dissemblance, cf. les travaux de COURCELLE Pierre, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris, Études Augustiniennes, 1974 ; *ID.*, « Témoins nouveaux de la "région de dissemblance" (Platon, *Politique* 273 d) », dans *Bibliothèque de l'École de Chartre*, 1960, vol. 118, p. 20-36, consultable à l'adresse http://www.persee.fr/doc/bec_0373-6237_1960_num_118_1_449594.

¹⁷⁷ Sénèque, lettre VIII, 73, 6, dans SENEQUE, *Entretiens. Lettres à Lucilius*. Édition établie par Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 797.

pas perçu comme une dépense d'énergie qui serait totalement dépourvue de rationalité. Bien au contraire, le mouvement de pensée opéré par Sénèque est la reconnaissance d'un bien qu'il reçoit et à la fois la reconnaissance de l'insertion de sa propre existence d'agent dans un tout qui est présidé par la plus stricte rationalité. Et la marque la plus insigne de cette rationalité, que seuls les dieux possèdent parfaitement, ceux-là mêmes qui sont à l'initiative du mouvement des astres, ce n'est très certainement pas d'escompter une contrepartie « rentable » à tout ce qu'on donne. C'est tout au contraire de donner ces avantages aux hommes sans y songer nullement.

Jupiter possède toutes choses, mais il a, comme on le voit bien, délégué à d'autres la possession de ces choses. Il n'en dispose que pour accomplir l'acte qui les met à la disposition de tous. (*Ibid.*, 14, p. 799)

On peut donc parfaitement voir dans le don gratuit de Jupiter un principe de dépense improductif, comme le fait G. Bataille. Mais c'est alors seulement après avoir supposé que le bonheur dépendait d'une contrepartie matérielle aux efforts physiques qu'on produit pour l'énergie qui s'offre de cette manière, pour ensuite le réfuter. Le point de vue de Sénèque est tout autre. À la base de son raisonnement, il est admis que l'espoir d'une contrepartie physique et matérielle à tous les efforts qu'on produit est décidément vain, voire profondément inepte. Il y a, selon le stoïcien, dans le don de Jupiter, par les choses qu'il dispose à l'usage des hommes sans désir de contrepartie, un don encore plus précieux qu'il faut savoir découvrir. Ce don est un principe de rationalité dont le sage peut s'inspirer, bien que sa condition d'homme le mette en état d'infériorité par rapport à lui. Jupiter donne sans contrepartie, l'homme reçoit ce qu'il donne et ne peut rendre ce que de lui il reçoit, tel que lui-même l'a reçu. Cependant, si effectivement l'homme, par exemple, ne peut rendre au soleil l'énergie et tout le bien qu'il en reçoit, il peut néanmoins contempler avec quelle infinie mesure et précaution il la dispense, avec quelle précision et délicatesse il la répand sur la terre. L'astre solaire qui possède une telle puissance qu'il pourrait en un seul mouvement, mû par je ne sais quelle exubérance destructrice, détruire toutes les planètes et le système qui gravitent autour de lui, use d'une telle parcimonie qu'un ordre entre les choses aussi insignifiantes à l'échelle du cosmos que les êtres humains et leur environnement naturel devient possible. « Je me les représente tous ces globes, dira la Bruyère de son côté, ces corps effroyables qui sont en marche ; ils ne s'embarrassent point l'un l'autre, ils ne se choquent point, ils ne se dérangent point : si le plus petit d'eux tous venait à se démentir et à rencontrer la terre, que deviendrait la terre ? Tous au contraire sont en leur place, demeurent dans l'ordre qui leur est prescrit, suivent la route qui leur est marquée, et si paisiblement à notre égard que personne n'a l'oreille assez fine pour les entendre marcher, et que le vulgaire ne sait pas s'ils sont au monde¹⁷⁸. » Quelques rayons de soleil en plus ou en moins, et c'est la surface de la terre qui risque de devenir complètement hostile, voire radicalement néfaste à toute vie animale et végétale. Et pourtant, le soleil demeure fidèle à son poste et dispense ses bienfaits d'une manière si égale et si mesurée que la vie peut advenir. Grâce à lui, il est même possible parfois qu'elle devienne très chaleureuse. Que faire face à cette infinie mesure et délicatesse qui, dans son fonctionnement, dépasse de loin tout entendement humain. D'abord admettre sa position d'infériorité, être reconnaissant et par-là se sentir redevable. « Je *dois* au soleil et à la lune », dit Sénèque. Et il poursuit : « A l'année, au dieu qui régit sa marche, j'ai de personnelles obligations, encore que l'ordonnance des saisons n'ait été nullement établie en mon honneur. » Il y a dans ce mouvement de pensée l'expression d'une infinie et inextinguible reconnaissance des bienfaits qu'on a reçus. Cette reconnaissance est nécessaire pour comprendre

¹⁷⁸ XVI, 43 (VII).

que ce don est à la fois *gratuit*, ce qui veut dire qu'il peut nous être ôté à tout moment, et *mesuré*, il procède d'une rationalité dont on peine à percevoir les ressorts ainsi que les bornes. Ce mouvement spirituel de reconnaissance a paradoxalement pour effet d'ôter le désir de recevoir. Reconnaisant toute la gratuité du don auquel on ne peut répondre par la pareille, l'on se soumet totalement à cette puissance bénéfique qui en soi dépasse notre entendement et nos forces. Ce qui conduit Sénèque à proposer une maxime de conduite essentielle qui ne manquera pas d'avoir une incidence politique : « Songer à recevoir, c'est oublier que l'on a reçu » (2, p. 796). Telle est la prémisse fondamentale autour de laquelle Sénèque fait tourner son propos. Mais dès lors qu'on sait qu'il est de la nature des dons divins de ne pas avoir de contrepartie, comment s'acquitter de la dette qu'on contracte à leur égard en se percevant justement comme leur devant ce qu'il nous donne ? Car le stoïcien affirme bien « Je dois au soleil » ou encore « A l'année, au dieu qui régit sa marche, j'ai de personnelles obligations ». Pourquoi, en d'autres termes, se reconnaître soi-même personnellement comme leur débiteur de toutes ces choses divines tout en sachant qu'on ne peut rien leur rendre de ce qu'ils nous ont donné ? C'est ici que le regard se déplace des bienfaits strictement physiques et matériels vers la manière par laquelle le dieu use de ces biens. Ce à quoi le sage doit songer, ce n'est pas à recevoir ces biens, mais « à qui il doit l'*usage* et le fruit de ces biens ».

La philosophie, par-dessus toutes choses, enseigne à reconnaître, à payer en conscience le bienfait : quelque fois le simple aveu de la dette équivaut à son paiement. Cet homme reconnaîtra qu'il est grandement redevable à celui dont *la haute gestion et la prévoyance* lui assure un loisir fécond, le libre emploi de ses journées, une quiétude que ne trouble pas l'embarras des occupations publiques. (9-10, p. 798)

La seule possibilité de rendre à la divinité ce qu'on a reçu, c'est de se mettre sur le chemin d'imiter sa manière de se comporter vis-à-vis de l'élément matériel et sensible. N'en avoir le souci et l'usage que pour se consacrer aux ressources spirituelles qui lui permettent précisément *d'en user* le plus raisonnablement possible et d'accéder par-là à la tranquillité d'esprit et à la liberté. « Le sage voit avec autant d'indifférence, avec autant de dédain que Jupiter toute possession échue aux autres ; d'autant plus fier de lui-même que Jupiter ne peut pas user de ces choses, et que le sage, lui, ne le veut pas. Croyons donc Sextius qui s'écrie en nous montrant une route si belle : c'est par là "qu'on s'élève jusqu'aux astres"¹⁷⁹, par là, par le chemin du détachement, par là, par le chemin de la modération ; par là, par le chemin du courage. » (14-15, p. 799) On voit donc se dessiner dans ces mouvements de pensées un tout autre rapport avec l'énergie que dispense la nature et, en l'occurrence, le soleil que celui que perçoit G. Bataille et par devers lui la logique d'existence configurée par la pensée politique moderne. Le philosophe perçoit cela comme un don, non tant par sa stricte dimension matérielle dont il tend d'ailleurs, à l'image du dieu bienfaiteur, à se détacher, mais par la manière par laquelle ce don est dispensé : détachement, modération, courage et par-dessus tout cette « haute gestion et prévoyance » des choses à l'administration desquelles ce dieu se dévoue. Là finalement se trouve le bienfait le plus essentiel : avoir créé toutes les conditions de possibilité pour que l'homme soit en mesure de le rejoindre dans son infinie sagesse et dans sa manière d'user des choses dont il a la charge.

Cette manière de « réfléchir » le cosmos et son organisation créatrice en y voyant le principe d'une économie d'une rare rationalité permet au philosophe de se concentrer sur l'essentiel : précisément, sur ce principe de rationalité. La dépense, les guerres, le luxe, l'exubérance, la dilapidation des énergies humaines en vue d'acquérir des biens de nature matérielle, tout cela

¹⁷⁹ *Énéide*, IX, 641.

disconviendrait totalement à cette économie cosmique rationnelle. C'est là l'effet d'une trop forte absorption de l'humain par la matière et un trop faible souci porté à l'égard de l'élément rationnel. Ainsi, le point de vue de G. Bataille est complètement renversé. L'on ne suppose pas aux prémices du raisonnement que le seul bonheur possible est une jouissance de l'être dans l'élément matériel. On sait d'emblée que l'élément matériel est le lieu de perdition le plus décisif pour l'homme. Et c'est précisément pour cette raison qu'il faut rabattre tous ses efforts vers l'acquisition d'une substance spirituelle personnelle et réfléchie la plus consistante et la plus stable possible – détachement, modération, courage –, au prix souvent d'ailleurs d'une dépense parfois nécessaire d'énergie physique et matérielle. D'un point de vue matériel, cette dépense pourra paraître improductive et infructueuse. Mais en aucun cas du point de vue spirituel, si cette même dépense contribue à constituer une âme réfléchie et consistante. Enfin, ce principe de détachement vis-à-vis des possessions matérielles, celles-ci ne constituant plus l'unique foyer des préoccupations éthiques et politiques, prend immédiatement sens au sein de l'organisation des relations humaines. A l'inverse du postulat machiavélien selon lequel l'acte politique le plus essentiel est la conquête d'un domaine de biens sensibles en vue de s'assurer une position de puissance dans l'échiquier des rapports de force, selon Sénèque, « les adeptes sincères de la philosophie », quant à eux, se montreront « reconnaissant envers le pouvoir ; et cela est bien légitime, puisque le pouvoir les avantage plus que personne, en leur permettant de jouir d'un tranquille loisir. »

Comme leur dessein de vivre vertueusement est puissamment secondé par la paix publique, il est évident qu'ils chériront à l'égal d'un père l'auteur d'un pareil bien, beaucoup plus ardents certes dans leurs affections que ces agités mêlés au train du monde qui, débiteurs du prince, le regardent aussi et tout autant comme le leur, et sur qui jamais les largesses ne tombent d'elles-mêmes assez dru pour assouvir des appétits que l'on accroît en les rassasiant¹⁸⁰.

On retrouve ici le principe philosophique dont témoigne le texte des *Caractères* – « Contentons-nous de peu, et de moins encore s'il est possible » – et qui constitue l'un des fondements éthiques de la logique discursive de type traditionnel pour donner la possibilité aux hommes de vivre des relations les plus apaisées qui soient. Que de la conduite du soleil, astre ultime derrière lequel se cache la divinité elle-même ou un principe de bonté et de rationalité suprême, l'homme doive tirer, pour lui-même, en son particulier, un principe de conduite, à savoir la constitution d'une spiritualité qui l'élève au-dessus de la dispersion et de la destruction inéluctable de toute matière sensible, c'est là l'un des motifs les plus fondamentaux de la philosophie traditionnelle. Socrate, dans la *République*, identifie le soleil à la représentation sensible de l'idée du Bien sur terre.

C'est le Soleil que je dis être le rejeton du Bien, rejeton que le Bien a justement engendré dans une relation semblable à la sienne propre : exactement ce qu'il est lui-même dans le lieu intelligible, par rapport à l'intelligence comme aux intelligibles, c'est cela qu'est le Soleil dans le lieu visible, par rapport à la vue comme par rapport aux visibles¹⁸¹.

Le Christ, avec la précision qui caractérise sa parole, reedit en bien peu de mots ce que Sénèque tente de déplier sur la longueur d'une épître, mais non sans l'universaliser à toute relation humaine :

Vous avez appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain comme toi-même et tu haïras ton ennemi. Et moi, je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin de vous montrer fils de votre Père qui est dans les cieux, *parce qu'il fait lever son soleil sur les mauvais et sur les bons, et pleuvoir sur les justes et sur les injustes*¹⁸².

¹⁸⁰ SÉNÈQUE, *op. cit.*, p. 796.

¹⁸¹ *Rép.*, VI, 508 b – c, *op. cit.*, vol. 1, p. 1096.

¹⁸² Mtt, 5, 43-45, dans *Le nouveau testament*, trad. Osty et Trinquet, Paris, Éditions Siloé, 1974, p. 57.

Ici encore, c'est à un principe de création universelle – le Dieu chrétien – qu'il faut s'en remettre, principe surtout auquel il faut accéder et y accédant, cela rejaillit instantanément sur la qualité des relations qu'on entretient avec ses semblables : « Car si vous aimez ceux qui vous aiment, poursuit le Christ, quel salaire aurez-vous ? [...] Et si vous ne saluez que vos frères, que faites-vous d'extraordinaire ? Les païens n'en font-ils pas autant ? Vous serez donc parfaits, vous, comme votre père céleste est parfait. » On retrouve dans la Parole le même principe éthico-politique que chez Sénèque, à savoir une ouverture aux relations humaines par la médiation d'un accès éthique individuel à l'universel, mais médiation qui procède selon des opérations bien réglées. Le foyer de l'expérience politique autour duquel se rassemble une communauté est donc de nature spirituelle. Ce qui contribue fortement à minimiser et à dédramatiser des dépenses d'énergie qu'on évalue d'un point de vue strictement matériel comme « inutiles ». Mais cela contribue surtout à placer le curseur de l'utilité sur la dimension spirituelle de la réalité humaine, à savoir l'ensemble des dispositions de l'esprit acquises au terme d'une pratique fidèle et continue de quelques opérations de la pensée soigneusement sélectionnées et hiérarchisées, et sur lesquelles enfin l'agent détient connaissance et maîtrise – *metanoia*.

G. Bataille, au contraire, en posant comme prémisse fondamentale de son plaidoyer que *le seul* lieu de réalisation de l'être de l'homme est la matière, est conduit à identifier cette dernière réalisation au régime de vie de la matière elle-même : la dilapidation, la dépense d'énergie en pure perte, etc., et d'y voir une malédiction que seule la lucidité théorique pourrait lever. Cependant, ce que G. Bataille se dispense essentiellement de justifier, c'est ce présupposé théorique selon lequel le seul lieu de réalisation de l'être de l'homme, ce doit être la matière. C'est la prémisse la plus enfouie de son discours, comme de celui de type machiavélien dont il procède, et par-là la plus fondamentale, mais aussi la plus injustifiée¹⁸³. Or, choisir la matière comme lieu de réalisation de l'être de l'homme, ce n'est pas un acte de nature simplement épistémique ou ontologique. C'est un acte de nature politique. Acte, par conséquent, qui doit pouvoir se justifier en tant que tel. Les questions que cet acte décisionnel suppose sont celles-ci : est-il politiquement rentable et efficace de miser exclusivement sur la conquête, la production, l'acquisition et l'administration de tous domaines de biens sensibles pour, et collectivement, et individuellement, satisfaire aux finalités politiques les plus fondamentales, à savoir le bien de tous et de chacun, que ce dernier bien soit même pris dans sa portée uniquement matérielle ? L'homme ne posséderait-il pas d'autres ressources de nature davantage « spirituelle », au sens technique du terme, sur lesquelles il pourrait miser et vers lesquelles il devrait tendre la plupart de ses efforts, et de connaissance, et de conduite de l'existence, et ce, en vue de satisfaire à ces fins politiques-là, même réduites, encore une fois, au strict plaisir sensible et matériel ? C'est là une alternative de pensée qui ne s'est pas présentée à l'esprit de G. Bataille, car son discours et la forme de spiritualité dont procède ce discours – les opérations de l'esprit qu'il faut mettre en œuvre pour produire ce genre de discours-là – sont complètement absorbés et innervés par la logique discursive de type machiavélien. C'est principalement pour cette raison que son discours prend une tournure radicalement machiavélienne. Il s'y jette d'ailleurs à corps perdu, et hormis la prémisse idéologique des besoins qu'il lui ôte, il ravive de plus belle tous les autres postulats inhérents à la logique de la domination : les faits, la guerre, le masque de la vertu, les combinaisons pécuniaires, et surtout une évacuation

¹⁸³ Or, comme nous le rappelle H. Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, la focalisation sur le matériel, sur sa croissance et sa production, bien qu'elle ait pris une dimension lourdement historique et qu'elle pèse de tout son poids sur les relations humaines modernes et actuelles, n'est rien de plus qu'une option politique. Contrairement à ce que dit G. Bataille, il n'en a pas toujours été ainsi, en toutes situations humaines. Cf. ARENDT Hannah, *op. cit.*, p. 76-89 et particulièrement p. 86-87.

stricte et radicale de tout élément spirituel et une promotion de la lutte – qu’il nomme dilapidation d’énergie. Exhortant à la lucidité en face du constat selon lequel « le sol où nous vivons n’est, quoi qu’il en soit, qu’un champ de destructions multipliées », il ajoute immédiatement : « Notre ignorance a seulement cet effet incontestable : elle nous mène à *subir* ce que nous pourrions, si nous savions, *opérer* à notre guise. Elle nous prive du choix d’une exsudation qui pourrait nous agréer¹⁸⁴. »

En conclusion, en ôtant à la logique discursive de la domination le seul élément qui pouvait la revêtir d’une certaine « cohérence » et surtout lui donner une certaine force de persuasion, mais tout en restant à l’intérieur même de cette logique, dans les limites de ses moyens et des opérations qui lui sont inhérents, G. Bataille en pousse les postulats et les principes d’actions jusque dans leurs plus radicales et ultimes conséquences. Il ne lui en porte pas moins un coup théorique foudroyant. À la lumière de son exposé, c’est toute l’impasse de la logique d’existence promue par la parole de type machiavélien qui est sans concession mise à nu. Car c’est précisément à cette dilapidation d’énergie et à cette destruction de toutes les ressources vivantes qu’elle trouvera sur son passage que la logique de la domination nous conduit, moment que nous serions, nous, actuellement, semble-t-il, non plus théoriquement seulement, mais bien effectivement, en train de vivre. Toujours est-il, qu’un défi est lancé à la sociologie. Il reviendra à quelque rare sociologue et penseur aussi courageux et scrupuleux que l’ont été, à nos yeux, J. Baudrillard et M. Foucault, de relever le défi que leur prédécesseur a osé lancer à la face de la science politique moderne.

¹⁸⁴ L’auteur ajoute : « Car si nous n’avons pas la force de détruire nous-mêmes l’énergie en surcroît, **elle ne peut être utilisée** ; et, comme un animal intact qu’on ne peut dresser, c’est elle qui nous détruit, c’est nous-mêmes qui faisons les frais de l’explosion inévitable. » BATAILLE Georges, *op. cit.*, p. 62-63. C’est l’auteur qui souligne, en italique. Nous soulignons en gras. L’auteur suggère-t-il ici un retour au principe d’utilité par lequel on pourrait rationnellement détruire, pour que cela nous agrée, les excédents d’énergie ? Mais alors pourquoi s’efforcer à les produire si c’est pour les détruire ensuite ? Il est très difficile de se passer du principe d’utilité, même lorsqu’on pense pouvoir le dissocier de l’agrément.

II. 6. VERS UN DÉPASSEMENT DE LA LOGIQUE DE LA DOMINATION

[L]a perte ostentatoire reste universellement liée à la richesse comme sa fonction dernière.

G. Bataille, *La part maudite*

La fabrication est entourée par le monde, elle est constamment en contact avec lui ; l'action et la parole sont entourés par le réseau des actes et du langage d'autrui, et constamment en contact avec ce réseau.

H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*

6.1. Le « domaine public » et le « sens commun » (H. Arendt, *rappel et précisions supplémentaires*)

Pour rendre compte du changement des structures des sociétés occidentales, de la sortie du Moyen Âge jusqu'à l'Ancien régime, changement de nature tout à la fois politique, économique et symbolique, N. Élias a particulièrement insisté sur le rôle de la régulation des comportements à l'initiative de la société de cour. A la lumière de son exposé, on perçoit *l'intime interaction* entre *une recodification des signes* qui ont pour fonction de distribuer, à même les corps, les gestes et les objets que semble devoir posséder toujours ostensiblement chaque individu, une hiérarchie sociale, d'un côté, et *la refondation de l'économie*, de l'autre. De fait, nos sociétés sont passées d'un système d'échanges, de trocs et des rapines issues de l'activité guerrière à un réseau d'interdépendances duquel toute possibilité de violence directement physique a été ôtée au pouvoir de chacun des particuliers. Ainsi, ce réseau de relations humaines désormais se caractérise par un complexe de transactions principalement commerciales et économiques dont la pente « naturelle » est une croissance indéfinie. Cependant, ces transactions de nature économique sont non seulement totalement dépendantes de transactions qui sont, quant à elles, de nature purement symbolique (la consommation de signes ostentatoires de richesses ou consommation de prestige), mais sont de surcroît en bonne partie innervées par ces dernières. Il y a un train de vie attaché à sa condition auquel l'individu doit répondre, au risque sinon de se voir exclu du groupe social auquel il appartient, voire de la communauté même. « En réalité, nous avons affaire à un système de normes sociales et de valeurs, aux exigences duquel l'individu ne peut se soustraire que s'il renonce à la fréquentation de ses semblables, à son appartenance au groupe en tant que tel¹⁸⁵. » De son côté, dans *l'Histoire de la folie*, M. Foucault a montré comment le rapport à la pauvreté, extrême bas de la déchéance sociale pour la logique de la domination, s'est complètement modifié de la Renaissance à l'âge classique sous les auspices d'une nouvelle « éthique du travail » et de la « production ». « La Renaissance a dépouillé la misère de sa positivité mystique. [E]n reprenant à leur compte toute cette population de pauvres et d'incapables, l'État ou la cité préparent une forme nouvelle de sensibilité à la misère : une expérience du pathétique allait naître qui ne parle plus d'une glorification de la douleur, ni d'un salut commun à la Pauvreté et à la Charité ; mais qui n'entretient l'homme que de ses devoirs à l'égard de la société et montre dans le misérable à la fois un effet du désordre et un obstacle à l'ordre. Il ne peut donc plus s'agir d'exalter la misère dans le geste qui la soulage, mais de la supprimer. » Cependant, cette suppression de la pauvreté s'identifie nettement à « une

¹⁸⁵ ÉLIAS Norbert, *La société...*, *op. cit.*, p. 47.

nouvelle manière de percevoir la signification de la misère », c'est-à-dire à sa redéfinition et à sa réduction à des signes sociaux identifiables. Lorsqu'on parle de pauvreté, on ne parle plus que de celle qui est matérielle et qui s'oppose à la possession de richesses. Tandis que lorsqu'on parle de richesse, on parle surtout du code de signes qui est censé l'indiquer. Aux pauvres les haillons, aux riches tout ce qui les en éloigne. Dire que « la misère a perdu son sens mystique », c'est dire qu'elle est « dépouillée de son pouvoir de manifestation¹⁸⁶. » Il en résulte une reconfiguration, non pas de l'éthique, mais du sens même de l'éthique qui semble devoir se réduire à des signes de distinction sociale que les agents, pour peu qu'ils en aient la conscience et les moyens, peuvent manipuler. Le bonheur aussi se trouve circonscrit dans la sphère de la représentation. C'est ce qui s'éprouve toujours sous le regard présupposé d'autrui.

M. de Certeau, quant à lui, voit se produire au XVII^e siècle une véritable « politisation des comportements », une « pratique qui désormais fait fonctionner la religion au service d'une politique d'ordre » et qui configure ainsi « une nouvelle moralité publique », soumise à la raison d'État. Et encore une fois, cet événement se produit surtout au niveau des significations sociales.

Dans la discipline de l'enseignement des collèges, ce qui s'impose de plus en plus, ce sont des « vertus » socio-culturelles et économiques – la politesse, le maintien, le « port », et, plus encore, l'hygiène (liée à une maîtrise de la vie), le rendement (l'état d'écolier vise une utilité sociale), la compétition (le savoir s'ordonne en lutte pour la promotion), la « civilité » (l'ordre établi des conventions sociales), etc. –, alors que les « vertus chrétiennes », dont les éléments sont établis sur une liste stable, sont simplement reclassées dans cette restructuration sociale des pratiques. De même, une réorientation se produit dans les institutions et les fondations religieuses avec la logique qu'y introduisent le souci d'efficacité, la rationalisation visant à un « ordre¹⁸⁷ » [...].

Or, ce qu'il faut bien percevoir, c'est la plus parfaite collusion entre cette nouvelle exigence de rationalité et d'efficacité productiviste et la nécessité éprouvée par les individus participant de cette exigence d'être chacun soi-même le producteur de marques religieuses et sociales qui s'inscrivent dans une dynamique de différenciation, sous le prisme transcendant du devoir d'état¹⁸⁸.

L'organisation sociale devient ainsi une sorte de code fondamental pour les pratiques ; elle est le lieu [...] de leur stabilisation et de leur répartition. [...] Quelque chose de plus décisif encore pour l'avenir se dessine pratiquement dans ces apologies du « devoir d'état » (à leur insu, et sans élaboration théorique) : l'ajustement du *sens* (chrétien ou non) à la *place sociale*. Ce qui s'installe dans l'histoire occidentale, c'est une éthique énoncée en termes de répartitions sociales et de rapports économiques. Cette articulation devient une structure des sociétés modernes contemporaines¹⁸⁹.

C'est par une restructuration de l'espace symbolique où les hommes sont appelés à se reconnaître entre eux et à se reconnaître chacun soi-même comme y trouvant sa place qu'est devenue possible la restructuration économico-politique des sociétés modernes désormais toutes entières dévolues à une logique de production.

Pour comprendre le lien dynamique qui noue intimement la logique de la production économique et matérielle, d'un côté, et celle des échanges symboliques qui ont été reconfigurés pour servir à cette logique, de l'autre, il faut bien avoir à l'esprit que la logique des échanges symboliques ne se borne pas à un code de comportements et de signes auquel les individus passivement doivent adhérer. Il ne s'agit pas simplement de se soumettre à une mode vestimentaire

¹⁸⁶ FOUCAULT Michel, *op. cit.*, p. 67-73.

¹⁸⁷ CERTEAU Michel de, *L'écriture de l'histoire*, *op. cit.*, p. 190-195. Cf. aussi p. 205.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 198-199.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 203.

ou comportementale quelconque pour éviter d'être exclu d'un groupe. Il s'agit bien plutôt d'un mode de comportement à la fois d'affirmation de soi et constitutif d'identité qui trouve son point d'impulsion et en même temps sa ligne de fuite dans un processus de différenciation. Il ne s'agit pas pour chaque individu appartenant à un groupe social donné de seulement *se conformer* passivement à un ensemble de normes et de directives comportementales. Il s'agit surtout de *se distinguer*, et de la classe des individus qui n'appartiennent pas au même groupe que lui, et aussi de chacun des membres du groupe lui-même auquel il appartient. L'agent adhère aux principes et aux finalités politiques et économiques que suit sa communauté, il s'y conforme totalement en adoptant une conduite dynamique de distinction sociale¹⁹⁰. Il en va de sa propre identité. Celle-ci ne pourra s'établir que si l'individu s'applique sans relâche à la constituer, c'est-à-dire à produire à la fois des signes susceptibles d'être reconnus comme appartenant à un champ de vision identifiable (le groupe) et, au sein de ce champ, des signes susceptibles d'être distincts de tous ceux qui y sont produits (l'individu).

La nécessité éprouvée par chaque membre de la communauté, si l'on suit H. Arendt, de constituer son identité personnelle sous le regard de l'autre, c'est-à-dire par la production de signes de reconnaissance, cette nécessité semble être un trait irréductible et originel de la logique politique occidentale. Pour la pensée philosophique traditionnelle,

eudaimonia ne signifie ni bonheur ni béatitude [...]. Il exprime une idée de bénédiction, mais sans nuances religieuses, et signifie littéralement quelque chose comme le bien-être du *daimôn* qui accompagne chacun des hommes durant sa vie, qui est son identité distincte, **mais qui n'apparaît, qui n'est visible qu'aux autres**¹⁹¹.

Pour que la constitution de cette identité puisse se faire, il est nécessaire de disposer d'un espace symbolique autour duquel et dans lequel se rassemble une communauté, un « domaine public ».

Le mot « public » désigne deux phénomènes liés l'un à l'autre mais non absolument identiques. Il signifie d'abord que tout ce qui paraît en public peut être vu et entendu de tous, jouit de la plus grande publicité possible. Pour nous l'apparence – ce qui est vu et entendu d'autrui comme par nous-mêmes – *constitue la réalité*. [...] En second lieu, le mot « public » *désigne le monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous* et se distingue de la place que nous y possédons individuellement¹⁹².

On retrouve ici la notion de « sens commun » dont nous parlions à l'entrée de ce chapitre, qui permet à chaque homme de s'orienter au sein du « domaine public » constitutif de sa communauté et de s'y produire en une individualité à part entière. Nous avons vu aussi que ce sens commun était tributaire du mode de vie général que suit la communauté qui se rassemble toujours inévitablement autour d'activités spécifiques, elles-mêmes tendues vers la réalisation de certaines fins – la liberté pour la démocratie, la richesse pour l'oligarchie, etc. Enfin, qui dit activités et fins, dit opérations et dispositions les plus susceptibles de pouvoir les réaliser. Par conséquent, ce qui structure l'espace symbolique qui permet à chaque membre d'une communauté particulière de

¹⁹⁰ « Paradoxalement, c'est donc à travers une idée vague et commune à tous que chacun va se sentir absolument singulier. Et réciproquement, c'est en se singularisant selon l'éventail des différences sérielles qu'on réactive le consensus imaginaire qu'est l'idée du modèle. Personnalisation et intégration vont strictement de pair. C'est le *miracle du système*. » BAUDRILLARD Jean, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968, p. 202. C'est l'auteur qui souligne.

¹⁹¹ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 251-252.

¹⁹² *Ibid.*, p. 89-92. « La *polis* proprement dite n'est pas la cité en sa localisation physique ; c'est l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent. "Où que vous alliez, vous serez une *polis*" : cette phrase célèbre n'est pas seulement le mot de passe de la colonisation grecque ; elle exprime la conviction que l'action et la parole créent entre les participants un espace qui peut trouver sa localisation juste presque n'importe quand et n'importe où. C'est l'espace du paraître au sens le plus large : l'espace où j'apparaiss aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition. » *Ibid.*, p. 258.

constituer sa propre identité aux yeux des autres, d'un côté, et le « sens commun » laissé à la disposition de chacun pour qu'il puisse lui-même s'orienter au sein de cet espace, de l'autre, se trouvent intimement noués à la production de certaines opérations qui, à leur tour, supposent des dispositions corrélatives : un éthos. Ces opérations et ces dispositions, pour la philosophie grecque du moins, renvoie, nous l'avons vu, à la *phronésis*. Citons à nouveau une partie des propos que H. Arendt tient dans son livre *La crise de la culture*.

[Q]ue le jugement puisse être l'une des facultés fondamentales de l'homme comme être politique, dans la mesure où il le rend capable de s'orienter dans le domaine public, dans le monde commun – ce sont des vues virtuellement aussi anciennes que l'expérience politique articulée. Les Grecs nommaient cette faculté *phronésis*, ou perspicacité, et ils la considéraient comme la vertu principale ou l'excellence de l'homme d'État¹⁹³ [...].

La particularité de l'espace symbolique qui va peu à peu se constituer au sein des sociétés productivistes modernes est d'avoir réduit les signes de reconnaissance à des signes ostentatoires de richesse ou de positionnement social. Dès là, tous les comportements des hommes, leurs manières de parler, de se tenir, de manipuler les objets qu'ils possèdent et surtout la possession de ces objets – d'où la nécessité de leur incessante production –, en somme, tout leur extérieur visible offert à la contemplation (sémiologique) des autres servira de substrat matériel dont la transformation sera prise en charge par le cycle de la production et le rythme ininterrompu des cycles de la mode.

6.2. La consommation de prestige (le *potlatch*) et la reconfiguration symbolique du « domaine public »

Ce type de rapports sociaux n'est absolument pas sans hiérarchie. Il revient par ailleurs à la consommation de prestige de permettre à l'agent de se constituer en tant qu'être de « réussite » qui s'identifie immédiatement pour les autres à une position sociale qui marque son domaine de « pouvoir » et/ou de « bonheur » conquis. Ce type de rapports sociaux et la hiérarchie qui les structure, comme nous l'avons dit, se caractérisent par un déplacement ou une transsubstantiation des rapports agonistiques directement physiques non seulement sur un plan économique et juridique, comme le préconisait Machiavel, mais aussi et surtout sur un plan essentiellement symbolique. Ce type de rapports sociaux a été identifié par M. Mauss dans son célèbre *Essai sur le don* autour de l'argument duquel, le *potlatch*, tourne celui de G. Bataille dont nous venons de présenter les grandes lignes. M. Mauss a en effet constaté que « dans les économies et dans les droits qui ont précédé les nôtres », les relations entre les tribus, les clans ou les familles, chacune constituée en personne morale et représentée en la figure d'un chef, se caractérisaient par des prestations rituelles de rivalité, et ce au sein d'un même espace de représentation sociale. La particularité de ces prestations, c'est qu'elles s'identifient pour une très faible part à des échanges de « biens et de richesses, des meubles et des immeubles, des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent¹⁹⁴. » Ce système d'obligation met celui qui reçoit un don de la part de la partie adverse en demeure de répondre par un contre-don. Ce dernier est tenu par une obligation à rendre les

¹⁹³ Cf. *supra* p. 129.

¹⁹⁴ MAUSS Marcel, *op. cit.*, p. 150-151.

présents qu'il a reçus sous peine de se voir déclassé de la position qu'il occupe et qu'il représente. Nous nous situons donc bien dans des prestations qui, bien qu'ayant évacué le conflit direct armé des rapports sociaux, demeurent encore largement de type agonistique¹⁹⁵. « [C]es prestations et ces contre-prestations s'engagent sous une forme plutôt volontaire, par des présents, des cadeaux, bien qu'elles soient au fond rigoureusement obligatoires, à peine de guerre privée ou publique. » Enfin, ces « phénomènes sociaux » sont « totaux », car en eux « s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions : religieuses, juridiques et morales – et celles-ci politique et familiale en même temps ; *économiques – et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation*, ou plutôt de la prestation et de la distribution ; sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions¹⁹⁶. »

C'est à l'appui de ces travaux importants et constitutifs de toute une sociologie, en laquelle s'inscriront entre autres les recherches de J. Baudrillard, que N. Élias déplie les ressorts du réseau d'interdépendances que constitue la société de cour de l'Ancien Régime, mais société qui cette fois-ci, au rebours des sociétés primitives, se caractérise par une atomisation asymptotique de la communauté et des différents groupes en une myriade de parcelles individuelles exigeant chacune un espace de visibilité propre. Or, cet espace de visibilité ne peut se conquérir que par une consommation ritualisée de prestige. Littéralement on offre volontairement ses biens, son propre corps, voire tout son temps de vie en sacrifice aux yeux de la communauté – les comportements et les biens marqués par des signes de distinction doivent faire l'objet, de la part de l'agent, d'une acquisition ou d'une conquête, synonymes d'une ascension et d'une réussite sociales : d'une marque de son bonheur personnel offerte à la vue de tous. Dans la manipulation de ces biens conquis et ces comportements acquis, l'agent en consomme les signes de distinction qui les marquent sous le regard toujours supposé de l'autre en vue de lui signifier sa propre puissance, se donnant par-là la possibilité d'être *identifié* comme un homme qui « réussit », comme un homme « heureux », et donc comme un homme que tous doivent reconnaître comme tel. On perçoit le profond paradoxe que nous avons, dans nos propos précédents, situé en la logique discursive de type machiavélien et cette logique politique de régulation des comportements sociaux. Ce paradoxe est double. D'une part, ce n'est pas tant la consommation de valeur d'usage des biens acquis qui constitue le foyer de l'activité des agents, mais ce que J. Baudrillard nommera la consommation de la valeur d'échange / signe. Ainsi, la valeur d'usage des biens acquis, terme espéré d'une conquête qui engage les agents en une inlassable lutte, se voit complètement absorbée par la lutte elle-même, transsubstantiée en un plan symbolique, puisque la consommation de la valeur d'échange / signe consiste précisément à utiliser ces biens sensibles, qui signifient surtout un niveau de réussite sociale, en une consommation de type somptuaire. Ces biens dont on espérait tirer une jouissance sensible particulière, horizon du bonheur humain selon la logique discursive de type machiavélien, se voient littéralement sacrifiés à l'autel de la production sociale de soi et de la distinction. Ce qui explique pourquoi les agents qui bien souvent disposent de très peu de moyens délibératifs pour évaluer ce dont ils auraient réellement besoin pour vivre, sont prêts, comme dit le dicton anarchiste, à perdre leur vie à la gagner. D'autre part, autre dimension du paradoxe, en cette logique d'existence, l'homme est censé se mettre au service de sa communauté, c'est-à-dire lui offrir en sacrifice toute son âme et tout son corps afin qu'il y soit authentiquement identifié et reconnu, mais à la condition

¹⁹⁵ « Nous proposons de réserver le nom de potlatch à ce genre d'institution que l'on pourrait appeler [...] *prestations totales de type agonistique*. » *Ibid.*, p. 153.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 147. Nous soulignons.

qu'il engage une lutte effective – symbolique et économique –, en principe, contre tous les autres membres de cette même communauté *dont il espère pourtant tirer une reconnaissance*.

Notons qu'au moment où N. Élias décrit le système des dépenses structurant les relations curiales, le sociologue fait à son tour le constat d'une tension à la fois irréductible et antagoniste entre ce qu'il appelle l'« éthos bourgeois » déterminé par la volonté d'accéder à un statut social plus élevé, subordonnant « la satisfaction de ses besoins immédiats à la nécessité d'épargner pour s'assurer des gains futurs », soit, une perspective utilitaire, d'un côté, et l'« éthos du courtisan » dont la fonction et les efforts ne semblent converger que vers la « consommation de prestige ».

Ces règles de conduite de la bourgeoisie professionnelle sont incompatibles avec la notion de *consommation de prestige*. Dans les sociétés où prédomine l'éthos de la consommation en fonction du statut social (*status-consumption ethos*¹⁹⁷) la seule sauvegarde de la position sociale de la famille et plus encore l'accroissement du prestige, le succès social, dépendent de la volonté d'accorder les dépenses du ménage et la consommation en général avant toute autre chose au rang social, au prestige qu'on détient ou que l'on convoite. L'homme qui n'a pas les moyens de vivre selon son rang perd la considération. Il est en perte de vitesse dans la course ininterrompue pour les chances de promotion sociale et de prestige, il risque d'être obligé de déclarer forfait et de quitter le rang et le groupe social auxquels il appartient. L'obligation de dépenser pour le prestige entraîne, sur le plan des dépenses, une éducation qui se distingue très nettement de celle des bourgeois professionnels¹⁹⁸.

Au travers de ces propos à la fois limpides et denses, le célèbre sociologue historien nous laisse entrevoir plusieurs choses. Tout d'abord, nous y retrouvons la tension irréductible que nous avons ci-dessus identifiée comme l'un des ressorts constitutifs de la logique discursive de type machiavélien, tension entre un principe d'utilité et le principe de la conquête d'un espace de visibilité symbolisant une position sociale et donc un certain pouvoir. Il semblerait qu'historiquement les statuts respectifs de producteur et de consommateur aient été pris en charge par deux classes distinctes au sein de la société. La bourgeoisie professionnelle mue semble-t-il principalement par le principe d'utilité prenait en charge la production et l'ensemble des opérations économiques qui lui sont attachées, d'un côté, et la noblesse chargée de consommer au grand jour les objets produits par la classe bourgeoise, consommation ayant pour fonction de redistribuer continuellement sur l'échiquier des visibilités la position de chacun, de l'autre. On suppose bien sûr que les choses étaient bien plus entremêlées et qu'il existait un continuum entre la bourgeoisie de souche et la noblesse de charges et de fonction. Mais dans l'Ancien Régime, même si la bourgeoisie gagne nettement du terrain, symboliquement celle-ci demeure encore largement inféodée à la noblesse. En revanche, on perçoit la totale dépendance de la consommation de prestige, à laquelle se livre la vie de cour, à la production de laquelle, de son côté, œuvre la couche bourgeoise. Sur ce plan, économique et matériel, c'est la noblesse qui se trouve inféodée à la bourgeoisie, puisque le cycle de la mode suffit à déclasser un nombre considérable d'objets de prestige pour en faire valoir d'autres et relancer de cette manière le cycle de la production, des transactions économiques et, enfin des transactions symboliques¹⁹⁹. Aussi, ce que nous indiquent les analyses de N. Élias, c'est qu'un secteur de l'activité économique a pris naissance et s'est développé autour des prestations et de la consommation de prestige qui structuraient les relations curiales. Ce secteur pourra sans doute apparaître pour l'ensemble de l'économie globale de l'époque bien faible. Cependant, s'est configurée au sein de la société de cour une matrice économico-politique comportementale dont les sociétés modernes qui lui succéderont ne tarderont pas à s'inspirer pour relancer indéfiniment,

¹⁹⁷ La notion vient du sociologue américain Thorstein Bunde Veblen, *Théorie de la classe de loisir* (1899).

¹⁹⁸ ÉLIAS Norbert, *La société de cour*, op. cit., p. 48.

¹⁹⁹ « Le brodeur et le confiseur seraient superflus et ne feraient qu'une montre inutile, si l'on était modeste et sobre [...] », VIII, 12 (I).

mais cette fois-ci à l'échelle de la population tout entière, le cycle de la production. Enfin, ce qu'il nous reste à mettre en évidence, c'est *que la configuration de cette matrice économique-politique comportementale est liée consubstantiellement à la reconfiguration de l'espace symbolique dans lequel se retrouvent et se reconnaissent les membres de la communauté et conséquemment à la reconfiguration du « sens commun »*. La conviction selon laquelle la déchéance de son identité sociale va de pair avec la déchéance de son statut économique et des prestations de prestige que ce statut implique semble s'imposer peu à peu dans la conscience des hommes. La consommation de prestige devient progressivement, mais non moins inéluctablement, signe de « réussite » et de « bonheur ». Mieux : signe de « réalité » de soi et des autres. Signe aussi de valeur politique individuelle. En dehors de cette consommation et du code de signes qui la constituent, code qui se trouve directement aux mains des producteurs de biens qui, quant à eux, seront le substrat matériel des prestations de prestige, nulle réalisation et nul bonheur de l'être de l'homme ne sont possibles. On comprend dès lors à quel point, non pour accompagner ce mouvement historique, mais précisément pour le *produire* en tant que précisément événement historique, il est nécessaire d'instituer une logique d'existence capable d'infiltrer les moindres décisions, faits et gestes de chacun des membres de la communauté pour que ces derniers soient tous et chacun intimement persuadés, à la hauteur de ces décisions, que leur existence et leur bonheur ne dépendront que des efforts qu'ils dépenseront sans relâche pour s'inscrire en tant que producteur de signes au sein de ce nouvel espace symbolique commun reconfiguré. De ce point de vue, on peut légitimement avancer que ce ne sont pas d'abord, comme le pensait K. Marx, les structures et les conditions matérielles de la production qui ont permis au capitalisme de s'imposer décisivement. C'est la reconfiguration de ce que H. Arendt appelle le « domaine public », à savoir ce réseau de paroles et d'actions intimement mêlés où peuvent se constituer et se reconnaître chacun des membres d'une même communauté. C'est bien ce réseau-là où à l'origine de la pensée politique occidentale se nouaient et s'unissaient, non pas seulement des signes de prestige, mais des actions aux mouvements d'une parole commune, toutes ouvertes à l'indétermination des affaires humaines et à la fois à la constitution d'une *politeia*, au sens premier du terme.

À la base de la conception ancienne de la politique il y a la conviction que l'homme en tant qu'homme, que chaque individu en son unicité, paraît et s'affirme, dans la parole et l'action, et que ces activités, malgré leur futilité matérielle, ont une qualité de durée qui leur est propre parce qu'elles créent leur propre mémoire. Le domaine public, espace dans le monde dont les hommes ont besoin pour paraître, est donc « œuvre d'homme » plus spécifiquement que ne le sont l'ouvrage de ses mains et le travail de son corps. Que l'homme ne puisse rien accomplir de plus grand que sa propre apparence²⁰⁰, sa propre actualisation ne va pas de soi. Elle a contre elle la conviction de l'*homo faber* : les produits d'un homme peuvent lui être supérieurs, et non seulement lui survivre ; elle a aussi la ferme croyance de l'*animal laborans* : la vie est le bien suprême. **L'*homo faber* et l'*animal laborans* sont donc à proprement parler apolitiques** ; ils inclinent à traiter la parole et l'action d'occupations oiseuses, de bavardages, d'agitation stérile ; en général ils jugent les activités publiques d'après leur utilité à l'égard de fins supposées plus hautes : dans le cas de l'*homo faber* embellir le monde et le rendre mieux utilisable, dans le cas de l'*animal laborans* prolonger la vie en la rendant plus facile²⁰¹.

Relevons cette idée capitale : le domaine public, à savoir l'espace symbolique où l'homme indissociablement mêlé de paroles et d'actions peut apparaître et se reconnaître, est « œuvre d'homme ». Il dépend donc d'un choix. Ce choix, certes, ne dépend pas toujours d'une délibération collective. Il y a bien évidemment des facteurs matériels, culturels et historiques complexes qui poussent parfois les collectivités à suivre une orientation qui, par contrecoup, atteint des proportions hégémoniques, impérialistes et totalitaires. Toutefois, il reste loisible à l'homme, pris

²⁰⁰ Apparence à mettre en rapport avec la notion d'*energeia* aristotélicienne, cf. ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 267.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 269.

dans son particulier, de choisir en son âme et conscience de suivre une autre voie et pourquoi pas de tracer d'autres sillons dans lesquels d'autres hommes s'y retrouveront. Ce que ces propos nous indiquent aussi et que nous avons relevé dans le cours de notre exposé, c'est l'opposition entre deux choix de vie politique historiquement antagonistes. L'un plus ancien attaché à la philosophie traditionnelle. L'autre, plus « moderne », et qui focalise son attention sur la préservation de la vie et sur ses commodités. Cependant, il faut se demander si ce n'est pas encore sacrifier à l'idéologie de l'*homo faber* et de l'*animal laborans* que de croire encore au mythe utilitariste dont elle se revêt pour épandre sa puissance. Ce que les analyses de G. Bataille nous ont montré, c'est que, dans le cadre de la logique de type machiavélien et de la logique de la production qui lui est consubstantielle, « la perte ostentatoire reste universellement liée à la richesse comme sa fonction dernière ». Selon cette hypothèse, bien loin que la perspective utilitariste subordonne « réellement » le domaine public à la réalisation de ses propres fins – la préservation de la vie et un culte voué à ses commodités –, c'est bien plutôt un système d'échanges symboliques de type agonistique qui se sert d'une production matérielle comme d'un alibi idéologique pour se perpétuer indéfiniment et qui pousse tous les membres de la communauté, dans l'espoir de s'y voir chacun identifié et reconnu, au rebours de tout principe utilitariste, à un *sacrifice* de tout leur être, biens, relations, richesses, corps et temps de vie. Au sein de cette logique d'existence, il s'agit littéralement pour chacun de se sacrifier à l'autel de la production visible de soi par consommation d'objets et de corps produits. Selon cette hypothèse toujours, le foyer de l'expérience politique n'aurait pas essentiellement pour objet le partage d'un domaine de biens matériels par la consommation desquels l'homme viserait une espèce de satiété physique qui serait le terme espéré du processus – là serait seulement son plus haut degré de mystification –, mais celui d'un domaine de signes dont le substrat serait ce domaine de biens matériels, sachant qu'aucune satiété, sur ce plan désormais strictement symbolique, ne peut venir mettre un terme au processus d'acquisition et de consommation. Dans cette perspective, nous serions en face d'une logique de production qui se dissimulerait en tant finalité ultime, activité humaine devenue ainsi à elle-même sa propre fin sans autre souci que sa seule expansion, sous le masque de l'utilité, de la satisfaction, de la jouissance, du désir, de la libération, en un mot, du « bonheur », mais qui « réellement » se caractériserait par une destruction et une consommation de toutes ressources et de toutes espèces de « biens » produits. Soit, le projet, comme le prévoyait G. Bataille, d'un immense sacrifice de toute réalité sensible – *par l'exclusion catégorique et formelle de toute ressource et réalité spirituelles*.

6.3. J. Baudrillard : du privilège de l'espace symbolique aux dépens de l'idéologie des besoins

Une des plus hautes fonctions du signe est de faire disparaître le réel et de masquer sa disparition.

Jean Baudrillard

6.3.1. Un discours éminemment singulier

Nous souhaiterions profiter de l'occasion pour signaler tout ce que notre recherche, dans son volet sociologique, doit à la pensée à la fois dense et fulgurante de l'auteur de *La société de consommation*. Cette pensée hélas ne bénéficie pas actuellement du même enthousiasme que d'autres

philosophes et penseurs qui lui ont été contemporains. La radicalité parfois extrême de son point de vue et de ses positions pourront certainement expliquer la difficulté qu'on peut éprouver lorsqu'on désire en extraire des passages significatifs pour en déplier la profonde pertinence qui les caractérise malgré cela. Le ton est essentiellement affirmatif, fragmentaire, viril, défiant, voire guerrier, au sens aristocratique du terme, et il semble très difficile de l'introduire dans le cours d'un exposé qui se veut explicatif. C'est pourquoi, alors même que sa réflexion est partout présente et structurante lors des explications relatives aux structures sociales modernes que nous proposons ici – J. Baudrillard ignore allègrement le point de vue de la philosophie traditionnelle et tend à l'assimiler, comme son illustre prédécesseur, à une pensée classique fondée tout à la fois sur une métaphysique des besoins, un principe idéal d'utilité, une vision essentialiste et transcendante fortement dogmatique, s'inscrivant pour le coup dans la ligne pure de la logique discursive de type machiavélien –, nous ne nous y référons pourtant explicitement que très rarement. Nous pourrions même avancer, sans vouloir prétendre au paradoxe, que sa pensée est vigoureusement insaisissable, irrécupérable. Elle est proprement singulière. Elle structure, elle configure un mode de pensée. Mais elle demeure irréductiblement la sienne, et espérer pouvoir se publier soi-même, c'est-à-dire accéder à quelque visibilité critique, réduite ou plus étendue, en la lui empruntant demeure l'une des gageûres les plus périlleuses qui soient. En outre, il demeure le grand « déconstructeur » objectif du « principe de réalité » sur lequel s'appuie la science moderne pour, selon lui, consolider un processus de production qui a précisément pour but de faire disparaître la réalité objective tout en masquant sa disparition. Cette position est très difficilement défendable, en tout cas directement et sans moult détours explicatifs et justificatifs, surtout au sein du discours de savoir actuel qui se noue encore très étroitement à la conviction de la possibilité d'un accès objectif à une « réalité » qui, en soi, serait censée se donner d'elle-même. La longueur de notre exposé ici présent se justifie par ailleurs par les lourdes difficultés que nous pressentons, à la fois épistémiques, méthodologiques, mais aussi éthiques et politiques, qu'implique une remise en cause de ce « principe de réalité », bien que nous ne suivions, pour notre part, aucunement les implications éthiques et politiques qui seraient, selon J. Baudrillard, engagées par cette remise en cause.

Quoi qu'il en soit, c'est sur les traces G. Bataille que s'inscrivent les recherches de J. Baudrillard. Selon lui, suivant en cela *La part maudite*, le principe d'utilité, ou ce qu'il appellera pour lors « l'idéologie des besoins », est largement insuffisant pour comprendre le processus mis en place par la logique de la production autour de laquelle se rassemble désormais la plupart, sinon la totalité des activités de l'homme moderne. Tout en prétendant à la même radicalité que celle que défendait son prédécesseur, J. Baudrillard opérera néanmoins un déplacement théorique, selon nous, décisif. Nous avons vu Bataille formuler le souhait d'une prise de conscience ultime de la nature de la réalité exubérante en laquelle l'homme est plongé, mais conscience qui finalement devrait pour l'auteur s'y dissoudre pour enfin définitivement s'oublier. S'y forme donc, dans ce projet à la fois théorique, éthique et politique, l'extinction définitive et sans retour de toute spiritualité et de toute pensée qui manifesterait la moindre intention de s'abstraire des choses dont elle est pensée. Il paraît dans cette perspective difficile d'être plus radical. C'est à l'extinction pure et simple de la conscience et de l'exercice même de la pensée que vise le propos de Bataille pour un « retour » à la matérialité la plus immaculée, poussant en cela la logique de type machiavélien jusque dans ses ultimes conséquences. La radicalité même de l'entreprise est telle qu'elle se voit contrainte de se retourner contre elle-même et ainsi être en demeure de se justifier. Pourquoi en effet l'auteur, avant même que de songer à écrire, c'est-à-dire à former dans sa pensée le projet d'une abstraction

théorique à proposer, de surcroît, au public, ne s'applique-t-il pas sans médiation aucune à lui-même ce qu'il propose à l'attention de l'autre ? Pourquoi ne quitte-t-il pas dès l'instant les terres embarrassées de la pensée et ne se plonge-t-il pas incontinent et inconditionnellement dans l'assomption des apparences et de leur destruction ? G. Bataille, bien conscient de l'aspect paradoxal de son projet d'écriture, prévoit l'objection. « Un livre que personne n'attend, qui ne répond à aucune question formulée, *que l'auteur n'aurait pas écrit s'il en avait suivi la leçon à la lettre*, voilà finalement la bizarrerie qu'aujourd'hui je propose au lecteur²⁰². » L'écrivain ne se sortira de la difficulté qu'à la profusion, lui aussi, de quelques sophismes et abus de langage qu'il est si facile de s'autoriser lorsqu'on s'applique à trouver raisonnable d'ôter toute autorité à la raison. Inutile ici de les relever et de les déplier. Le courage et la lucidité théoriques dont fait néanmoins preuve G. Bataille dans son essai, jetant ainsi une lumière crue sur les implications de la parole de type machiavélien lorsqu'elle se couple à un projet économico-politique productiviste, nous ont suffi pour percevoir l'impasse radicale et le point de non-retour auxquels cette parole et cette logique nous lient. Mais avant d'être éthique et politique, l'impasse de la logique machiavélienne est avant tout une impasse de nature théorique. Si donc l'on pense pouvoir s'appuyer sur la réflexion proposée par G. Bataille pour la prolonger, comme le penseront chacun à leur manière J. Baudrillard et M. Foucault, on se verra contraint, soit de la répéter, soit de la dépasser. Le projet d'écriture de l'écrivain, lors de son énonciation, semble comme nous venons de le souligner déjà se retourner contre lui-même pour se désigner dans son absurdité – au sens fort et plein du terme. Comment ne pas percevoir un projet théorique qui aurait en vue de le répéter, non plus cette fois-ci comme absurde, mais comme parfaitement ridicule, à tout le moins parfaitement inintéressant ? Par conséquent, l'on ne peut s'appuyer sur le discours de G. Bataille que sous la contrainte – logique – de la perspective d'un dépassement.

Dans le cas des recherches effectuées par J. Baudrillard, pour élaborer une théorie qui puisse rendre compte de la cohérence du procès de production, en prenant soin à l'instar de Bataille d'évacuer tout principe d'utilité, il semble qu'il soit nécessaire néanmoins de réintroduire au préalable un peu de cohérence au sein de la théorie elle-même. Certes, si nous pensons que la radicalité du discours de J. Baudrillard n'a rien à envier à celle de Bataille, on pourra néanmoins constater que le point d'impact de cette radicalité va se déplacer. Le « principe de réalité » qui se fonde sur la matérialité sensible n'est plus pour lui théoriquement le plus essentiel. Si pour le sociologue « principe de réalité » il y a, il est bien plutôt à situer au sein des échanges symboliques que constitue le « domaine public » et qui configurent le « sens commun », tels que H. Arendt les définit dans les extraits que nous avons retranscrits ci-dessus²⁰³. Ce déplacement, comme on va le voir, se révèle être, selon nous, un coup de plus porté à l'encontre de la logique de la domination et de son incohérence fondamentale constitutive, bien que le discours de J. Baudrillard à maints égards y soit encore fermement attaché. Cela dit, ce coup est suffisant pour ouvrir cette fois-ci à la perspective d'un dépassement, sur le plan théorique à tout le moins. Il est fort peu probable que M. Foucault, vers les analyses duquel converge notre propos, se soit inspiré du travail de J. Baudrillard. Ce dernier, on le sait, ne l'a pas épargné théoriquement. Notamment au sujet de ce fameux « principe de réalité » matériel sur lequel, il faut bien l'avouer, les travaux de M. Foucault effectués sur les dispositifs de pouvoir se fondaient totalement²⁰⁴. Toutefois, lorsque nous

²⁰² BATAILLE Georges, *La part maudite*, op. cit., p. 51.

²⁰³ Cf. *supra*, p. 220.

²⁰⁴ « Bref, le discours de Foucault est un miroir des pouvoirs qu'il décrit. C'est là sa force et sa séduction, non pas du tout dans son "indice de vérité", ça, c'est son leit-motiv : les procédures de vérité, mais c'est sans importance, son discours n'est pas plus vrai que

étudierons le moment où M. Foucault aborde les modes de constitution de soi chrétien nous verrons qu'il s'appuiera lui aussi sur le point de vue développé par G. Bataille, à savoir sur la notion d'une dépense dont on aurait extrait tout principe d'utilité afin de configurer un modèle théorique du lien qui noue la constitution des sujets et les pouvoirs qui les assujettissent²⁰⁵. Et ce sera vers les procédures de « publication de soi » articulées à la production d'un certain pouvoir que le professeur orientera son attention. Tout comme J. Baudrillard, mais d'une autre manière et surtout dans un autre contexte discursif – celui de la philosophie de l'Antiquité –, M. Foucault empruntant à Bataille le socle théorique d'une radicalité sans retour, il se verra irréversiblement conduit à devoir le dépasser. Or, si l'on tient compte que les propos de Bataille ne sont finalement que la mise en lumière de l'impasse théorique de la logique de la domination par celle de ses plus ultimes conséquences, en elle-même, profondément et définitivement apolitique, dépasser la radicalité de son point de vue, c'est nécessairement ouvrir à la perspective d'un dépassement de cette logique. Aussi, vouloir dépasser l'apolitisme radical qui innerve la parole de type machiavélien, c'est nécessairement retourner à plus de politique. C'est peut-être quitter la bête pour retourner à l'homme, en tant qu'être de symbole.

Nous pensons qu'il y a complémentarité entre le point de vue développé par l'un et l'autre penseur dont nous souhaitons présenter les recherches afin de comprendre comment ils tentent chacun à leur manière de contourner les impasses théoriques qui innervent la logique discursive de type machiavélien. Mais si ces points de vue sont complémentaires, on remarquera que l'intronisation du discours sur le pouvoir élaboré par M. Foucault durant les années 1970 dans le discours de la philosophie de l'Antiquité va le contraindre à manifester quelques lourdes incertitudes de nature méthodologique, pour notre propos hautement significatives, incertitudes enfin qui, selon nous, élargiront encore davantage l'ouverture pour un dépassement théorique de la logique de la domination. Si enfin nous parvenons à rendre compte de cette ouverture et de ce dépassement, il nous sera plus aisé, pensons-nous, de comprendre le rapport au langage et à la réalité que tend à configurer le discours philosophique de l'Antiquité en vue de constituer des agents politiques dotés d'un éthos spécifique et déterminé. Mais venons-en sans plus attendre au point de vue développé par J. Baudrillard qui offre un modèle d'explication pour nous permettre de comprendre les ressorts idéologiques et symboliques de nos sociétés productivistes. Nous ne prétendons nullement ici rendre compte de toute la densité et de la complexité de sa pensée. Aussi, nous tâcherons de nous diriger directement vers ce qui nous paraît essentiel pour notre propos.

n'importe quel autre – non, c'est dans la magie d'une analyse qui déroule les méandres subtils de son objet, qui le décrit avec une exactitude de tactile, tactique, où la séduction alimente la puissance analytique, où la langue elle-même accouche de l'opération des pouvoirs nouveaux. Telle est bien l'opération du mythe, jusque dans l'efficacité symbolique que décrit Lévi-Strauss, et ce n'est donc pas un discours de vérité, mais un discours mythique, au sens fort du terme, et je crois secrètement sans illusion sur l'effet de vérité qu'il produit. C'est d'ailleurs ce qui manque à ceux qui, suivant les traces de Foucault, passent à côté de cet agencement mythique et se retrouvent avec la vérité, rien que la vérité. » Cf. BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, Paris, Éditions Galilée, 1977, p. 11-12. Sans vouloir atténuer la justesse, sur un certain plan et selon nous, du point de vue développé ici par J. Baudrillard, relevons néanmoins que l'aspect mythique ou fictionnel de la pensée de M. Foucault était très nettement perçu et problématisé par lui. C'est d'ailleurs précisément cet aspect fictionnel qui lui donnait l'occasion de conférer à ses discours leur puissance et leur dimension politiques, au sens fort du terme. « [J]e me rends bien compte que je n'ai jamais écrit que des fictions. Je ne veux pas dire pour autant que cela soit hors vérité. Il me semble qu'il y a la possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de *faire en sorte que le discours de vérité suscite, fabrique quelque chose qui n'existe pas encore*, donc "fictionne". On "fictionne" de l'histoire à partir d'une réalité politique qui la rend vraie, on "fictionne" une politique qui n'existe pas encore à partir d'une vérité historique ». FOUCAULT M., « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », dans *Dits et écrits, op. cit.*, vol. III, texte n° 197, p. 236. Nous soulignons.

²⁰⁵ ID., *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, et particulièrement la leçon du 6 février 1980.

6.3.2. *Le système des objets et la société de production / consommation*

Le lieu d'observation qui sera le prisme à partir duquel rayonnera toute l'analyse du sociologue, futur grand théoricien de la simulation, est d'une simplicité désarmante : les objets. Ces objets, en effet, que nous manipulons et que nous utilisons tous les jours sont ceux aussi que nous produisons et que nous consommons – dans tous les sens du terme²⁰⁶. En choisissant ce champ d'observation « étrangement » laissé en friche par la recherche, J. Baudrillard se dispense de se frayer un passage toujours difficile au sein de la broussaille conceptuelle traditionnelle érigée, sans doute, à des fins d'édification personnelle et collective, mais qui peut parfois se constituer en barrière protectrice interdisant tout accès direct au cœur du problème. Et, en se plaçant directement à la hauteur des multiples objets que nous consommons semble-t-il indifféremment chaque jour, c'est bien ce que le sociologue, sans crier gare, est parvenu à faire, à savoir à littéralement toucher du doigt le cœur même du procès de la production. À la hauteur de ces objets qui irradiant de leurs présences multiples et variées notre quotidienneté, J. Baudrillard se donne les moyens de poser ces quelques questions simples mais essentielles qui vont immédiatement déboucher sur un constat qu'il paraît bien difficile de contester. Tout d'abord, l'auteur se pose la question de savoir s'il est possible de classer et de décrire la multitude des objets qui nous entourent, et surtout selon quels critères. Apparaissent donc immédiatement divers critères de classement tels la forme des objets, leur fonctionnalité, leur histoire, mais aussi et surtout le système de significations dans lequel ils s'insèrent chacun. En effet, un objet n'est pas simplement une chose qui sert à la réalisation d'une activité et d'une fin. Au-delà de sa fonction, l'objet est aussi une forme qui se diffracte en multiples signes qui peuvent n'entretenir aucune espèce de rapport avec cette fonction première, voire parfois y contredire ou enfreindre son mouvement propre. La fonction première d'un moulin à café, d'un réfrigérateur ou d'une voiture, c'est pour l'un de moudre le café, pour l'autre de maintenir des aliments à une basse température afin de les conserver plus longtemps et enfin pour la voiture de déplacer son propriétaire d'un lieu à un autre dans des conditions de sécurité optimales. Or, ces divers objets jusque dans leur forme sont investis par un système de modifications dont les critères ne sont plus strictement fonctionnels, mais bien culturels. Par exemple, « ce qui est "essentiel" et structurel, donc le plus concrètement objectif dans un moulin à café, c'est le moteur électrique, c'est l'énergie qui est distribuée par la centrale, ce sont les lois de la production et de transformation de l'énergie – [...] c'est sa fonction première de moudre le café – ce qui n'est plus du tout objectif, et donc inessentiel, c'est qu'il soit vert et rectangulaire, ou rose et trapézoïdal. » De même pour la voiture dont les formes, les couleurs, les multiples fioritures stylistiques (jantes en alliage spécifique, peinture métallisée, aileron arrière, lumière bleue pour les phares, etc.) et mêmes fonctionnelles (vitres électriques, ouverture automatique, rétroviseurs ou ceinture de sécurité motorisés, ordinateur de bord multifonction avec lecteur dvd et GPS valable pour tous les pays du monde, une vitesse de transport dépassant largement les capacités routières, etc.) semblent parfois s'emparer de l'objet pour parfois contrevenir à sa fonction première.

Chacun de nos objets pratiques est affilié à un ou plusieurs éléments structurels, mais par ailleurs ils fuient tous continuellement de la structuralité technique vers les significations secondes, du système technologique dans un

²⁰⁶ Pour comprendre les analyses de J. Baudrillard, rappelons la distinction qu'il y a à faire entre la consommation de la valeur d'usage d'un objet, à savoir de son utilité – on utilise par exemple une voiture pour se déplacer – et la consommation de la valeur / signe de l'objet – la voiture dispose d'un certain nombre de fonctions, de décorations et de garnitures qui n'entrent absolument pas dans son utilité première (la forme des jantes, la couleur métallisée, la ligne de la carrosserie, la vitesse qui dépasse largement les possibilités de conduite, les ailerons, le cuir, la panoplie technologique qui tapisse l'intériorité, etc.). C'est sur cette dernière consommation de la valeur / signe, en soi assez étrangère à la consommation stricte de la valeur d'usage, que se concentre toute l'analyse du sociologue.

système culturel. L'environnement quotidien reste, dans une large mesure, un système « abstrait » : les multiples objets y sont en général isolés dans leur fonction, c'est l'homme qui assure, au gré de ses besoins, leur coexistence dans un contexte fonctionnel, système peu économique, peu cohérent [...]. La tendance actuelle n'est d'ailleurs pas du tout de résoudre cette incohérence, mais de répondre aux besoins successifs par des objets nouveaux. Ainsi se fait-il que chaque objet, additionné aux autres subvienne à sa propre fonction, mais contrevienne à l'ensemble, parfois même subvienne et contrevienne en même temps à sa fonction propre²⁰⁷.

On pourrait penser, pour reprendre l'exemple de la voiture et pour le dire simplement, que l'objet en question a été conçu pour faciliter le déplacement et le rapport entre des personnes spatialement éloignées. Mais quand on comptabilise le nombre d'efforts qu'un consommateur doit produire et le nombre de peines qu'il doit parfois subir pour se donner la possibilité de s'offrir la voiture de son choix qui, de plus doit s'insérer dans un style de vie général – la voiture doit s'accorder à l'habitation, le vêtement, la montre, le travail, les relations, etc. –, on est en droit de s'interroger sur la véritable pertinence du seul critère de fonctionnalité (une valeur d'usage rationnellement contrôlée et régulée) pour justifier non seulement la production, mais aussi la consommation de ce type d'objet ainsi conçu. En tout cas la question se pose : l'agent achète-t-il tel type de voiture pour faire les longs déplacements que nécessite la distance qui le sépare de son travail, par exemple, ou bien travaille-t-il pour se donner l'occasion de s'acheter une voiture de haut standing ? On pourra objecter immédiatement que l'agent recherche le plaisir de la possession et de la conduite d'un tel type de véhicule. Certes, mais même à considérer les choses sur le plan du plaisir dans la manipulation de l'objet fonctionnel qu'est la voiture, il semble bien difficile de faire la part des choses entre ce plaisir et le système de significations dans lequel il s'insère et sur lequel, finalement, le consommateur isolé n'a absolument aucune prise. On peut se poser les mêmes questions à propos des multiples objets soi-disant fonctionnels qui envahissent littéralement notre quotidien jusqu'à investir nos moindres pensées et gestes, tels les outils technologiques actuels (PC, téléphones portables, tablettes, smartphones, iPhone, etc.) dont le progrès sans cesse reconduit ne semble être qu'une asymptote définitivement rentable d'un point de vue productif. Sans compter l'obsolescence programmée qui détermine la production et la consommation de tous ces objets. En fait, ce qu'il faut percevoir grâce à la focale ouverte par J. Baudrillard, c'est d'une part l'ensemble d'« un système vécu inessentiel [qui est rigoureusement symbolique] qui vient refluer sur l'ordre technique essentiel et compromettre le statut objectif de l'objet²⁰⁸. » Ce qui lui permet d'ouvrir son champ de recherche dont la question sera celle de « savoir comment les objets sont vécus, à quels besoins autres que fonctionnels ils répondent, quelles structures mentales s'enchevêtrent avec les structures fonctionnelles et y contredisent, sur quel système culturel, infra- ou transculturel, est fondée leur quotidienneté vécue. »

Il ne s'agit donc pas des objets définis selon leur fonction, ou selon les classes dans lesquelles on pourrait les subdiviser pour les commodités de l'analyse, mais *des processus par lesquels les gens entrent en relation avec eux et de la systématique des conduites et des relations humaine qui en résultent*. L'étude de ce système « parlé » des objets, c'est-à-dire du système de significations plus ou moins cohérent qu'ils instaurent, suppose toujours un plan distinct de ce système « parlé », plus rigoureusement structuré que lui, un plan structural au-delà même de la description fonctionnelle : le plan technologique. Ce plan technologique est une abstraction : nous sommes pratiquement inconscients dans la vie courante de la réalité technologique des objets. Pourtant cette abstraction est une réalité fondamentale : c'est elle qui gouverne les transformations radicales de l'environnement²⁰⁹.

J. Baudrillard ici, comme à l'accoutumée, va très vite. En quelques propositions, il confère à son point d'observation une dimension directement politique, au sens prospectif du terme. Dans la foulée du geste méthodologique opéré par F. Saussure qui, partant des faits de langue, aboutit au

²⁰⁷ BAUDRILLARD Jean, *Le système de l'objet*, op. cit., p. 14.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 9. Nous soulignons.

système de la langue dont ces faits sont censés procéder, le sociologue, quant à lui, identifie la forme des objets et l'insère dans un système général de significations qui est lui-même producteur et générateur de réalité objective politique, système qu'il nomme ici le plan structural ou le plan technologique. Et il fait de ce plan une réalité plus fondamentale que tout autre puisqu'elle a puissance de gouverner « les transformations radicales de l'environnement » et surtout « des processus par lesquels les gens entrent en relation avec eux et de la systématique des conduites et des relations humaine qui en résultent ». Nous sommes donc dans une puissance génératrice du même type qu'une langue²¹⁰, à ceci près que celle qui préside à la production et à la consommation des objets touche directement à la réalité objective sociale, que celle-ci soit matérielle ou bien relationnelle. Le système de significations dans lequel s'insèrent les objets et les manières par lesquelles nous les manipulons et les faisons circuler au sein de nos relations sociales, est l'un des principes fondamentaux générateurs – producteurs au sens premier du terme – de la « réalité » politique des sociétés consuméristes modernes. De ce point de vue, l'on perçoit immédiatement le déplacement théorique considérable qu'opère J. Baudrillard par rapport à la logique discursive de type machiavélien. Celle-ci en effet pose les faits observables à la source de toute vision et perspective politiques. Au rebours de la prééminence du principe d'une nécessité factuelle, le sociologue situe son observation sur le principe générateur d'une réalité politique qui se trouve, selon lui, au sein d'une « interférence continue d'un système de pratiques sur un système de techniques ». Si le système de techniques semble se focaliser sur la fonctionnalité des objets que nous manipulons, il ne se subordonne pas moins au système de pratiques qui sont autant de significations qui s'élèvent à un niveau structural producteur de réalité sociale, comme le système de la langue peut l'être de la réalité de la parole. Ce déplacement théorique peut s'avérer véritablement efficace pour éclairer précisément ce que la logique discursive de type machiavélien, à l'appui d'abus de langage et de sophismes solidement protégés, s'efforçait de dissimuler : la perspective réelle et objective du projet politique auquel elle engage les agents qui l'adoptent comme logique d'existence. Quoi qu'il en soit, dans son premier ouvrage intitulé *Le système des objets*, J. Baudrillard a jeté les bases d'une théorie véritablement féconde pour comprendre le lien qui se noue entre la constitution de l'espace d'échanges symboliques – le « domaine public » –, celui qui caractérise nos sociétés capitalistes modernes, et une logique de production technique, matérielle et économique qui a trouvé en cet espace l'un de ses ressorts les plus dynamiques.

« [C]e qui caractérise l'objet industriel [objet sur lequel se fondent nos sociétés de consommation] par rapport à l'objet artisanal, c'est que l'inessentiel n'y est plus laissé au hasard de la demande et de l'exécution individuelles, mais qu'il est aujourd'hui repris et systématisé par *la production, qui assure à travers lui (et la combinatoire universelle de la mode) sa propre finalité*²¹¹. » J. Baudrillard, en quelques phrases et en ouvrant simplement le champ de l'observation sur les objets que nous consommons quotidiennement, parvient à remettre en cause le principe d'utilité ou de fonctionnalité dont on pare ces objets pourtant pour justifier leur existence et leur consommation. Il éclaire aussi l'importance décisive du système de significations qui subsume, dans tout objet produit et consommé, *réellement* ce principe d'utilité. Ce n'est pas sa valeur d'usage qui décide ni de sa production ni de sa consommation, mais sa valeur d'échange / signe. Pour le faire court, en reprenant un mot publicitaire célèbre, on n'achète pas du shampoing pour d'abord se laver les

²¹⁰ « [N]ous sommes là au niveau d'une langue, et on pourrait, par analogie avec les phénomènes de la linguistique, appeler "technèmes" ces éléments techniques simples – différents des objets réels – sur le jeu desquels se fonde l'évolution technologique. » *Ibid.*, p. 12.

²¹¹ *Ibid.*, p. 15. Nous soulignons.

cheveux, mais « parce qu'on le vaut bien ». C'est principalement ce dernier type de consommation que les agents des sociétés productivistes sont appelés à consommer sous l'alibi d'une priorité de la valeur d'usage des objets qu'ils consomment. Enfin, ce seul lieu d'observation que sont les objets permet de faire rapidement le lien entre une logique de production qui, en tant qu'activité humaine, s'est donné les moyens de devenir à elle-même sa propre fin en s'appuyant d'abord sur cet appel incessant adressé à ses agents à consommer d'abord la valeur d'échange / signe des objets que, globalement, il produisent eux-mêmes, achètent et consomment.

J. Baudrillard ruine d'un seul coup tous les fondements idéologiques de la logique de la production, mais aussi ceux de la logique de la domination, logiques qui s'articulent, comme nous l'avons souligné déjà, étroitement l'une à l'autre. Celles-ci en effet s'appuient mutuellement sur la conviction profonde qu'au bout de la conquête des biens sensibles et au bout des efforts que cette conquête requiert se trouve la réalisation possible d'une promesse de bonheur : la consommation de leur valeur d'usage dans un moment de tranquillité recouvrée. En retour néanmoins, les agents doivent accepter comme la condition de possibilité de cette promesse, une lutte engagée contre d'autres agents, lutte qui a pour objets la conquête d'un pouvoir, d'un espace de visibilité, de richesses matérielles et économiques en vue de consolider et de pérenniser le domaine de biens sensibles conquis et leur possible jouissance. Par conséquent, cette lutte ne peut être admissible que si son objet demeure la possession de biens matériels et la consommation de leur valeur d'usage, mais aussi la préservation de la situation sociale qui rend possible cette possession et cette consommation. Dans le cas contraire, on accepterait difficilement qu'il faille se battre sans aucun espoir d'accéder au partage de quelques biens sensibles que ce soit, à la consommation desquels on souhaite tirer quelque satisfaction d'existence. Or, sous la perspective proposée par J. Baudrillard, la consommation de la valeur d'usage des objets que l'agent productiviste manipule n'est qu'un prétexte – un motif purement idéologique. Ce n'est pas leur valeur d'usage que les agents éprouvent véritablement le besoin de consommer, mais leur valeur symbolique. « Si [la consommation] était ce pour quoi on la prend naïvement : une absorption, une dévoration, on devrait arriver à une saturation. Si elle était relative à l'ordre des besoins, on devrait s'acheminer vers une satisfaction. Or, nous savons qu'il n'en est rien²¹² ». En d'autres termes, au sein du discours productiviste, l'homme, réellement, ne se bat ni pour posséder ni pour préserver des biens, ses relations, voire son temps de vie ou son propre corps, sa santé ou sa longévité. Si tel était le cas, ce n'est pas à la logique discursive de type machiavélien qu'il faudrait s'en remettre. De ce point de vue, le discours de la philosophie traditionnelle paraît bien plus efficace, bien qu'il se tende tout entier vers la constitution d'êtres essentiellement spirituels – mais sans doute est-ce là un des témoignages incontestables d'une ruse de l'intelligence²¹³. Dans le cadre théorique posé par J. Baudrillard, l'homme ne se bat que pour montrer aux autres qu'il n'est pas moins heureux que chacun des autres hommes qu'il rencontre ou qu'il perçoit, sinon toujours davantage. Or, cette volonté, qui pousse visiblement chacun selon son énergie propre, sa condition et ses moyens, à se lancer dans la conquête d'un certain espace de biens, dépend d'une définition collective du bonheur. La définition sur laquelle s'appuie la logique de la production pour mobiliser chacun des agents qui se rassemblent en son sein, on l'a vu, cette définition est à l'initiative de la logique discursive de type machiavélien. Selon celle-ci, le bonheur se mesure à la quantité de richesses, de puissance et de réputation dont dispose ou peut disposer chacun des agents. Et il faut absolument faire oublier à

²¹² *Ibid.*, p. 282.

²¹³ Cf. DETIENNE Marcel et VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

chacun que l'homme ne peut devenir ou se croire lui-même heureux qu'au sein des échanges symboliques qu'il entretient avec ses semblables. Pour les sociétés de production cet espace symbolique commun, le domaine public, se caractérise par une consommation de type somptuaire, mais une consommation qui ne se voit pas comme telle de la part des agents. Ainsi, on peut percevoir et mieux comprendre le processus idéologique qui pousse les agents inconditionnellement vers la production et à lui donner ainsi toute l'énergie dont elle a besoin pour se déployer. Convaincus que le bonheur ne passera que par une consommation de la valeur d'usage des objets qu'ils s'appliquent à produire et à conquérir – niveau le plus superficiel de l'idéologie productiviste –, les agents n'ont pas toujours bien présent à l'esprit que ce qui transcende ce premier type de consommation, c'est une consommation de signes ostentatoires de bonheur. Ce qui fait basculer leur comportement dans la plus totale absurdité, car eu égard à la consommation de la valeur d'usage des biens qu'ils s'évertuent, et à produire, et à consommer, les agents productivistes ne procèdent selon aucune économie rationnelle réfléchie et mesurée. Tout est à la dépense la plus débridée. Il faut produire toujours plus que la veille et toujours moins que le lendemain, selon une courbe exponentielle qui ne semble atteindre sa limite que par l'effondrement des corps. C'est précisément à ce niveau que le processus ici décrit rencontre la finalité que poursuit la logique économico-politique fondée par et tendue vers la production. Car, si eu égard à la valeur d'usage des biens sensibles que sont les objets, leur consommation reste limitée par un principe de réalité matérielle (savoir le corps lui-même et sa capacité de manutention et d'ingestion), en revanche, concernant la consommation de biens symboliques (savoir la reconnaissance qu'on pense obtenir en satisfaisant aux normes du bonheur collectivement institué), il n'y a absolument aucune limite. *A fortiori* si tous les objets en question sont pris dans le cycle de la mode et du « progrès » technologique, et si, en outre, la marque la plus prestigieuse de la félicité humaine est la figure du conquérant, de l'entrepreneur, de celui qui s'active et qui produit sans relâche. Dans cette perspective, la logique de la production atteint le stade le plus ultime de son épanouissement.

D'un autre point de vue, et cette autre conséquence vaut la peine d'être notée : selon ce nouveau cadre théorique ainsi posé, l'homme serait prêt à tout, non pas pour spolier et dominer les autres, mais pour inscrire d'abord son identité en un espace d'échanges symboliques qui lui-même dépend d'un ensemble de valeurs et de normes qui le définissent en tant qu'être politique et qui définissent un ensemble de critères grâce auxquels chacun des membres de cet espace peut déterminer qui est heureux et qui ne l'est pas. Si la victoire sur un champ de bataille, par exemple, est érigée en summum du bonheur, dès lors, l'homme préférera, à l'instar d'Alcibiade, mourir plutôt que d'être lâche. Il craindra aussi fortement d'être déconsidéré par ses pairs s'il ne s'emploie pas à accéder à toutes les qualités qui, en fonction de sa condition, le tendront vers cet idéal guerrier. En revanche, autre exemple qui nous est plus familier, si la possession et la consommation de biens sensibles en tout genre deviennent les critères ultra-déterminants de l'existence sociale, ce en dehors de quoi aucun bonheur humain n'est réalisable, l'homme, paradoxalement, sacrifiera tout ce qu'il possède, ce qu'il s'échine inlassablement à produire, à conquérir et à entretenir, jusqu'à son propre temps de vie et les relations qu'il entretient avec les êtres qui lui sont proches, pour être ou se croire vu en train de consommer tous ces biens. Mieux : c'est la consommation ostentatoire de ces biens qui s'identifie au sacrifice lui-même. Car ce n'est pas la consommation de valeur d'usage qui par l'agent consumériste est visée, mais celle de sa mise en scène. Il ne faut pas nécessairement qu'il soit heureux. Il faut qu'il soit vu en train de l'être.

Dès lors, le terme de « consommation » récupère toute sa force signifiante. Il s'agit pour l'agent de littéralement se consumer aux yeux – toujours supposés – de l'autre. Il ne s'agit pas d'en user le plus efficacement possible, auquel cas il faudrait en appeler à la modération et, sans doute, au calcul des plaisirs et des peines socratique²¹⁴ ou bien encore à l'ataraxie épicurienne. Il s'agit, comme dans le cas du potlatch, de montrer à l'autre qu'on en use de telle sorte qu'il nous est indifférent d'en user de cette manière. À l'instar des indiens du Nord-Ouest américain qui jetant leurs biens dans l'abîme de la falaise et parfois sacrifiant certains membres de leur communauté pour défier leurs rivaux et leur en imposer, dans le contexte économico-politique de nos sociétés productivistes, se rendre capable personnellement de consommer, de brûler devant l'autre une partie importante de ce qu'on possède, que ce soit des biens matériels, économiques, ou bien sa propre vie en y sacrifiant tout son temps, jusqu'à ses relations les plus intimes, sa santé mentale et celle de son corps, c'est lui montrer son indifférence à l'égard de ces biens et par-là sa puissance, sa position sociale dans l'échiquier, non pas de la domination, mais de la différenciation – en un mot : c'est lui montrer son « bonheur ». Comme le dit J. Baudrillard, on s'offre soi-même littéralement en sacrifice à l'autel de la production. Dans cette perspective, même la lutte et la culture des plaisirs du corps en tout genre basculent du côté, non pas du prétexte, mais du motif – au sens de motivation subjective – pour satisfaire à la finalité d'une production qui s'est désormais totalement libérée du motif des besoins « objectifs ». On ne produit et on ne s'active pas pour répondre à des besoins d'existence – à propos desquels par ailleurs il faut étouffer toute tentative de réflexion : de quoi avons-nous besoin pour vivre ? est la question qu'il ne faut pas poser. On ne produit plus que pour produire, sans fin. On perçoit maintenant le mécanisme particulièrement retors, mais redoutablement efficace d'une logique de production qui a trouvé, sous le masque de la consommation de la valeur d'usage des biens produits et par l'exacerbation au contraire d'une consommation de la valeur d'échange / signe libérée totalement de la première, les moyens à son tour de s'autonomiser de toute finalité proprement humaine. La contrainte de relativité immanente à l'inscription différentielle de chacune des identités au sein d'un domaine public où sont sans cesse exacerbés le culte de la visibilité et de l'aisance matérielle consacre son caractère illimité. Dans un jeu de différences généralisé, chacun cherchant à inscrire son identité au prix de dépenses et de sacrifices dans l'acquisition d'objets de consommation qui portent sur eux les marques d'un code qui lui échappe, il y aura toujours la possibilité de diffracter les différences à l'infini²¹⁵.

Il y a dans la perspective de recherche proposée par J. Baudrillard, de quoi remettre sérieusement en question le discours traditionnel de la gauche progressiste qui, on le sait, n'a eu de cesse d'encourager les hommes, nommés et jugés par ce même discours comme des « nécessiteux », des « pauvres », des « obscurs », soit, des « dominés », à se battre pour obtenir ce grâce à quoi, sous leurs yeux, les hommes possédants et dominants seraient nécessairement heureux. On perçoit immédiatement aussi combien ce type de discours, en dénonçant inlassablement la cupidité, la soif de jouissance et de pouvoir dont font preuve les dominants, ne fait que, premièrement, réactiver par en-deçà les motifs idéologiques fondamentaux de la logique de la production, à savoir qu'il n'est possible de devenir heureux qu'en convoitant ce que les dominants possèdent et par conséquent qu'en se lançant dans une interminable lutte à leur encontre, et, ensuite, conforter la ferme

²¹⁴ Cf. *Protagoras*, 355 d sqq.

²¹⁵ BAUDRILLARD Jean, *Le système de l'objet*, op. cit., p. 275-283 et *La société de consommation...*, op. cit., p. 78-90.

conviction que si l'on désire être heureux, la lutte est inévitable. Soit, inciter les hommes à se comporter exactement de la même manière que ceux à qui ceux-ci pourraient reprocher leur propre malheur. Le système de la production aurait trouvé dans le spectacle de sa dénonciation, qui préfère s'en prendre à une nature humaine instituée, plutôt qu'à la logique de son discours et de son activité, l'ultime ressort particulièrement retors pour assurer sa domination en tant que logique d'existence. Cependant, plus profondément, on peut aussi percevoir l'intime collusion entre tout discours de savoir qui tend à instaurer un « principe de réalité » au seul niveau de la matérialité des pratiques et un principe de production, qui a impérieusement besoin pour masquer sa finalité, car celle-ci est totalement « absurde », de réactiver en permanence la prééminence d'un principe de réalité matérielle où tout se jouerait. Aux yeux de J. Baudrillard, ce discours de savoir incessant sur la réalité matérielle des corps, ses sensations, ses désirs et ses plaisirs aurait uniquement pour fonction de rappeler aux agents que la « réalité », la « vraie », l'effective, se situe uniquement à ce niveau et que toute enfreinte à la liberté de l'homme, dans la ligne pure du discours de Hobbes²¹⁶, s'y situe aussi. Dénoncer la contrainte des corps, la discipline, les multiples dispositifs et procédures de coercition matérielle à partir desquels un pouvoir serait à l'œuvre et au dés-assujettissement desquels l'homme devrait s'appliquer sans relâche, c'est encore et toujours réactiver un « principe de réalité » dont nos sociétés de production ont besoin pour assurer leur pérennité et leur rendement. Il faut sans cesse réactiver que le seul lieu de réalité qui vaille et à la connaissance, la préservation et la culture duquel il faut inconditionnellement s'appliquer, c'est le corps dans sa matérialité la plus fondamentale. J. Baudrillard renverse d'un seul trait toutes ces perspectives devenues classiques pour la pensée politique moderne en démontrant que ce degré de réalité est purement idéologique. Certes, il existe bien une réalité objective matérielle accessible par les sens à tout individu. Mais cette réalité objective matérielle n'a rien à voir avec celle vers laquelle les hommes dirigent *effectivement* leur attention et la plupart de leurs efforts. Or, tout en focalisant explicitement l'attention et les regards vers une réalité matérielle et sa consommation, implicitement et subrepticement, tout est mis en place pour stimuler la production de soi au sein de l'espace symbolique configuré par les sociétés productivistes, espace par lequel originellement et « naturellement » l'homme se sent appelé.

La consommation n'est ni une pratique matérielle, ni une phénoménologie de l'« abondance », elle ne se définit ni par l'aliment qu'on digère, ni par le vêtement dont on se vêt, ni par la voiture dont on se sert, ni par la substance orale et visuelle des images, mais par l'organisation de tout cela en substance signifiante ; elle est *la totalité virtuelle de tous les objets et messages constitués dès maintenant en un discours plus ou moins cohérent*. La consommation, pour autant qu'elle ait un sens, est *une activité de manipulation systématique de signes*. [...] *Pour devenir objet de consommation, il faut que l'objet devienne signe*, c'est-à-dire extérieur de quelque façon à une relation qu'il ne fait plus que signifier – *donc arbitraire* et non cohérent à cette relation concrète, mais prenant sa cohérence, et donc son sens, dans une relation abstraite et systématique à tous les autres objets-signes. C'est alors qu'il se « personnalise », qu'il entre dans la série, etc. : qu'il est consommé – non jamais dans sa matérialité, mais dans sa différence.

Cette conversion de l'objet vers un statut systématique de signe implique une modification de la relation humaine, qui se fait relation de consommation, c'est-à-dire qui tend à se consommer (au double sens du mot : à s'« accomplir » et à s'« abolir » dans et à travers les objets, qui en deviennent la médiation obligée, et, très vite, le signe substitutif, *l'alibi*). On voit que ce qui est consommé, ce ne sont jamais les objets, mais la relation elle-même – signifiée et absente, incluse et exclue à la fois –, c'est *l'idée de la relation* qui se consomme dans la série d'objets qui la donne à voir. La relation n'est plus vécue : elle s'abstrait et s'abolit dans un objet-signe où elle se consomme. Ce statut de la relation / objet est orchestré à tous les niveaux par l'ordre de la production. [...] Si la consommation

²¹⁶ Cf. Léviathan, I, 14 : « Par liberté, conformément à la signification propre du mot, j'entends *l'absence d'entraves extérieures*, entraves qui, souvent, peuvent détourner une part de la puissance de faire ce que l'on voudrait, sans cependant pouvoir empêcher l'usage de la puissance restante, conformément à ce que dicte notre jugement et notre raison. » *Op. cit.*, p. 230.

semble irrépressible, c'est justement qu'elle est une pratique idéaliste totale qui n'a plus rien à voir (au-delà d'un certain seuil) avec la satisfaction de besoin ni avec le principe de réalité²¹⁷.

Par-delà l'analyse du seul champ d'observation des objets que nous consommons quotidiennement, c'est toute une logique d'existence économique-politique, dont l'absurdité n'a d'égale que l'inépuisable énergie que les agents productivistes semblent prêts à investir pour toujours-déjà la réaliser, que, dans la foulée du discours de Bataille, J. Baudrillard dévoile sous nos yeux médusés. De même que la spéculation boursière ne se fixe sur aucune économie réelle, mais bien sur une production financière dont la quasi-totalité échappe à l'emprise de la consommation quotidienne des particuliers²¹⁸ ; de même aussi que la production d'objets fonctionnels et même des matières premières qui sont censées répondre à nos besoins « primaires » et « secondaires » compte sur le dérèglement de tous les sens pour devenir littéralement proliférante ; de même, le « besoin » éprouvé par chacun des agents de la production d'inscrire leur identité dans un domaine public dont la circulation des signes se trouve désormais codifiée par la seule consommation de prestige, à quelque niveau social où l'on se trouve, se diffracte sous la puissance d'un processus de différenciation sans borne où, de surcroît, personne ne peut être véritablement reconnu pour ce qu'il est. En aucun de ces niveaux, la logique de la production et l'idéologie qui l'anime – la logique discursive de type machiavélien – n'entretiennent plus aucune espèce de rapport avec la moindre réalité « objective ». Ni économie rationnelle, ni principe d'utilité, ni possibilité de reconnaissance de la valeur politique – au sens premier du terme – de chacun des membres de la communauté. Mais bien plutôt étouffement de l'économie réelle programmée par une économie virtuelle complètement virtualisée et dépersonnalisée, destruction de toute ressource humaine et vitale sous le principe d'une production et d'une consommation exponentielle²¹⁹ et, enfin, déchainement d'une spectacularisation des rapports de forces et des luttes entre les hommes sous les motifs qui nous sont désormais bien connus maintenant du désir de puissance, de richesses et de notoriété.

6.3.3. Une remise en cause du « principe de réalité » inhérent à la réflexion politique moderne

La récupération de l'illégitimité théorique du principe d'utilité que G. Bataille avait perçue permet à J. Baudrillard de proposer une théorie du procès de la production au centre de l'activité politique et économique de nos sociétés contemporaines, une théorie qui atteint à une certaine cohérence, voire à une pertinence que l'actualité la plus récente ne contredira pas. On se trouve en effet à un moment de l'histoire humaine où une dépense d'énergie sans précédent et une production

²¹⁷ BAUDRILLARD Jean, *Le système de l'objet*, op. cit. C'est l'auteur qui souligne.

²¹⁸ Selon les spécialistes, les transactions dans l'économie dite « réelle » représentent moins de 2% de l'ensemble des transactions (financières et réelles). Cf. <http://alternatives-economiques.fr/blogs/gadrey/2014/09/13/la-finance-pese-t-elle-100-fois-plus-que-1%E2%80%9999economie-reelle-10-fois-plus-bien-moins>, consulté le 07/2015.

²¹⁹ Baudrillard remarque que pour calculer le PNB, indication du dynamisme productif d'un pays, « [l]es économistes additionnent la valeur de tous les produits et services de tous les genres – aucune distinction entre services publics et services privés. Les nuisances et leur palliatif y figurent au même titre que la production de biens objectivement utiles. [...] Les aspects déficitaires, la dégradation, l'obsolescence n'y figurent pas – s'ils y figurent, c'est *positivement* ! Ainsi les prix de transport au travail sont comptabilisés comme dépense de consommation ! C'est l'aboutissement chiffré logique de la finalité magique de la production pour elle-même : toute chose produite est sacralisée par le fait même de l'être. Toute chose produite est positive, toute chose mesurable est positive. La baisse de la luminosité de l'air à Paris de 30% en cinquante ans est résiduelle et inexistante aux yeux des comptables. Mais si elle résulte en une plus grande dépense d'énergie électrique, d'ampoules, de lunettes, etc., alors elle existe, et du même coup elle existe comme surcroît de production et de richesse sociale ! Toute atteinte restrictive ou sélective au principe sacré de la production et de la croissance provoquerait l'horreur du sacrilège. [...] Obsession collective consignée dans les livres de comptes, la productivité a d'abord la fonction sociale d'un *mythe*, et pour alimenter ce mythe, tout est bon, même l'inversion de réalités objectives qui y contredisent en chiffres qui le sanctionnent. » BAUDRILLARD Jean, *La société de consommation...*, op. cit., p. 45-46.

de biens sensibles atteint des proportions qui dépassent toute mesure mais qui en même temps n'a jamais généré autant d'inégalité, de violences, de dilapidations, de destructions, de conflits et de guerres, bref, autant de souffrances humaines. Mais pour atteindre à cette cohérence et à cette pertinence théorique qui permet de « donner sens » à notre actualité économico-politique, J. Baudrillard se voit contraint de déplacer significativement un élément théorique pourtant essentiel chez Bataille. Le « principe de réalité » qu'on attribue traditionnellement dans les sillages de la parole de type machiavélien à la matérialité sensible, et qu'on peut littéralement toucher, altérer ou détruire – consommer –, est désormais invalidé d'un point de vue théorique au profit des échanges symboliques qui configurent le « domaine public » et le « sens commun ». Selon le sociologue, le système de signification où nous faisons circuler les biens s'identifie à une « réalité psychologique et sociologique des objets, qui constitue, *par-delà leur matérialité sensible*, un corps de contrainte²²⁰ » innervant le système des relations sociales et le rapport « objectif » à notre environnement.

Il faut renverser les termes de l'analyse, abolir la référence cardinale à l'individu, parce qu'elle est elle-même un produit de la logique sociale – *partir de la structure sociale constitutive de l'individu jusque dans la perception vécue qu'il a de lui-même* : on voit alors que nulle part l'homme n'est en face de ses propres besoins²²¹.

En d'autres termes, pour que l'analyse reste cohérente, il faut d'abord poser que l'homme est essentiellement un être de perception symbolique, perception qui se voit elle-même subordonnée à un cadre social, lui aussi de nature essentiellement symbolique.

Chaque groupe ou individu, avant même d'assurer sa survie, est dans l'urgence vitale d'avoir à se produire comme sens dans un système d'échanges et de relations. Simultanément à la production de biens, il y a urgence à produire des significations, du sens, à faire que l'un-pour-l'autre existe avant que l'un *et* l'autre existent pour soi. La logique de l'échange est donc primordiale. L'individu n'est en quelque sorte rien [...], et un certain langage [...] est là d'abord, une forme sociale au regard de laquelle il n'est pas d'individus, puisqu'elle est structure d'échange²²².

Pour l'homme, il y a urgence « à faire que l'un-pour-l'autre existe avant que l'un et l'autre existent pour soi. » Il y a donc une dimension de la réalité humaine qui subordonne toutes les autres, dimension en dehors de laquelle il n'y aurait pour l'homme aucune existence possible. On voit donc comment J. Baudrillard, reprenant à son compte l'invalidité théorique du principe d'utilité, mais en vue de proposer une analyse cohérente du comportement économique et social de l'homme productiviste, se voit contraint de dépasser son prédécesseur. On avait perçu en effet la contradiction dans le discours de Bataille selon laquelle on ne pouvait ressentir comme une perte, celle de la jouissance tranquille et raisonnable d'un domaine de biens sensibles, que si l'on supposait comme motif anthropologique incompressible et premier le désir légitime de cette jouissance. Autrement dit, Bataille conserve implicitement l'idée que l'homme doit nécessairement se réaliser au sein de la matière sensible, bien qu'il prenne acte que cette réalisation ne se fait et ne peut se faire sous les auspices d'une rationalité mesurée et tranquille. Ni jouissance, ni satisfaction modérée et calculée possible, mais perte, dépense improductive, dilapidation, destruction, ravage,

²²⁰ *Id.*, *Le système des objets*, op. cit., p. 13.

²²¹ *Id.*, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, op. cit., p. 92.

²²² *Ibid.*, p. 76. « La consommation, poursuit-il, est échange. Un consommateur n'est jamais seul, pas plus qu'un locuteur. C'est ici où doit intervenir une révolution totale dans l'analyse de la consommation : de même qu'il n'y a pas du langage parce qu'il y aurait besoin individuel de parler (ce qui poserait le double problème insoluble de fonder individuellement ce besoin, puis de l'articuler sur un échange possible) mais bien d'abord le langage, non pas comme *système* absolu, autonome, mais comme *structure d'échange* contemporaine du sens lui-même, et sur laquelle vient s'articuler l'intention individuelle de la parole – de même il n'y a pas non plus de la « consommation » parce qu'il y aurait un besoin objectif de consommer, intention finale du sujet vers l'objet : il y a production sociale, dans un système d'échange, d'un matériel de différences, d'un code de significations et de valeurs statutaires – la fonctionnalité des biens et des besoins individuels venant ensuite s'ajuster sur, rationaliser et du même coup refouler ces mécanismes structurels fondamentaux. » *Ibid.*, p. 77.

exubérance et souffrances paroxystiques. De ce point de vue, l'écrivain ne faisait qu'entériner ce que disait déjà la parole philosophique la plus traditionnelle qui remonte sans doute au platonisme et qui se confirmera par le christianisme, pour qui le monde de la matière sensible est celui de la dissemblance et de la déperdition des âmes qui ne parviennent pas à arrimer leurs efforts à l'intelligible divin. Cela dit, Bataille barre tout accès à l'intelligible. Il refuse même que se produise le moindre espace entre la pensée et le mouvement destructeur de la matière. La conscience de l'homme doit se conformer totalement à ce dernier mouvement. Ce qui, selon lui, la conscience enfin réunie à l'être même de la « réalité » la plus essentielle, permettra à celle-là de recouvrer sa souveraineté et sa liberté. Même si la position théorique par Bataille peut paraître, aux yeux du versant rationaliste comptable de la logique discursive de type machiavélien, excessive et sans doute totalement loufoque, il n'en demeure pas moins que l'écrivain ne fait que pousser les postulats de cette dernière logique jusque dans ses plus ultimes conséquences. Si effectivement l'homme n'est mû que par un désir de conquête et de réalisation au sein de la matière sensible et que toute « vérité » sur l'homme, non seulement rétrospective, mais aussi prospective, ne peut se tirer que par un relevé – comptable – des faits, alors, en toute « logique », on peut affirmer sans détour que ce même homme ne naît que pour détruire et s'entr'autodétruire à la faveur d'une exubérance et d'une exaltation dont l'intensité n'aura de borne que celle des ressources humaines et terrestres disponibles. Cette vérité-là, ce sont les *faits* qui le disent.

J. Baudrillard, de son côté, pousse encore plus avant la logique de Bataille, jusqu'à la renverser. S'il tient, comme son prédécesseur, à se départir du principe d'utilité pour proposer une analyse théoriquement cohérente du comportement social des hommes²²³, il faut aussi selon lui se départir de tout ce que ce principe implique, à savoir le niveau de réalité qu'il engage pour s'accomplir : la matière sensible. Cependant, en changeant la nature du principe de réalité, non plus la matière sensible et les besoins qui lui sont attachés, mais les échanges symboliques, lieu ultime qui serait celui de toute réalisation de l'être de l'homme, le discours du sociologue ouvre une brèche importante au sein du discours politique moderne. A tout le moins, cela engage à une série d'implications qui ne concordent plus du tout avec quelques-uns des postulats fondamentaux soutenus par ce dernier discours depuis Machiavel. Tout d'abord, nous l'avons déjà noté, si l'on accepte que le lieu de réalisation de l'être de l'homme se situe au niveau des échanges symboliques, et non plus au niveau de la possession et de la consommation de la valeur d'usage des biens sensibles conquis, c'est toute la conception anthropologique qui accompagne cette dernière logique qui est entièrement à revoir, et partant celle de l'être de la *politeia* perçu ou à percevoir comme un champ irréductible de luttes. Selon les termes de l'analyse proposée par J. Baudrillard, ce qu'il y a d'urgence à faire exister pour l'homme, c'est « l'un-pour-l'autre ». Le principal ressort de l'activité humaine serait donc le désir éprouvé par chacun, désir subordonnant tout autre désir et besoin, même les besoins les plus essentiels à sa survie matérielle et biologique, d'inscrire sa propre existence au sein d'un espace de reconnaissance symbolique qui lui est donné par sa communauté d'appartenance ou celle en laquelle il se reconnaît lui-même. Ce ressort serait aussi, on le présuppose, la création, la préservation et l'entretien de cet espace commun de relations et d'échanges symboliques afin que sa propre vie et celle des autres hommes qui pourront la reconnaître puissent y prendre sens. J. Baudrillard a sans conteste ouvert ici une porte pour dépasser la logique de la domination. C'est d'ailleurs tout ce que cette dernière logique ne parvenait pas à

²²³ *Ibid.*, p. 84-85.

expliquer, tels l'héroïsme²²⁴, le courage guerrier, les actes de violence, les sacrifices religieux et l'ensemble des dilapidations d'énergie et des destructions de toute espèce qui basculent bien souvent dans la plus complète irrationalité, qui peuvent désormais, à la lumière de cette analyse, être « éclairés » d'un jour nouveau. Ce n'est pas le désir de puissance, de domination et de destruction, ni même l'« instinct » de conservation qui pousserait les hommes pourtant à s'autodétruire bel et bien. C'est la force du symbole et des échanges symboliques qu'ils produisent entre eux. Les hommes ne se battent pas toujours et uniquement, comme le suppose la lecture « réaliste » de l'histoire, pour des ressources matérielles, pour un gain de puissance ou un accroissement économique. Ils se battent aussi et surtout pour se fondre en un espace symbolique commun qu'ils reconnaissent comme étant le leur et où ils pensent chacun pouvoir être reconnu, et ce aux dépens souvent de tout souci porté à l'égard de la préservation d'un domaine de biens sensibles, de quelque nature et importance qu'il soit, domaine par ailleurs qu'ils sont prêts à tout moment à sacrifier. Et s'ils considèrent qu'il faille spolier, dominer, exploiter, étendre leur puissance sur les autres hommes ou sur les autres communautés, ruiner, détruire, acquérir, conquérir, produire, travailler sans relâche et consommer de même, jusqu'à extinction de toutes les énergies vitales terrestres, c'est d'abord parce que, d'une manière ou d'une autre, l'espace symbolique par lequel ils espèrent tous se voir reconnus laisse supposer que les « bénéfiques » de ces actes, voire parfois ces actes eux-mêmes, *sous la forme de signes produits*, sont des critères décisifs de reconnaissance et de bonheur. Par conséquent, en s'emparant du principe de réalité posé initialement par la logique de la production sur la matière directement accessible à la perception sensible sans la médiation d'aucun symbole d'origine humaine et en le posant sur l'espace symbolique grâce auquel les membres d'une communauté particulière parviennent à donner sens à leur existence, autrement dit, en déplaçant l'axe de priorité des besoins du corps sur celui des besoins d'une réalisation symbolique de soi, on perçoit ici comment J. Baudrillard ouvre une brèche importante au sein de la logique discursive de type machiavélien à tel point qu'il en fait vaciller tous les principes fondamentaux. 1) Le désir de conquête d'un domaine de biens sensibles que Machiavel considérerait comme « naturel » est ici sérieusement remis en question. Il se voit du moins subordonné au désir d'inscription de sa propre existence au sein d'un espace symbolique commun. En conséquence, 2) il n'est plus si évident que cela que la lutte d'intérêt et de puissance soit le ressort inévitable de toute communauté humaine, même si les faits tendent à nous persuader du contraire. Pour éclairer cette dernière conséquence, il nous faut prendre la mesure de la seconde implication du déplacement du principe de réalité opéré par J. Baudrillard.

Ce dernier en effet fait le constat d'une profonde méconnaissance de la part des hommes relativement à ce niveau de réalité symbolique qu'il considère comme essentiel, si du moins l'on veut accéder à un niveau d'analyse qui garde une certaine cohérence. Les hommes semblent, effectivement et pour la plupart, victimes d'un déficit de lucidité. En tout cas, l'agent politique moderne dont le comportement demeure résolument attaché à la logique de production se voit lui-même en retour tout aussi résolument attaché à la conviction que le lieu ultime de réalisation de son être et celui de son bonheur se situe surtout dans la possession d'un domaine de biens sensibles d'une grandeur appréciable et la consommation de la valeur d'usage de ces biens. Il s'en assure et s'en convainc d'ailleurs sans cesse à la faveur d'une litanie complaisamment entretenue sur les

²²⁴ La logique discursive de type machiavélien reste aussi profondément muette devant le risque que, par exemple, prennent parfois certains hommes pour sauver d'autres hommes, qu'ils ne connaissent pas personnellement, d'un danger mortel – tel un sauvetage au milieu de flammes.

bienfaits de l'abondance et des progrès techniques et technologiques et, à l'inverse, sur ces lieux de perte absolue que seraient la pauvreté et l'indigence. Par conséquent, ce que les analyses de J. Baudrillard laissent désormais supposer, c'est que s'il reste concevable que les hommes s'évertuent à s'engager, semble-t-il, dans l'exubérance d'une autodestruction et d'une dilapidation de forces et d'énergie exponentielles, en revanche, l'idée selon laquelle cette situation puisse être effective sous la lumière de la pleine conscience des acteurs concernés demeure *a priori* insoutenable. Il faut nécessairement que ces hommes soient « mystifiés » sur la véritable « réalité » des choses. Cette mystification demeure par ailleurs l'un des ressorts idéologiques essentiels de la logique de production. Afin de pérenniser le processus de la production, les producteurs / consommateurs doivent croire au mythe de l'abondance, du progrès et, grâce à ceux-ci, à la réalisation de leur bonheur, ne serait-ce qu'à un niveau individuel. Ils doivent donc croire que la réalité la plus essentielle de leur être, celle où leur existence peut se réaliser et prendre sens, se situe au sein de la consommation de la valeur d'usage des biens sensibles, alors qu'il n'en est rien. Dès lors, immédiatement, une question se pose²²⁵ : pourquoi les agents qui visiblement adoptent une conduite irrationnelle, car pour jouir d'une consommation de biens sensibles ils pourraient s'y prendre beaucoup moins dispendieusement, pourquoi ces agents doivent néanmoins se la masquer à eux-mêmes comme telle ? Si réellement la nature de l'homme est à la destruction et à la dilapidation d'énergie la plus dénuée de sens, pourquoi l'homme ne l'accepte-t-il pas définitivement ? Les hommes, dans les conditions présentes, pourraient en effet accepter librement le projet de Bataille qui consiste à se jeter à corps perdu, acte ultime de la conscience, dans le régime de destruction spécifique à la réalité matérielle et ainsi se libérer du lourd poids de la conscience rationnelle. Or, l'on s'aperçoit qu'ils restent fidèlement attachés à l'idéologie des besoins. C'est par ailleurs grâce à cette attache idéologique que la logique de la production devient redoutablement efficace pour elle-même. En conséquence, malgré toute l'absurdité du mode d'existence qu'implique le régime politique productiviste, force est de supposer que si les agents ne ménagent pas leur peine pour ne jamais atteindre aux fins mêmes qu'ils convoitent – la consommation de la valeur d'usage des biens conquis –, et basculent ainsi dans l'irrationalité, il n'en déploient pas moins d'incommensurables efforts pour se masquer à eux-mêmes l'absurdité de leur conduite ou du moins pour croire que celle-ci garde finalement une certaine « cohérence », un certain semblant de rationalité. Ce qu'il faut donc percevoir c'est que si cette attitude de pensée et la conduite de l'existence qui en découle tendent *in fine* à basculer dans l'irrationalité économico-politique la plus complète, elles restent tout de même attachées pour chaque agent à un certain désir de « rationalité ». Elles demeurent, d'une certaine manière, liées aux opérations de la « raison ». C'est parce que les agents, de leur point de vue, jugent plus raisonnable d'agir ainsi qu'ils agissent effectivement ainsi. Enfin, de manière plus générale, cela conduit à supposer que quand bien même ils l'utilisent de manière partielle et en dilettantes, pour ainsi dire, les agents productivistes sont encore à considérer comme des êtres doués de raison. Ils éprouvent la nécessité de donner des raisons qui paraissent à leurs yeux suffisantes pour continuer à se comporter de la sorte. Mais s'ils demeurent des êtres doués de raison, force enfin est aussi de constater qu'ils ne sont raisonnables qu'à demi. Ils ne vont pas jusqu'à faire l'effort de percevoir lucidement le niveau de réalité véritable vers lequel ils tendent réellement tous leurs efforts et l'infinie dépense improductive qu'engage leur conduite, dépense qui de plus va totalement à l'encontre des raisons qu'ils donnent à celle-ci. Tout aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est mus par un souci de rationalité que les agents productivistes se mystifient et basculent ainsi dans l'irrationalité la plus

²²⁵ Question que J. Baudrillard ne pose pas, sans doute encore trop attaché à l'idée de la constitution d'une vérité sur l'homme issue de la seule observation des faits.

totale. Il s'agit tout simplement d'un souci très faiblement ou très mal entretenu. Une rationalité à bon marché et par conséquent très lourdement dispendieuse. Cela suffit en tout cas pour faire basculer leurs comportements dans l'irrationalité la plus complète. Par ce qui vient d'être dit, on voit comment J. Baudrillard est contraint de concéder, ne serait-ce qu'implicitement, que les agents sont, certes, assez irrationnels pour se plonger corps et âme dans le mode de vie consumériste moderne, mais pas suffisamment pour aller jusqu'à accepter l'irrationalité de leur conduite. Le principe de raison demeurerait donc ainsi l'un des principes de conduite irréductibles encore attaché à la « nature » humaine. Ce à quoi a toujours, on le sait, incliné difficilement la logique discursive de type machiavélien et, dans la foulée, la logique de la production. Tout d'abord en considérant la plupart les hommes comme des êtres essentiellement passionnels et dont la conduite irrationnelle n'est caractérisée par aucun effort de la raison. On est donc de ce point de vue, soit raisonnable et lucide, soit complètement déraisonnable et en proie à des passions aveugles et destructrices. Il n'y a pas d'entre-deux. Ensuite et surtout, en prenant toujours bien soin d'évacuer les procédures spécifiquement spéculatives laissées à la discrétion des agents en vue d'améliorer, éventuellement, leur potentiel de raison, mais aussi en vue de se rapporter à la réalité de la *politeia* (procédures qu'avait patiemment récoltées et cultivées la pensée philosophique traditionnelle), et ce en postulant un accès direct et véritable à cette même réalité comme à celle de la vie.

Ces suppositions, il faut le dire, sont très loin d'être celles que nous propose J. Baudrillard. Il est au contraire bien plus prêt d'admettre à l'instar de Bataille qu'il est absurde de penser que l'homme puisse prétendre à une quelconque rationalité, se fiant lui aussi à la « vérité » que lui délivrent les faits et l'histoire. Toutefois, dès lors qu'on pose l'idéologie des besoins comme l'un des ressorts les plus dynamiques du processus de la production, l'on est en droit de supposer que cette idéologie, une fois effectivement levée, une fois les agents « démystifiés », la logique de production perdra tous son élan. Si massivement les agents se rendent compte de l'absurdité de leur conduite et acceptent de la rectifier en visant à beaucoup moins de dépenses inutiles et à une économie mesurée, il en serait fini du système de la production et probablement de tous les effets néfastes qu'il génère. Mais le piège retors que leur dresse la logique de production, aidée en cela fidèlement par l'idéologie machiavélienne, répétons-le, c'est de leur faire croire que le bonheur se situe dans *la consommation (ostentatoire) de la valeur d'usage* des biens conquis de dure lutte. C'est en d'autres termes poser ce type d'activité et tout ce qu'elle implique comme étant le *signe* par lequel on pourra reconnaître celui qui est heureux et celui qui ne l'est pas. L'agent pense réellement concentrer tous ses efforts de vie vers une consommation mesurée et réfléchie de la valeur d'usage qu'il s'applique à acquérir, alors que la plupart, sinon la totalité de ses pratiques sont innervées par un souci d'existence symbolique dont il n'a pas une claire conscience et sur lequel il n'exerce aucune maîtrise. La démystification devrait donc aboutir au strict inverse, à savoir une réflexion intense concernant sa consommation de la valeur d'usage des biens dont il a besoin, non pas pour (sur)vivre et/ou éprouver toutes sorte de plaisirs personnels, mais pour d'abord se donner les moyens de constituer, d'entretenir et de préserver un espace d'échanges symboliques où lui-même et chacun des membres de la communauté puisse se situer. Il faut, comme nous l'indique J. Baudrillard, mais cette fois-ci non pas seulement théoriquement, mais effectivement et prospectivement, faire en sorte « que l'un-pour-l'autre existe avant que l'un et l'autre existent pour soi ». Par conséquent, pour accéder à la conscience de l'existence de ce niveau de réalité symbolique où le bonheur individuel et collectif trouve son lieu de possibilité, il est nécessaire de pallier à un défaut de lucidité ou d'intelligence, et ce à l'échelle de chacun des agents de la communauté. Car pour le dire net, il demeure

profondément absurde de penser pouvoir être reconnu de la part d'autres hommes sur la ruine physique et symbolique desquels la reconnaissance qu'on désire recevoir d'eux acquerra quelque valeur. Il s'avère par ailleurs que la logique discursive philosophique traditionnelle est particulièrement bien construite et articulée pour répondre à cette impasse et surtout pour proposer de constituer des agents qui sont capables effectivement de la dépasser.

En valorisant la constitution d'un espace symbolique, sa préservation et le désir de chacun de s'y voir inscrit et reconnu, J. Baudrillard non seulement pose un pied en dehors de la logique de la domination, mais ce faisant il fait un pas vers la pensée philosophique et politique la plus « originelle ». En témoigne la célèbre bataille de Marathon qui a eu lieu en 490 av. J.-C et que l'on considère pour plusieurs raisons comme le point de départ de la pensée politique moderne. N'y a-t-on pas vu les citoyens d'Athènes prendre la décision non pas seulement de se battre dans le seul espoir de préserver leurs terres, leurs biens et leur cité, auquel cas ils seraient restés sur place pour les défendre coûte que coûte et mourir à leurs côtés s'il le fallait, mais, au grand risque de les perdre, de se battre au nom de l'idée de la cité d'Athènes elle-même²²⁶ ? C'est munis de leurs armes et de cette seule idée, que les hoplites athéniens s'en allèrent affronter l'ennemi bien loin de l'incarnation matérielle de leur cité qui aurait très bien pu disparaître sous la force d'un ennemi tant de fois plus nombreux. Cet événement fut décisif pour les premières grandes formulations de la pensée politique occidentale. On en trouve la trace dans les dialogues de Platon et notamment dans le *Ménexène* où Socrate rapportant l'oraison funèbre d'Aspasie relate la célèbre bataille et ses conséquences sur l'avenir politique d'Athènes et sur celui du continent européen.

En se reportant à ces conjectures, on se rendrait compte de ce que pouvait être décidément la vaillance de ceux qui, à Marathon, reçurent l'assaut des Barbares, qui châtièrent leur insolent mépris, qui, les premiers, dressèrent des trophées ravis aux Barbares, montrant ainsi la route aux autres et leur enseignant que la puissance des Perses n'est point imbattable et que *tout le nombre, toute la richesse qu'on voudra, cèdent le pas à la vaillance*. Or, ces grands hommes, je l'affirme moi, ils ont été les pères, non seulement de nos personnes physiques, mais encore de notre liberté, de la nôtre comme de tous les hommes qui vivent sur ce continent-ci [l'Europe]. C'est en effet pour avoir porté leur regards dans la direction de ce glorieux exploit, que, les batailles ultérieures, les Grecs, ont eu l'audace, pour leur salut, d'en courir le risque, s'étant mis à l'école des héros de Marathon ! C'est donc à ces héros qu'il faut par notre discours décerner le premier prix²²⁷ [...].

C'est encore d'une manière plus précise que l'Athénien, l'un des trois interlocuteurs dans les *Lois*, évoque les répercussions éthiques et politiques de leur mémorable victoire à Marathon, alors que

²²⁶ L'on connaît l'histoire et il n'est peut-être pas utile ici de la retracer dans ses moindres détails (cf. Hérodote, *Histoires*, VI, CII-CXVII). On peut néanmoins s'en rappeler l'essentiel. Athènes, sous le coup de la menace perse, prit le risque d'affronter l'ennemi au lieu même de son débarquement, à Marathon, ville située à près de quarante kilomètres de la cité, se contraignant ainsi à désertter le sol même de sa cité. C'est un convoi d'hoplites, de femmes et d'enfants qui quittent les lieux, les uns composant quasi l'entièreté du corps armé de la cité pour aller se battre, les autres pour se mettre à l'abri. Cependant, le risque est énorme puisqu'en cas de défaite sur les lieux de l'affrontement, l'armée athénienne se verrait anéantie. Et sans le secours de celle-ci le peuple athénien se destine à être la proie de toute agression étrangère et ainsi menacée de disparition. Ce risque, comme on le sait, s'est avéré payant, puisque les citoyens d'Athènes quelque peu aidés par les Platéens, au terme de cinq jours de conflit, ont mis en déroute l'armée perse pourtant presque cinquante fois plus nombreuse qu'eux. Mais, même après cette invraisemblable victoire, il s'en est fallu de très peu pour que la ville ne tombe aux mains de l'ennemi qui à la faveur d'un autre corps expéditionnaire était en passe d'y débarquer au moment où quelques athéniens des plus prompts au retour ont simulé la présence d'une armée qui n'était pas encore parvenue à rejoindre les enceintes de sa cité. Ce simulacre a suffi à détourner l'ennemi de sa volonté de s'emparer de la ville d'Athènes. Quelle que soit la véracité de tels ou tels faits qui ont marqué cet événement qui, on s'en doute, est devenu un point de référence pour la constitution politique d'Athènes et donc susceptible d'affabulation légendaire et mythique, une idée essentielle demeure : celle selon laquelle l'idée de la cité prévaut sur son incarnation matérielle. C'est au service de cette idée que le citoyen doit se mettre avant que de songer à ses propres biens, voire à sa vie.

²²⁷ *Ménexène*, 240 d – e, *op. cit.*, vol. 1, p. 499-500. Nous soulignons.

par la suite ils étaient encore en butte aux menaces toujours grandissantes de Perses qui se pressaient incessamment à leurs frontières.

Dès lors, une unique chance de salut se concevait pour eux, bien légère à vrai dire et bien aventureuse, la seule pourtant, et c'était de tourner leurs regards vers ce qui s'était passé la fois précédente [à Marathon], sur les conditions apparemment désespérées dans lesquelles alors ils avaient été victorieux dans la bataille : soutenus par cette espérance, ce n'est qu'en eux-mêmes et auprès des Dieux qu'ils trouvaient un refuge ! Mais *tout cela faisait naître en eux des sentiments de mutuelle affection* : effet aussi de cette crainte qu'inspiraient en ce temps-là les lois des ancêtres, crainte issue chez eux de leur asservissement à la législation antérieurement établie et que, dans mes propos précédents, j'ai plus d'une fois désignée sous le nom de « respect » [ou pudeur] ; crainte à laquelle, avons-nous dit, on doit s'asservir quand on veut devenir un homme de bien ; crainte de laquelle s'est libéré le lâche et qui pour lui n'est pas une crainte, pour lui qui, faute d'avoir alors été saisi de cette sorte de frayeur, n'aurait jamais été se joindre au reste des défenseurs, n'aurait pas non plus cherché à *protéger ses temples, ses tombeaux, sa patrie* et tout ce qui encore nous est proche et, à la fois, nous est cher : tout ainsi que nous l'avons fait, nous, en ce temps-là par *l'assistance que nous avons donnée à tous ces biens*, mais au contraire nous nous serions éparpillés en petits groupes, chacun pour son compte, et dispersés, celui-ci d'un côté, celui-là d'un autre²²⁸ !

On voit à partir de quel sentiment, selon Platon, les Athéniens à Marathon ont pu se ranger en ordre de bataille pour affronter leur ennemi surpuissant : la crainte ou le respect des lois de leurs ancêtres. Il s'agit avant tout pour l'Athénien de préserver leur mémoire qui se matérialise par des temples érigés en leur nom et leurs tombeaux, biens incarnant par excellence l'espace symbolique autour duquel se rassemblait tout le peuple athénien et pouvaient se former des « sentiments de mutuelle affection ». Ces biens essentiellement de nature symbolique étaient les seuls pour lesquels il valait la peine de s'unir et de se battre au risque de perdre la vie en face d'un envahisseur semblait-il surpuissant. Mais en contrepartie on voit aussi comment cette prise de risque, bien loin de nuire à cet espace symbolique érigé pour le coup en principe de réalité suréminent, bien loin même de seulement le préserver, le renforce, l'exalte, lui donne vie – *le réalise*. Et c'est surtout en s'appliquant à défendre et à entretenir l'espace symbolique ainsi réalisé, à lui seul constitutif de communauté politique, que tout un chacun qui y participe aura lui aussi des chances de s'y réaliser, d'exister et par conséquent d'être reconnu parmi les hommes beaux et bons, parmi les bienheureux, même si cela se fait aux dépens de sa vie biologique et d'un sacrifice de ses biens personnels et de ses richesses. En outre, c'est toute la communauté d'Athènes pour les siècles à venir et, sur la base de l'exemple de ces valeureux ancêtres, peut-être même toute la pensée philosophique occidentale dans sa fraîcheur la plus matinale ainsi que dans ses plus solides fondements, qui se voient dotées d'une réalité matricielle politique à jamais irréductible, et, toute symbolique qu'elle soit, à promouvoir et à préserver. A bien y réfléchir, Socrate, père de la philosophie occidentale, ne possédait rien, sinon sa seule parole et son souci politique constant d'améliorer l'âme et l'intelligence de ceux qu'il rencontrait dans les enceintes de sa propre communauté, et par cela de s'améliorer soi-même. Il mettait donc tout son être et ses actions au service de la constitution et de la préservation de l'espace symbolique que constituait une parole rationnelle librement entretenue, espace autour duquel il espérait voir rassembler tous les membres de sa communauté²²⁹.

Enfin, si l'on pose *a priori* que l'homme ne pourra se réaliser qu'au sein d'un espace symbolique à la préservation duquel il ne peut que contribuer, au risque sinon de perdre tout espoir de réalisation et de bonheur personnel, si l'on perçoit donc cet espace comme le lieu de réalité qui subordonne tous les autres, d'un côté, mais que *dans les faits* les hommes contribuent au contraire à

²²⁸ *Les Lois*, III, 699 b – d, II, *op. cit.*, vol. 2, p. 739-740. Nous soulignons.

²²⁹ Le projet politique particulier véhiculé par Socrate et qui sera radicalisé par la parole chrétienne demeure, pour la logique de production, le plus radicalement subversif qui soit. S'il était effectivement mis en œuvre par un nombre de plus en plus croissant de la population, c'en serait fini de cette logique d'existence.

le perdre et à le détruire par une falsification volontaire et continue des signes qui le constituent, comme le préconise Machiavel, voire par une glorification de cette falsification elle-même, en faisant du « renard » agissant à découvert le mode d'être donnant accès au bonheur, de l'autre côté, il faut en conclure que ces derniers hommes, alors même qu'ils sont les plus nombreux, n'en agissent pas moins par ignorance et simple défaut de réflexion. Ils méconnaissent le lieu suprême de réalité vers lequel ils se tendent par tous leurs efforts dans l'espoir d'être heureux. Et s'ils le connaissent néanmoins, ne serait-ce qu'« intuitivement », ils ne sont pas parvenus à faire ce saut réflexif pourtant essentiel qui les aurait convaincus qu'ils n'auront des chances de se réaliser et d'être heureux qu'en se mettant d'abord au service de la constitution et de la préservation de l'espace symbolique au sein duquel, exclusivement, ils auront éventuellement la possibilité de s'y voir reconnus. Mais pour comprendre ce point, il nous faudra sans doute retourner à Socrate et à toute la philosophie de l'Antiquité de filiation socratique et par après chrétienne. Elle seule dispose des outils réflexifs qui peuvent nous permettre d'accéder à la connaissance de ce niveau de réalité humaine, mais aussi de nous donner les moyens de nous constituer en vue de nous y assimiler. Elle seule enfin nous indique que l'ignorance n'est pas une fatalité, mais un défaut d'exercice et de culture de soi, défaut auquel il est possible, et pour soi, et pour les autres, en les y incitant avec méthode, amitié et humilité, de remédier.

6.4. M. Foucault : entre le « nous » et l'« esthétique de l'existence »

6.4.1. De l'archéologie du savoir à la généalogie du pouvoir

Au moment où M. Foucault entame ses recherches sur les modes de subjectivation chrétiens, il sort d'une longue période d'étude des pouvoirs modernes. Deux ouvrages importants paraissent : *Surveiller et punir* où il s'agit de présenter une généalogie des pouvoirs modernes dans leurs modalités disciplinaires et *La volonté de savoir* où l'historien propose une nouvelle modélisation théorique, immanentiste et réticulaire, du pouvoir moderne tout en se focalisant sur le sexe en tant qu'à la fois objet de discours et mode d'assujettissement au sein des multiples dispositifs de pouvoir. Lors de sa période de recherche antérieure, celle qui se concentrait principalement sur les discours de savoir, M. Foucault, stratégiquement, s'était appliqué à mettre en suspens la lourde question du « principe de réalité ». Seuls l'intéressaient les modes de formation discursive et les objets de savoir que ces modes constituaient. L'historien philosophe résume sa démarche dans *L'Archéologie du savoir*. Par la méthode qu'il propose, il ne s'agit pas pour lui de voir en quoi et comment un ensemble de signes renvoient aux choses qu'ils désignent, muettes, indépendantes, autonomes. Il s'agit de comprendre comment le discours, de par ses opérations et ses procédures, produit les choses qu'il désigne. L'archéologie est dès lors cette activité qui s'applique à « dégager un ensemble de règles propres à la pratique discursive. »

Tâche qui consiste à ne pas – à ne plus – traiter les discours comme des ensembles de signes (d'éléments signifiants renvoyant à des contenus ou à des représentations) mais comme *des pratiques qui forment systématiquement les objets dont ils parlent*. Certes, les discours sont faits de signes ; mais *ce qu'ils font* [nous soulignons], c'est plus qu'utiliser ces signes pour désigner les choses. C'est ce *plus*, qui les rend irréductibles à la langue et à la parole. C'est ce « plus » qu'il faut faire apparaître et qu'il faut décrire²³⁰.

Toute *L'archéologie du savoir* procède de cette unique affirmation : rien en deçà, rien au-delà : « On demeure dans la dimension du discours » (p. 106). Fi des unités idéelles vaguement définies, fi d'un recours à l'expérience vécue, mais le discours dans sa plus totale positivité.

Je suppose maintenant qu'on a accepté le risque ; [...] qu'on ne rapporte plus le discours au sol premier d'une expérience ni à l'instance *a priori* d'une connaissance ; mais qu'on l'interroge en lui-même sur les règles de sa formation. (p. 109)

La question propre à une telle analyse, on pourrait la formuler ainsi : quelle est donc cette singulière existence, qui vient au jour dans ce qui se dit, – et *nulle part ailleurs* ? (p. 43)

On mesure mal, spontanément persuadés que nous sommes que tout discours contenu dans les documents que nous étudions, d'une manière ou d'une autre, renvoie à une réalité passée et que cette réalité nous en apprendra sur la nôtre, on mesure mal, dis-je, la radicalité de la démarche. Elle consiste, à partir de la réalité qui nous est la plus proche et de nulle autre – les discours que nous tenons, mais aussi que nous préservons et que nous commentons –, en « la mise en question du document²³¹ ». C'est à la pratique la plus immédiate de l'historien que M. Foucault entend demander des comptes avant même de s'engager dans sa grande théorie d'analyse des discours.

Il faut détacher l'histoire de l'image où elle s'est longtemps complue et par quoi elle trouvait sa justification anthropologique : celle d'une mémoire millénaire et collective qui s'aidait de documents matériels pour retrouver la fraîcheur de ses souvenirs ; elle est le travail et la mise en œuvre d'une matérialité documentaire (livres, textes,

²³⁰ FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 71.

²³¹ *Ibid.*, p. 14.

récits, registres, actes, édifices, institutions, règlements, techniques, objets, coutumes, etc.) qui présente toujours et partout, dans toute société, des formes soit spontanées soit organisées de rémanences. Le document n'est pas l'heureux instrument d'une histoire qui serait elle-même et de plein droit *mémoire* ; l'histoire, c'est une certaine manière pour une société de donner statut et élaboration à une masse documentaire dont elle ne se sépare pas. (p. 14-15)

S'il y a une histoire qui entreprend de mémoriser les *monuments* du passé, de les faire parler comme traces et donc de les transformer en *documents*, l'histoire à laquelle M. Foucault entend participer est celle qui « transforme les documents en monuments, et qui, là où on déchiffrait des traces laissées par les hommes, là où on essayait de reconnaître en creux ce qu'ils avaient été, déploie une masse d'éléments qu'il s'agit d'isoler, de grouper, de rendre pertinents, de mettre en relations, de constituer en ensembles » (p. 15). L'archéologie, c'est d'abord et avant tout la prise de conscience que l'histoire n'est rien d'autre que cette activité qui se voue « à la description intrinsèque du monument » (*ibid.*). Là est la seule réalité à laquelle elle peut prétendre et dont elle peut rendre compte, car l'unique « sol sur lequel elle repose, c'est celui qu'elle a découvert²³² » (p. 27).

Autant dire qu'il n'y a plus d'histoire (au sens traditionnel du terme, c'est-à-dire qui donne à l'historien la capacité de retracer les événements d'une réalité passée). Tout est ramené au temps même où le chercheur s'applique à donner sens aux documents qu'il étudie et ordonne²³³. Mais, ainsi renvoyée à son propre présent, l'activité de l'historien surgit immédiatement dans son effectivité politique. L'archéologie pose en effet les pratiques discursives comme des régimes de distribution d'énoncés en fonction de la valeur qu'on leur attribue²³⁴. Et l'attribution de ces valeurs est le lieu même d'un rapport de force, d'une lutte de pouvoir où opère le discours lui-même.

Ainsi conçu, le discours [...] apparaît comme un bien – fini, limité, désirable, utile – qui a des règles d'apparition, mais aussi ses conditions d'appropriation et de mise en œuvre : un bien qui pose par conséquent, dès son existence (et non pas, simplement dans ses « applications pratiques ») la question du pouvoir ; un bien qui est par nature, l'objet d'une lutte, et d'une lutte politique. (p. 166)

On le voit, le discours n'est pas le témoin de rapports de forces réels, il est l'opérateur même de ces rapports de force. Il est, « dès son existence », *ce par quoi* ils ont lieu.

Le discours, en apparence, a beau être bien peu de chose, les interdits qui le frappent révèlent très tôt, très vite, son lien avec le désir et avec le pouvoir. Et à cela quoi d'étonnant : puisque le discours – la psychanalyse nous l'a montré –, ce n'est pas simplement ce qui manifeste (ou cache) le désir ; c'est aussi ce qui est l'objet du désir ; et puisque – cela, l'histoire ne cesse de nous l'enseigner – *le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination*, mais *ce pour quoi, ce par quoi* on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer²³⁵.

En retour, la démarche archéologique, ayant pris conscience de cette opérativité politique du discours, s'offre comme une libération. Elle s'offre comme une possibilité de déprise par rapport

²³² Une définition plus précise de l'archéologie sera donnée dans un entretien de 1969. L'archéologie n'est rien de plus que « la description de l'archive. J'entends par archive l'ensemble des discours effectivement prononcés ; et cet ensemble de discours est envisagé non pas seulement comme un ensemble d'événements qui auraient eu lieu une fois pour toutes et qui resteraient en suspens, dans les limbes ou dans le purgatoire de l'histoire, mais aussi comme un ensemble qui continue à fonctionner, à se transformer à travers l'histoire, à donner possibilité d'apparaître à d'autres discours. » *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. I, texte n° 66, p. 772.

²³³ « [D]ans *L'Archéologie*, j'ai essayé de préciser le lieu exact d'où je parlais. » *Ibid.*, vol. II, p. 158. Dans *L'ordre du discours*, les notions de hasard, de discontinu et de matérialité qui surgissent du traitement des discours comme des séries régulières « devraient permettre de lier à la pratique des historiens l'histoire des systèmes de pensée. » FOUCAULT Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 61-62.

²³⁴ « Valeur qui n'est pas définie par leur vérité, qui n'est pas jaugée par la présence d'un contenu secret ; mais qui caractérise leur place, leur capacité de circulation et d'échange, leur possibilité de transformation [...]. » *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 166.

²³⁵ *L'ordre du discours*, *op. cit.*, p. 12. Nous soulignons.

à l'ordre des discours établis et aux pouvoirs qu'ils exercent sur nous. Elle se propose ni plus ni moins de nous affranchir de « toutes les sujétions anthropologiques²³⁶ » (p. 25-26).

Et qu'en est-il du référent ? Qu'en est-il du rapport entre « les mots et les choses » ?

[I]l n'est pas question d'interpréter le discours pour faire à travers lui une histoire du référent. [...] Mais ce dont il s'agit ici, ce n'est pas de neutraliser le discours, d'en faire le signe d'autre chose et d'en traverser l'épaisseur pour rejoindre ce qui demeure silencieusement en deçà de lui, c'est au contraire de le maintenir dans sa consistance, de le faire surgir dans la complexité qui lui est propre. *En un mot, on veut, bel et bien, se passer des « choses ».* [...] Substituer au trésor énigmatique des « choses » d'avant le discours, la formation régulière des objets qui ne se dessinent qu'en lui. Définir ces *objets* sans référence au *fond des choses*, mais en les rapportant à l'ensemble des règles qui permettent de les former comme objets d'un discours et constituent ainsi leurs conditions d'apparition historique. [...] On ne revient pas à l'en deçà du discours [...] ; on se maintient, on essaie de se maintenir au niveau du discours lui-même. [p. 68-70, nous soulignons]

Rien en deçà, rien au-delà. La démarche archéologique n'entend pas résoudre la difficulté de connaître le difficile rapport entre les mots et les choses. Elle n'exclut d'ailleurs pas la réflexion philosophique sur ce rapport. Elle les met, cette difficulté et cette réflexion, stratégiquement en suspens.

En conclusion, la démarche archéologique foucauldienne se présente comme une tactique méthodologique d'intervention qui prend pour base la pratique « réelle » la plus immédiate par laquelle nous sommes amenés à produire notre propre discours sur fond d'analyse d'autres discours. Il ne s'agit pas bien sûr ici de dire qu'il n'y a de réalité que dans la parole délivrée par les discours et que tout autre niveau de réalité n'est que rêve et illusion. Il s'agit d'une tactique essentiellement d'ordre méthodologique, entièrement centrée sur « la mise en question du document » et qui prend le discours même du chercheur au ras de la procédure que celui-ci déploie. Par-là, elle met au jour l'opérativité politique des discours que tout chercheur produit et publie, ainsi que le pouvoir auquel ou duquel il participe.

Lorsque M. Foucault passe de l'axe des savoirs à l'axe des pouvoirs, il opérera un revirement méthodologique, si l'on peut dire, radical. Les deux premières leçons du cours au Collège de France de 1976 intitulé « Il faut défendre la société²³⁷ » sont l'occasion pour M. Foucault de faire le point autour de la méthodologie qu'il a utilisée depuis qu'il s'est penché sur la question du pouvoir. Je résume brièvement son propos afin de mesurer l'écart entre la méthode nouvelle proposée par le professeur et la démarche archéologique. À l'encontre d'une analyse politique qui s'est toujours jusqu'à nous référée à la notion du pouvoir souverain, M. Foucault pose au centre de la question

²³⁶ Elle ouvre à « la possibilité de ranimer par le projet, le travail du sens ou le mouvement de la totalisation, le jeu des déterminations matérielles, des règles de pratique, des systèmes inconscients, des relations rigoureuses mais non réfléchies, [...] » (*L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 25). Et s'il s'agit de poser la question des rapports entre l'idéologie et la science, il ne faut pas considérer, comme on le fait traditionnellement, que ceux-ci se situent « au niveau de leur structure idéale [...], ni au niveau de leur utilisation technique dans une société [...], ni au niveau de la conscience des sujets qui la bâtissent ; ils s'articulent là où la science se découpe sur le savoir. Si la question de l'idéologie peut être posée à la science, c'est dans la mesure où celle-ci, sans s'identifier au savoir, mais sans l'effacer ni l'exclure, se localise en lui, structure certains de ses objets, systématise certaines de ses énonciations, formalisent tels de ses concepts ou de ses stratégies [...]. Bref la question de l'idéologie posée à la science, ce n'est pas la question *des situations ou des pratiques qu'elle reflète d'une façon plus ou moins consciente* ; ce n'est pas la question non plus *de son utilisation* éventuelle ou de tous les mésusages qu'on peut en faire ; *c'est la question de son existence comme pratique discursive* et de son fonctionnement parmi d'autres pratiques. » (*Ibid.*, p. 250-251, nous soulignons). On voit bien la radicalité de la démarche qui consiste à se déprendre des discours établis en resituant le travail de l'idéologie là où elle se trouve : dans la pratique du discours lui-même, dans ses règles de formations et à partir de sa seule positivité de la seule réalité qui nous est effectivement accessible – le document.

²³⁷ FOUCAULT Michel, « Il faut défendre la société », op. cit., p. 3-36.

du pouvoir le « fait de la domination ». Ce dernier « fait » marque les sociétés modernes depuis les XVII^e-XVIII^e siècles et se caractérise tout d'abord par des rapports de force entre tous les citoyens. La politique, selon M. Foucault qui reprend à son compte, mais en le retournant, le mot de Clausewitz, serait la guerre continuée par d'autres moyens, guerre qu'entretiendrait le pouvoir à ses propres fins et en vue de son propre exercice. Le principe premier du pouvoir moderne serait donc celui du rapport de force et de la lutte entretenue entre tous les sujets du corps social. Ensuite, ce fait de la domination se manifeste par une mécanique réticulaire de laquelle les sujets seraient à la fois ses effets et ses relais, et la discipline la forme *in nucleo* de l'assujettissement. Enfin, de cette discipline naîtraient des discours de savoir déterminés et cadrés par des instruments effectifs particuliers qui auraient conduit aux sciences humaines. Ainsi, M. Foucault résume sa position méthodologique :

Plutôt d'orienter la recherche sur le pouvoir du côté de l'édifice juridique de la souveraineté, du côté des appareils d'États, du côté des idéologies qui l'accompagnent, je crois qu'il faut orienter l'analyse du côté de la domination (et non pas de la souveraineté), du côté des opérateurs matériels, du côté des formes d'assujettissement, du côté des formes de connexion et utilisations des systèmes locaux de cet assujettissement et du côté, enfin, des dispositifs de savoir²³⁸.

Il y a là un retournement méthodologique qui n'est pas sans implications. Comme dans le cas de l'analyse des discours où il était question de relever leurs procédures internes de formation, il s'agit ici aussi de déplier le mécanisme des procédures de pouvoir, mais ces procédures se situent désormais à l'extérieur des discours étudiés. M. Foucault forme le projet très explicite de « saisir l'instance matérielle de l'assujettissement en tant que constitution des sujets ». Il ne cesse d'insister tout au long de son cours sur le caractère « réel » et « effectif » des techniques d'assujettissement. Selon lui, une étude des mécanismes de pouvoir doit se poser la question de savoir « comment, *réellement, matériellement*, sont constitués les sujets, à partir de la multiplicité des corps, des forces, des énergies, des matières, des désirs, des pensées [!] ». Et pour cela, il faut partir du bas, « au ras de la procédure », au ras des « processus qui assujettissent les corps, dirigent les gestes, les comportements²³⁹ », aux extrémités des « coercitions matérielles²⁴⁰ ». Bien plus, au moment où il est question des rapports entre les discours de savoir et la discipline, M. Foucault établit une relation d'antériorité surprenante. Les discours de savoir déployés par les sciences humaines ne proviennent plus d'un régime interne de formation, mais ils sont « nés de la discipline²⁴¹ ». Les sciences humaines, participant en cela à l'immense dispositif de pouvoir politique moderne, ne doivent leur existence que des pratiques disciplinaires qui sont elles-mêmes originaires extérieures à leurs discours. Enfin, la méthode préconisée pour étudier ces discours de savoir pose le regard, non plus sur leurs règles de formation internes, mais sur leurs « instruments effectifs », leurs « méthodes d'observation », leurs « techniques d'enregistrement », leurs « procédures d'investigation et de

²³⁸ *Ibid.*, p. 30.

²³⁹ *Ibid.*, p. 26. Nous soulignons.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 32. Il s'agit « d'étudier le pouvoir, au contraire, du côté où son intention – si intention il y a – est entièrement investie à l'intérieur de *pratiques réelles et effectives* ; d'étudier le pouvoir, en quelque sorte, du côté de *sa face externe*, là où il est en relation directe et immédiate avec ce qu'on peut appeler, très provisoirement, son objet, sa cible, son champ d'application, là, autrement dit, où il s'implante et produit des *effets réels*. » *Ibid.*, p. 25. Nous soulignons.

²⁴¹ Les disciplines « ont leur propre discours. Elles sont elles-mêmes [...] *créatrices* d'appareils de savoir, de savoirs et de champs multiples de connaissance. » Les discours de savoirs seraient requis par la discipline, principe au fondement de la normalisation générale du corps social, pour venir refluer sur le système juridique de la souveraineté en tant que discours arbitre « neutre » et, ainsi gérer leur hétérogénéité constitutive. « Que, de nos jours, le pouvoir s'exerce à la fois à travers ce droit et ces techniques, que ces techniques de la discipline, que *ces discours nés de la discipline* envahissent le droit, que les procédés de la normalisation colonisent de plus en plus les procédures de la loi, c'est, je crois, ce qui peut expliquer le fonctionnement global de ce que j'appellerais une "société de normalisation". » *Ibid.*, p. 34-35. Nous soulignons.

recherche », leurs « appareils de vérification²⁴² », etc. Bien sûr, ces discours sont toujours pris à la surface d'une « réalité », mais celle-ci ne se trouve plus dans leur régime de distribution interne ou sur le geste de leur positivité même et qui consiste à reconduire des règles de formations préterminales²⁴³. Le sol de l'investigation n'est plus celui qu'immédiatement elle découvre (le document, les discours), mais ce qu'on suppose exister derrière cette (pourtant infranchissable) découverte. La réalité dont on parle se définit au ras de procédures qui sont extérieures au discours lui-même, réalité sur laquelle désormais le chercheur souhaite poser son regard. Alors que le discours dans *L'archéologie du savoir* était perçu dès son existence comme opérateur de pouvoir, maintenant il devient le transcripteur²⁴⁴ d'une « mécanique des corps » et des « assujettissements multiples qui ont eu lieu à l'intérieur du corps social ». A ce qui s'y produit comme autant de signes à translater du mouvement des choses aux mots, ces derniers les relaient sans distorsion supposée et l'historien n'a plus qu'à les recueillir pour y reconnaître l'effectivité réelle passée de pratiques infra-discursives. M. Foucault semble donc faire marche arrière en inscrivant sa démarche dans une analyse de discours qui dorénavant sont censés, *de plein droit*, renvoyer à des choses au-delà d'eux-mêmes. A notre connaissance, il ne se justifiera pas sur ce retour en arrière, pas plus qu'il ne prendra la peine de dire pourquoi le discours est (re)devenu pour lui un lieu de mémoire de réalités passées²⁴⁵, et surtout pourquoi la « réalité » qu'il désigne par ces discours, la réalité matérielle et de la contrainte des corps, serait *le* lieu unique d'observation à privilégier lorsqu'il est question de rendre compte du pouvoir. Dès lors que M. Foucault se tourne vers l'étude du pouvoir, il semble « naturel » de se référer à ce « principe de réalité » qui désigne la matière et le mouvement des corps

²⁴² *L'archéologie du savoir* dit strictement l'inverse : le principe des unités de formations discursives est « l'ensemble des règles *qui ont rendu* simultanément ou tour à tour *possibles* des descriptions purement perceptives, mais aussi des observations médiatisées par des instruments, des protocoles d'expériences de laboratoires, des calculs statistiques, des constations épidémiologiques ou démographiques, des règlements institutionnels, des prescriptions thérapeutiques » (*L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 51). Entre le réel perçu et les discours se loge un ensemble de règles de formation que l'archéologie tente de saisir à la lumière seule du texte et de sa positivité. Il y a donc bel et bien un en-deçà du discours (les régularités préterminales : les « systèmes qui rendent possibles les formes systématiques dernières » ; « préterminal » que M. Foucault ici oppose au « prédiscursif », c'est-à-dire « le vécu et les nécessités idéales [...], bouillonnante, la vie elle-même, la vie non encore capturée », *ibid.*, p. 105), mais à même le discours. Encore une fois, le seul réel dont s'occupe et auquel peut prétendre l'archéologue, c'est les discours.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ M. Foucault souhaite penser la question du pouvoir en dehors de la théorie de la souveraineté, car, selon lui, le « fait historique massif » de la domination qui a lieu depuis le XVII^e-XVIII^e siècle n'est plus « transcribable » à partir des termes qui la structurent. (« Il faut défendre la société », *op. cit.*, p. 32-33). Or, la « transcription » faisait partie du « vocabulaire » ou d'un « jeu de métaphores » que l'archéologie souhaitait écarter (*L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 50). De même dans *L'ordre du discours* où le discours vu comme ce qui « traduit les luttes et le système des dominations » n'est pas celui qui intéresse le philosophe. *L'ordre du discours*, *op. cit.*

²⁴⁵ Le revirement est déjà perceptible dans un entretien publié en 1971 dans lequel M. Foucault est invité à faire un commentaire sur *L'archéologie du savoir*. On est tout d'abord surpris d'entendre le philosophe dire que, dans *L'archéologie*, il a laissé de côté « les problèmes purement méthodologiques » (*Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. II, p. 157). Est-ce à dire que ce que jadis il appelait sa méthode (*L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 27 ; *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. I, p. 779), n'est plus apte pour le travail auquel il compte désormais se vouer ? En effet, il souhaite maintenant interroger le lien qui existe entre « les formations économiques et sociales prédiscursives et ce qui apparaît à l'intérieur des formations discursives ». Entre ces deux groupes de formations, se loge toujours un ensemble de « règles, définissant les objets possibles ». Mais ces règles ne se situent plus dans l'épaisseur positive du discours et ne s'opposent plus à ce qu'il nommait dans *L'archéologie du savoir* le « prédiscursif », c'est-à-dire la vie muette et bouillonnante, « la vie elle-même, la vie non encore capturée » (*L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 105). Ces règles encore ne sont plus conditions de possibilité de la pratique scientifique et de la formation des objets de savoir et d'observation. Au contraire, cette fois-ci « les règles, définissant les positions du sujet par rapport aux objets, la manière de former les concepts, [...] naissent des formations prédiscursives et sont déterminées par elles. C'est seulement à partir de ces règles qu'on pourra arriver à l'état terminal du discours, qui par conséquent n'exprime pas ces conditions, encore que *celles-ci le déterminent* » (*Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. II, p. 161, nous soulignons). On voit donc que M. Foucault effectue déjà ici un renversement causal. Les règles jadis préterminales qui, écartées du prédiscursif et même le déterminant, rendaient possibles les discours sont désormais déterminées par du prédiscursif. En d'autres termes, les règles situées entre le domaine prédiscursif et la surface des discours basculent dans le prédiscursif en lequel elles trouvent leur origine. Mais n'est-on pas surpris de voir quelques lignes plus loin que le domaine d'étude nouveau de M. Foucault est la criminologie où il compte « réexaminer *les choses* avec plus de rigueur ». Et quelles sont ces choses : « Je vais essayer de voir – à partir de la définition juridique du crime, et de la manière dont le crime a été isolé et sanctionné – *les pratiques réelles*. » (*Ibid.*, p. 163, nous soulignons). On ne se passe plus des choses, désormais, on les observe pour en faire l'objet d'un discours de savoir.

comme son lieu d'efficience et d'effectivité suréminent, à l'exclusion ici encore de tout principe spirituel efficient et actif.

6.4.2. Un projet éthique : la dissolution du sujet

Dans *Surveiller et punir*, l'historien ira jusqu'à renverser le postulat énoncé par Socrate dans le *Phédon* où ce dernier percevait l'âme comme emprisonnée par le corps et devant faire tous les efforts nécessaires pour s'en libérer.

L'homme dont on nous parle et qu'on invite à libérer est déjà en lui-même l'effet d'un assujettissement bien plus profond que lui. Une « âme » l'habite et le porte à l'existence, qui est elle-même une pièce que le pouvoir exerce sur le corps. L'âme, effet et instrument d'une anatomie politique ; l'âme, prison du corps²⁴⁶.

Ce n'est donc plus l'âme qui a à se libérer du corps pour s'élever vers ce qui pourra lui rendre sa pleine puissance et sa souveraineté. C'est tout au contraire, le corps qui se voit emprisonné par une âme qui se prétend, quant à elle, libérée des entraves par lesquelles celui-là se voit enchaîné, mais qui par contrecoup contribue à l'enchaîner davantage, devenant ainsi la pièce maîtresse d'un pouvoir coercitif. Le point de vue anthropologique est rigoureusement hobbesien, celui-là même qu'on avait relevé chez Barthes : la constitution de l'âme est l'effet d'un pouvoir qui s'exerce d'abord sur le corps, par tout ce que celui-ci perçoit et réalise. En outre, la ligne éthique et politique de M. Foucault est claire. Dans la foulée de Nietzsche, de Bataille et de Blanchot, il s'agit de « remettre en question la catégorie du sujet, sa suprématie, sa fonction fondatrice. » Cependant, cette remise en question ne doit pas se limiter aux seules spéculations. Elle doit aussi signifier l'expérimentation de « quelque chose qui aboutirait à sa destruction réelle [celle du sujet], à sa dissociation, à son explosion, à son retournement en toute chose²⁴⁷. » Enfin, cette destruction de la subjectivité qui constitue l'un des maillons les plus assurés du pouvoir dont il faut à tout prix se déprendre s'identifie à « la destruction de ce que nous sommes et [à] la création d'une chose totalement autre, d'une totale innovation²⁴⁸. » La ligne éthique et politique que poursuit M. Foucault est précisément celle qu'avait tracée Bataille, dans ce qu'elle a de plus pur : « [L]'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation²⁴⁹. » Mais comme il vient d'être dit, ce premier mouvement de dissolution et de dé-subjectivation doit s'accompagner d'un mouvement de création et d'innovation : de production de soi.

Les propos que nous venons de retranscrire sont issus d'une interview qui date de la fin 1978. Près d'un an plus tard, M. Foucault commencera à étudier les modes de subjectivations chrétiens afin de faire l'histoire des modes d'assujettissement et de trouver la matrice de l'obéissance qui caractérise, selon lui, le comportement du sujet moderne. À ce stade, il tire donc avec lui tous les postulats épistémiques, méthodologiques, mais aussi éthiques et politiques de la logique discursive de type machiavélien, et ce, de surcroît, dans les conséquences ultimes auxquelles Bataille les avait

²⁴⁶ *Surveiller et punir...*, p. 38.

²⁴⁷ « Entretien avec Michel Foucault », dans *Dits et écrits, op. cit.*, vol. IV, texte n° 281, p. 48.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 74.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 43.

poussés. Dans un passage de *La volonté de savoir* que nous avons déjà cité, il revendique sans détour une filiation machiavélienne, mais une fois de plus en radicalisant les termes.

Et s'il est vrai que Machiavel fut un des rares – et c'était là sans doute le scandale de son « cynisme » – à penser le pouvoir du Prince en termes de rapports de force, peut-être faudrait-il faire un pas de plus, se passer du personnage du Prince, et déchiffrer les mécanismes de pouvoir à partir d'une stratégie immanente aux rapports de force²⁵⁰.

Le pouvoir n'est plus à voir comme celui que pourrait exercer un sujet souverain, mais comme celui d'un mécanisme immanent de rapports de force²⁵¹ dont on ne peut qu'analyser les rouages afin de le rendre intelligible et – implicitement – de s'en déprendre. De ce point de vue, l'on peut dire que M. Foucault évacue radicalement la question du sujet, de son propre pouvoir opérationnel et surtout la question de son éventuel assentiment et des procédures qui pourraient éventuellement y présider. Le sujet est principalement relais passif d'un dispositif réticulaire qui se ramifie sur tous les étages du corps social.

[Au sein d]es rapports de forces multiples qui se forment et jouent dans les appareils de production, les familles, les groupes restreints, les institutions [...], *les relations de pouvoir sont à la fois intentionnelles et non-subjectives*. Si, de fait, elles sont intelligibles, ce n'est pas parce qu'elles seraient l'effet, en terme de causalité, d'une instance autre, qui les « expliquerait », mais, c'est par un calcul : pas de pouvoir qui s'exerce sans une série de visées et d'objectifs. *Mais cela ne veut pas dire qu'il résulte du choix ou de la décision d'un sujet individuel [...]* ; la rationalité du pouvoir, c'est celle de tactiques souvent fort explicites au niveau limité où elles s'inscrivent – cynisme local du pouvoir – qui, s'enchaînant les unes aux autres, s'appelant et se propageant, trouvant ailleurs leur appui et leur condition, dessinent finalement des dispositifs d'ensemble : là, la logique est encore parfaitement claire, les visées déchiffrables, et pourtant, *il arrive qu'il n'y a plus personne pour les avoir conçues* : caractère implicite des grandes stratégies anonymes, presque muettes, qui coordonnent des tactiques loquaces dont les « inventeurs » ou les responsables sont souvent sans hypocrisie²⁵².

En cela, il s'inscrit ici encore dans la ligne épistémique et méthodologique machiavélienne où, même si l'on suppose un sujet d'observation et d'action – le point de fuite de la perspective –, ce dernier est radicalement ignoré dans les opérations de l'esprit qui lui permettent de prendre telle ou telle décision, il est éliminé²⁵³. Il est davantage perçu comme l'une des puissances qui doit de toute nécessité interagir avec les autres puissances qui font partie de l'échiquier du pouvoir et dont elle tire, par ailleurs, sa force. Cela avait conduit Machiavel à privilégier *l'impeto* (l'impétuosité) aux dépens *del rispetto*²⁵⁴ (la circonspection, la prudence). Toutefois, si M. Foucault ôte de son analyse et de sa grille d'intelligibilité tout pouvoir de décision au sujet et ne s'intéresse guère aux opérations que ce dernier pourrait adopter pour se déprendre non pas négativement mais positivement de la forme réticulaire d'un pouvoir extérieur, il ne se débarrasse pas pour autant de l'instance du sujet. Car sans un sujet qui se soumet et qui obéit, du moins le sait-on depuis Étienne de la Boétie, pas de pouvoir effectif possible. Au centre de l'immense entreprise qui semble régir impersonnellement les conduites et les pensées de tous et de chacun par un dynamisme de rapports de force accru, selon notre grand théoricien du pouvoir, les sociétés occidentales ont placé un dispositif pivot essentiel : « le dispositif de sexualité ». C'est ici que la méthode d'analyse proposée par M. Foucault

²⁵⁰ FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité I*, op. cit., p. 128. Déjà cité.

²⁵¹ Dans un chapitre intitulé « Méthode », M. Foucault définit le pouvoir comme « d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse ; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former une chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns aux autres ; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales. » *Ibid.*, p. 121-122.

²⁵² *Ibid.*, p. 124-125. Nous soulignons.

²⁵³ Cf. FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 19-31. Cf. *infra*, p. 302, n. 355.

²⁵⁴ *Le Prince*, XXV. Cf. *supra*, p. 157, n. 68.

se veut stratégique. Il ne s'agit plus de considérer le pouvoir comme une forme répressive et, partant, de considérer le rapport du sujet à la sexualité comme vertical, autoritaire, législatif, soumis et marqué au coin de l'interdiction. Selon le philosophe, tant qu'on percevra le pouvoir à la lumière de cette grille d'intelligibilité qui tend à le poser comme un acte souverain vertical partant du haut pour contraindre des subjectivités obéissantes, soumises ou désobéissantes et libérées, on ne se donnera jamais les moyens de précisément s'en libérer réellement. Il faut s'affranchir de cette représentation du pouvoir qu'il appelle « juridico-discursive » et qui en lieu et place de notre rapport au sexe n'envisage que deux possibilités. Celle de la répression et celle de la pulsion – hypothèse chère à la psychanalyse – qui verrait le désir comme la source même du pouvoir. Dans cette représentation du pouvoir et dans l'alternative à laquelle elle conduit, il y aurait un piège.

L'une et l'autre ont recours à une représentation commune du pouvoir qui, selon l'usage qu'on en fait et la position qu'on lui reconnaît à l'égard du désir, mène à deux conséquences opposées : soit à la promesse d'une « libération » si le pouvoir n'a sur le désir qu'une prise extérieure, soit, s'il est constitutif du désir lui-même, à l'affirmation : vous êtes toujours déjà piégés. (p. 109)

Le piège consiste à ne percevoir le sujet que comme toujours posé en face de la loi – celle répressive d'un pouvoir souverain ou celle du désir et de l'interdit – et comme un sujet qui toujours obéit.

En face d'un pouvoir qui est la loi, le sujet qui est constitué comme sujet – qui est « assujéti » – est celui qui obéit. À l'homogénéité formelle du pouvoir tout au long de ces instances, correspondrait chez celui qu'il contraint – qu'il s'agisse du sujet en face du monarque, du citoyen en face de l'État, de l'enfant en face des parents, du disciple en face du maître – la forme générale de la soumission. (p. 112)

On peut percevoir ici toute l'influence de la ligne éthique et politique de Bataille. Ce n'est très certainement pas afin de dénoncer le pouvoir tel que se le configure M. Foucault que ce dernier en offre une grille d'intelligibilité, acte de dénonciation qui aurait pour contrecoup d'en atténuer les effets. Il n'y a, en fait, rien à y changer. Ce pouvoir fait partie de *la* « réalité », réalité qui se diffracte en autant de rapports de force qu'il y a de lieux, de groupes, de relations sociales et d'êtres humains. Cette réalité est en soi ouverte à la dilapidation incessante des énergies, des flux et des désirs. Elle est « le sol où nous vivons ». En revanche, ce n'est pas parce la perspective que nous offre cette « réalité » semble dans ses ressorts inéluctable qu'il serait en retour tout aussi inéluctable d'adopter en son sein un comportement résigné et obéissant. Il faut donc s'appliquer à la rendre intelligible, à la connaître pour, de concert avec elle, s'unissant à sa dynamique et à ses mouvements les plus intimes, y participer activement pour soi et non plus passivement, se mettant de cette dernière manière au service d'un pouvoir. Souvenons-nous : « Notre ignorance, disait Bataille, a seulement cet effet incontestable : elle nous mène à *subir* ce que nous pourrions, si nous savions, *opérer* à notre guise. » De même, pour M. Foucault, il ne s'agit plus d'envisager le pouvoir sous les termes de la loi, de la répression, de l'interdit ou de la censure, car c'est toujours, en retour, envisager les acteurs comme des sujets d'une obéissance ou d'une libération. En tous les cas, comme des sujets dépendants d'une instance tierce – le monarque, l'État, les parents, le maître, etc. Il s'agit bien plutôt de percevoir le pouvoir dans sa positivité et son opérativité productive afin de le rendre à ceux qui finalement en sont les acteurs, bien qu'ils le méconnaissent dans sa mécanique et sa texture.

Tous les modes de domination, de soumission, d'assujétissement se ramèneraient finalement à l'effet d'obéissance. Pourquoi accepte-t-on si aisément cette conception juridique du pouvoir ? Et par là l'élosion de tout ce qui pourrait en faire l'efficacité productive, la richesse stratégique, la positivité ? Dans une société comme la nôtre où les appareils du pouvoir sont si nombreux, ses rituels si visibles et ses instruments finalement si sûrs, dans

cette société qui fut, sans doute, plus inventive que toute autre en mécanismes de pouvoir subtils et déliés, pourquoi cette tendance à ne le reconnaître que sous la forme de l'interdit ? [...] Raison générale et tactique qui semble aller de soi : c'est à la condition de masquer une part importante de lui-même que le pouvoir est tolérable. Sa réussite est en proportion de ce qu'il parvient à cacher de ses mécanismes. Le pouvoir serait-il accepté s'il était entièrement cynique ? Le secret n'est pas pour lui de l'ordre de l'abus ; il est indispensable à son fonctionnement. (p. 113)

M. Foucault reconnaîtra dans le dispositif de sexualité la répercussion de cette représentation du pouvoir qui se pare de l'idée d'une répression et d'une interdiction, mais qui en fait est positivité et production. En faisant valoir le sexe comme un secret dont *a priori* on interdirait l'accès et, par conséquent, on empêcherait les sujets d'accéder à une certaine liberté, tout au contraire, on inciterait les sujets par ce secret qui demande sans cesse à être investigué et dont il faut parler sans relâche, à se produire eux-mêmes comme agents sexuels. Le secret et l'interdiction qui tourneraient autour du sexe seraient donc le lieu d'une production de discours et partant d'un assujettissement au pouvoir moderne. Se cherchant soi-même à propos de la vérité de son sexe continuellement érigé en secret on se produit passivement comme le sujet du pouvoir. Ce ne serait donc pas une répression que les agents subiraient et dont il leur faudrait se libérer comme on se libère d'un poids ou comme on s'arrache à soi-même un membre gangréné. C'est une production dans tout ce qu'elle a de plus positif dont les sujets doivent se défaire. Mais ils ne pourront s'en défaire qu'en se la réappropriant, en la réinventant, mais cette fois-ci selon leurs propres désirs et plaisirs.

C'est de l'instance du sexe qu'il faut s'affranchir si, par un retournement tactique des divers mécanismes de la sexualité, on veut faire valoir contre les prises du pouvoir, les corps, les plaisirs, les savoirs, dans leur multiplicité et leur possibilité de résistance. Contre le dispositif de sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais le corps et les plaisirs²⁵⁵.

Il s'agit ni plus ni moins de récupérer tout son potentiel et son pouvoir subjectif d'innovation et de production. Et l'on y parviendra tout d'abord en prenant rigoureusement connaissance du « sol où nous vivons », de la « réalité » des mécanismes même du pouvoir qui se diffuse jusqu'à s'emparer de la vérité même de notre sexe, mais aussi, plus généralement, des rapports de force et des stratégies immanentes qui président à cette réalité. Il faut libérer les flux, les énergies, les désirs en les rendant à chacun. M. Foucault prolonge donc le geste de Bataille par une analytique des pouvoirs qui constituerait l'un des modes d'intelligibilité et d'action laissés à la disposition des sujets pour qu'ils reconquièrent une certaine autonomie. Notons enfin que cette dernière autonomie subjective à recouvrer ne contredit en rien la passivité constitutive que notre politologue confère au sujet à l'endroit de la réalité physique et matérielle des rapports de forces. D'un strict point de vue subjectif décisionnel, la passivité est la plus complète. En revanche, la part active du sujet peut se voir recouvrée dans son adhésion consciente et participative à cette réalité, comme « l'expérience pure du dehors la plus dénudée²⁵⁶ ». Comme dans le cas de Bataille, c'est à la matière et à l'énergie de sa dépense qu'il faut s'assimiler. Ce qui est visé ici par M. Foucault est le strict pendant politique de ses réflexions épistémiques, à savoir une expérience de « la dissolution, de la disparition, du reniement du sujet (du sujet parlant et du sujet érotique²⁵⁷) », sujet institué par un discours de savoir et par des mécanismes de pouvoir, par une revalorisation de sa propre positivité d'existence.

²⁵⁵ FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité I*, op. cit., p. 208.

²⁵⁶ « La pensée du dehors », dans *Dits et écrits*, op. cit., vol. I, texte n° 38, p. 525.

²⁵⁷ « "Qui êtes-vous, professeur Foucault ?" », *ibid.*, texte n° 50, p. 614-615.

Incidentement M. Foucault vient d'ouvrir une piste de recherche qu'il ne reprendra que quelques quatre années plus tard : le rapport entre la constitution du sujet, le discours (de vérité) qu'il se tient à lui-même ou qu'on lui fait tenir sur lui-même et, enfin, le pouvoir. Le sujet politique moderne est selon lui principalement un sujet d'obéissance. Il faut lui en donner l'intelligibilité suffisante pour qu'il puisse s'en déprendre. Fidèle à sa méthode, il s'agira pour M. Foucault de rendre compte de l'historicité de cette propension à l'obéissance. Dans son cours au Collège de France donné en 1980 qui a pour titre *Du gouvernement des vivants*, il entendra situer la matrice de cette obéissance dans les modes de subjectivation chrétiens. Dès là, l'historien philosophe ne quittera plus les terres de l'Antiquité, comme aspiré dans une spirale régressive qui ne se clôturera qu'au moment où il commencera son étude des techniques de subjectivation à l'initiative du souci de soi socratique, pour enfin adopter un point de vue chronologique ascendant. Pour notre étude, l'intérêt que recouvre la pénétration de M. Foucault dans les productions philosophiques de l'Antiquité se situe dans la confrontation entre, d'un côté, une méthode et une épistémè liées encore fortement à la logique discursive de type machiavélien, par sa filiation entretenue avec le discours de Bataille et, de l'autre, la problématique du rapport entre éthique, pouvoir et vérité qui le contraindra à remettre cette dernière méthode sérieusement en question. La problématique concernée est celle justement que la logique machiavélienne, elle-même épurée par le discours scientifique ultérieur, tentait de tenir muette et non-visible : celle du sujet, de ce qu'il peut faire et des décisions qu'il peut prendre de lui-même pour s'insérer dans le système des relations humaines où il a à vivre, mais aussi, en conséquence, celle de l'incidence de cette action du sujet sur lui-même et sur le destin de la *politeia*. Se profile discrètement mais non moins décisivement ce que M. Foucault avait pour sa part lui aussi tenu à l'écart, à savoir la question des procédures d'acceptation ou d'assentiment produites par le sujet pour être l'agent à part entière d'un pouvoir politique circonstancié. Toutefois, ce que le discours philosophique de l'Antiquité en général a à offrir en termes de procédures qui permettent aux agents de se constituer en tant qu'acteurs politiques ne ressortit absolument pas à la même logique discursive qui quadrille l'intelligibilité mise en place par M. Foucault pour s'y introduire. C'est précisément le décalage et la confrontation entre ces deux logiques qui nous intéressent ici. En l'espace des trois années de recherche qui séparent le cours de 1979-1980 (*Du gouvernement des vivants*) et celui de 1981-1982 (*L'herméneutique du sujet*) avec au centre celui de 1980-1981 (*Subjectivité et vérité*), M. Foucault va devoir affronter des difficultés essentiellement de nature méthodologique qui témoignent, d'une certaine façon, des multiples impasses qui caractérisent la logique discursive de type machiavélien. Il est d'ailleurs hautement significatif que ces difficultés méthodologiques surgissent au moment même où il s'agit d'envisager le rapport entre le discours que le sujet se tient à lui-même en vue de sa constitution et sa participation en tant qu'acteur ainsi constitué au sein de la *politeia*. Ces difficultés, on le sait maintenant d'après ce que nous avons mis en lumière au cours de notre propos, ne sont absolument pas une coïncidence. La logique discursive machiavélienne a posé un interdit non seulement sur les procédures de constitution de soi autonomes et inhérentes au discours philosophique de l'Antiquité, mais aussi et surtout sur la possibilité même qu'elles puissent exister. Cette logique est profondément et radicalement anti-psychagogique, c'est-à-dire que son critère essentiel de vérité ne se situe pas dans un discours dont la puissance s'ouvre au possible et à une réalité éthique et politique à venir toujours considérée comme en partie imprévisible, mais bien dans la reconstitution d'un passé factuel au terme de laquelle se profile la vérité du sujet. Qu'à cela ne tienne, cela n'empêchera pas M. Foucault d'ouvrir non plus seulement une porte, mais un certain nombre de pistes de recherches décisives qui tendent à nous déprendre insensiblement de la logique discursive de type machiavélien et, de surcroît, à la

dépasser tout en la confrontant à celle dont elle a dû « liquider » pour se donner la possibilité d'exister et de se faire valoir comme la seule logique d'existence qui vaille, à savoir la philosophie traditionnelle.

Nous choisissons ici de porter notre attention exclusivement sur le cours de *Subjectivité et vérité*, car c'est en celui-ci que les réflexions apportées par le professeur sont, de notre point de vue, à la fois les plus intenses et les plus fécondes concernant le rapport entre le pouvoir (gouvernement des conduites) et les jeux de vérité à partir de la question des modes de subjectivation des agents politiques, bien que, comme on l'a dit, ce ne soit pas à l'occasion de ce cours que M. Foucault ouvre cette question, mais bien lors du cours de l'année précédente lorsqu'il décide d'investiguer sur les modes de subjectivation chrétiens, à savoir le *Gouvernement des vivants*. L'analyse de ce dernier cours s'avère éminemment instructive si l'on veut mesurer, à ce stade précis de la réflexion proposée par le professeur, toute l'influence qu'exerce la logique discursive de type machiavélien sur sa démarche. Toutefois, il demeure selon nous bien plus intéressant de focaliser notre attention sur le cours de l'année qui suivra, à savoir *Subjectivité et vérité*, car c'est en ce cours que la méthode utilisée par M. Foucault va faire par lui l'objet d'une sérieuse remise en question, et notamment à l'endroit de quelques-uns des postulats fondamentaux sur lequel s'appuie, depuis le moment machiavélien, le discours politique moderne. C'est à l'occasion de cette remise en question que le professeur va ouvrir des pistes de recherche qui non seulement sont décisives pour nous permettre de comprendre les modes de constitution subjectifs attachés à la philosophie antique, mais aussi s'identifient immédiatement à une volonté de surmonter les impasses théoriques qui caractérisent le discours politique moderne occidental. M. Foucault va faire trembler les murs de la logique discursive de type machiavélien jusqu'à y creuser une brèche. Cette brèche, désormais, si du moins l'on s'accorde à la voir comme telle, demeure l'une des pistes les plus fécondes pour sortir du cadre théorique qui détermine le foyer de l'expérience politique depuis maintenant plus de cinq cents ans.

6.4.3. *Subjectivité et vérité* : vers un dépassement de la domination, et repli

À lire la première leçon de *Subjectivité et vérité* qui date du 7 janvier, M. Foucault ne semble pas avoir changé sa perspective de recherche concernant l'histoire de la subjectivité depuis son cours précédent. Il s'agit toujours pour lui de déterminer les formes historiques de la subjectivation occidentale sous l'angle d'un discours de vérité que le sujet serait contraint de s'adresser publiquement et rituellement à soi-même.

On pourrait en effet formuler, élaborer la question « subjectivité et vérité » dans le sens suivant : quelle expérience le sujet peut-il faire de lui-même, dès lors qu'il se trouve mis dans la possibilité ou dans l'obligation de reconnaître, à propos de lui-même, quelque chose qui passe pour vrai ? Quel rapport le sujet a-t-il à lui-même du moment que ce rapport peut passer ou doit passer par la découverte, promise ou imposée, de la vérité sur lui-même ?

On note cependant une petite inflexion qui pourrait passer inaperçue si l'on ne connaissait pas le bouleversement méthodologique que va opérer le professeur au cours des prochaines leçons et plus particulièrement au cours des leçons du 11 et du 18 mars. Lors de son cours donné l'année précédente, *Du gouvernement des vivants*, au sein de la multitude des procédures complexes et variées auxquelles renvoyait le discours chrétien des cinq premiers siècles de notre ère, M. Foucault est tenu de faire un choix en faveur de celles qui lui paraissent les plus constitutives de subjectivité ou

d'éthos politique. Ce choix, inévitablement, le conduira à considérer les autres procédures comme adventices et/ou inessentiels. Or, ce choix, invariablement, dépend d'une détermination *préalable* de la nature de la réalité politique. C'est parce qu'on a estimé que l'être même de la *politeia* se caractérisait par tels ou tels motifs irréductibles qu'on focalisera son attention sur l'ensemble des comportements humains qui sont censés y répondre ou y conduire. Nous l'avons vu, c'est parce que Machiavel considère que l'être de la *politeia* se caractérise essentiellement par un partage de tout domaine de biens sensibles qu'il posera l'acte de conquête comme celui qui inaugure toute constitution politique. En retour, cette détermination rejaillit immédiatement sur celle qui est censée motiver par en-deçà le comportement des agents observés. Pour Machiavel encore, les désirs de conquête, de richesses et de gloire sont les postulats anthropologiques qu'il faut supposer à l'homme et dont il faut supposer l'incompressibilité avant que de songer à la constitution de toute communauté politique. A s'en tenir maintenant aux seules *Conférences* de Cassien et à ses *Institutions cénobitiques*, on relève un grand nombre de procédures de constitution de soi qui, il convient de le noter, convergent toutes vers l'activité suprême qu'est la contemplation et qui se fondent exclusivement sur une méditation intensément soutenue de l'Écriture. Il y a, entre autres, les trois renoncements, la confession, la prière (qui se partagent en obsécrations, promesses, demandes et actions de grâce), prière qui peut être individuelle et collective ; il y a encore la discrétion (qui est, pour le moine, l'équivalent de la prudence païenne et qui consiste à opérer un tri au sein des représentations qui se présentent à l'esprit, mais aussi à faire tous les choix utiles à la vie d'un moine chrétien), la lecture de l'Écriture (littérale, anagogique, tropologique, allégorique), la méditation sur la base de celle-ci, et, enfin, la prière pure ou l'acte de contemplation pure.

Le choix de M. Foucault, en face de ces procédures de constitution subjective multiples et variées, se fera en faveur des procédures de publication de soi et surtout en faveur des procédures qui tournent autour de l'aveu (la confession). La plupart des autres procédures et particulièrement celles qui se rattachent à la « production de vrai dans la conscience des individus²⁵⁸ » et aux actes de foi seront délibérément laissées dans l'ombre²⁵⁹. Aussi, M. Foucault ira jusqu'à proposer un

²⁵⁸ FOUCAULT Michel, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, 2012, p. 8-9.

²⁵⁹ Immédiatement après avoir posé l'aveu comme le point de mire de sa recherche, l'historien procède à une première évacuation décisive. Sur la base d'une distinction entre des actes de vérité « réfléchis », entendus comme la nécessité de correspondre à ce qu'on fait dire au sujet à propos de lui-même, et des actes de vérités qui quant à eux se rapportent aux dogmes, aux croyances et à la foi et qui, selon lui, sont des actes de vérités « non-réfléchis [!] », ceux-ci seront écartés de l'étude pour privilégier ceux-là (*ibid.*, p. 80-82). D'un seul trait, en écartant de son analyse les actes de foi, M. Foucault évacue cet ensemble de procédures discursives par lesquelles le chrétien se donne les moyens eux aussi discursifs d'adhérer subjectivement à une logique d'existence à laquelle il veut assimiler tout son être. C'est couper cette logique d'existence de sa base procédurale argumentative grâce à laquelle elle peut se faire cohérente pour les agents qui ont décidé de la suivre. M. Foucault n'entend absolument pas rendre compte, ni de cette base argumentative, ni de sa cohérence interne. Il considère cela comme de simples contenus de croyances ou de la simple idéologie. A certains moments, il ne cachera pas son mépris par rapport à cette « idéologie ». Selon lui, pour croire au discours chrétien, il faut nécessairement être obligé par quelque chose, une force ou une contrainte. « Après tout, dira-t-il au cours de la leçon suivante, il faut bien quelque chose comme une obligation pour croire à la résurrection de la chair, ou à la trinité, ou à des choses comme ça » (*ibid.*, p. 93). Sans doute. Mais encore une fois, tout dépend des critères sur lesquels on se fonde pour dire que tel ou tel élément de discours est « véritable » ou ne l'est pas. Aux yeux de celui qui n'authentifie comme véritable que ce qui peut se vérifier par une observation sensible, la plupart des éléments du discours chrétien apparaîtront comme une pure mythologie, une fable adressée à des enfants. Toutefois, dès lors que le critère de vérification empirique devient secondaire et qu'on introduit comme critère de vérité des procédures discursives strictement spéculatives et rationnelles, les choses se compliquent très sensiblement. Il faudrait se confronter aux discours rationnels qu'ont proposés la plupart des Pères de l'Église et la tâche peut se révéler beaucoup plus ardue que prévue. Bien en peine, selon nous, serait celui qui entreprendrait de réfuter Augustin sur la plupart de réflexions qu'il a écrites à partir des seuls éléments de la raison. Toujours est-il que ce que M. Foucault écarte de l'analyse, c'est un pan extrêmement important de la réflexion chrétienne qui pourtant, non pas seulement en termes de contenus de croyances, mais en termes de procédures discursives, jouait de tout son poids dans la constitution du sujet chrétien. C'est comme si, par exemple, on réduisait le discours d'Augustin aux seuls conseils pratiques d'existence qu'il a eu l'occasion d'écrire et qu'on lui enlevait ces réflexions incontournables concernant la foi et les raisons de croire qui transcendent la majorité de ses écrits. C'est comme s'il était possible d'entrer dans son discours en lui ôtant son *De trinitate* ou en extirpant de ses *Confessions* la somme innombrable des prières, des réflexions épistémiques et délibératives qui

modèle de substrat subjectif caractérisé par un acte d'affirmation / inclination censé tramer par en-deçà tout le comportement politique des hommes, mais aussi censé répondre à une forme de pouvoir lui-même caractérisé par une pure extériorité²⁶⁰. Cela conduit le professeur à proposer une conception particulière du rapport entre le pouvoir et la constitution des sujets par la médiation de régimes de vérité. Selon cette conception, l'homme est toujours-déjà contraint et obligé par une extériorité à laquelle il ne peut répondre que par un mouvement d'affirmation qui s'incline ou qui refuse. De manière générale, M. Foucault refuse catégoriquement à ce moment particulier de sa réflexion de séparer toute manifestation de vérité, d'un côté, d'un pouvoir circonstancié quelconque, de l'autre. De même qu'il n'y a pas de pouvoir sans manifestation de vérité par laquelle il devient « acceptable », de même il n'y a pas de manifestation de vérité sans pouvoir. Ce qui conduit à faire du pouvoir et de sa force contraignante un principe qui subordonne toute manifestation possible de vérité. À ce stade, le professeur reste encore intimement attaché au projet de dissolution subjective proposé par Bataille, projet qui identifie toute volonté de savoir et toute manifestation de vérité à un pouvoir dont il faut se déprendre.

Aux premières heures de *Subjectivité et vérité*, désormais, à côté de la notion d'« obligation », la notion concurrente de « possibilité » fait son apparition – « dans la *possibilité* ou l'obligation de reconnaître... *peut* passer ou doit passer... *promise* ou imposée... ». Il semble que la question de l'acte de volonté originaire irréductible à toute subjectivité que le professeur avait isolé dans son cours précédent, acte d'affirmation²⁶¹ par lequel l'homme accepte positivement de se nouer à un régime de pouvoir / vérité, mais aussi peut s'y refuser et résister, question que l'historien avait davantage posée que résolue, refait ici une apparition sous la notion du *possible*. Certes, cette apparition est discrète, mais une alternative désormais est posée. Un régime de vérité ne semble plus devoir s'imposer inconditionnellement. Il ne s'agit plus de déplier le lien qui noue la vérité à un acte d'affirmation compris comme socle le plus fondamental de toute subjectivité. L'homme n'est plus seulement perçu comme le récepteur passif de discours qui l'obligent et le lient à un régime de vérité et à un pouvoir dont il doit se déprendre par une dissolution de sa propre subjectivité. L'idée séminale selon laquelle il *peut* – et non plus seulement *doit* par tout un jeu de contraintes et de nécessités – désormais (choisir de) se servir de certains de ces discours pour se constituer lui-même en « sujet actif de discours vrais » ou (de) ne pas s'en servir est posée. Cette idée ne va pas tarder à devenir de plus en plus importante pour reprendre toute la place qui lui revient lors des années à venir où il s'agira pour M. Foucault d'envisager les modes de constitution éthico-politiques païens antiques. Notons cependant qu'à ce stade, pour le professeur, l'histoire et la question du « fait » gardent leur empreinte prééminente et leur haut pouvoir de détermination.

La question ainsi formulée est [...] une question fondamentalement historique. *Je dirais que c'est une question de fait.* [...] Dans notre culture, dans notre civilisation, dans une société comme la nôtre, il y a un certain nombre de discours qui sont institutionnellement ou par consensus reconnus comme vrais à partir du sujet. Et le problème historique à poser est ceci : étant donné que ce sont ces discours, dans leur contenu et leur forme, étant donné que ce sont

s'y trouvent. C'est comme si enfin ces mouvements de pensées n'avaient aucun effet de vérité et aucune efficience éthique et politique.

²⁶⁰ Cf. particulièrement la leçon du 6 février 1980.

²⁶¹ « [C]'est vrai, donc je m'incline », mais le donc n'est pas un donc logique : « sous tous les raisonnements aussi rigoureusement bâtis qu'on les imagine, sous même le fait de reconnaître quelque chose comme une évidence, il y a toujours, et il faut toujours supposer une certaine affirmation, une affirmation qui n'est pas de l'ordre logique de la constatation ou de la déduction, autrement dit une affirmation qui n'est pas exactement de l'ordre du vrai ou du faux, qui est plutôt une sorte d'engagement, de profession. Il y a toujours, sous tout raisonnement, cette affirmation ou profession qui consiste à dire : si c'est vrai, je m'inclinerai ; c'est vrai, *donc* je m'incline ; c'est vrai, donc je suis lié. Mais ce "donc" du "c'est vrai, donc je m'incline", ce "donc" n'est pas un "donc" logique, il ne peut reposer sur aucune évidence, il n'est d'ailleurs pas univoque. » *Ibid.*, p. 94.

les liens d'obligation qui nous lient à ces discours de vérité, quelle expérience faisons-nous de nous-même dès lors que ces discours existent²⁶² ?

Il faut insister sur ce point de méthode. Car si le propos du professeur ouvre certains discours au possible, voire à une libération²⁶³, et non plus seulement à la contrainte et à l'obligation, le fait historique demeure encore irréductiblement souverain. C'est-à-dire que c'est d'abord vers lui qu'il faut se tourner pour savoir ce que nous sommes en la vérité de notre être. Toutefois, dès lors qu'on envisage les discours ou les régimes de vérité non plus comme des contraintes dont il faut se départir, mais comme des possibilités d'existence parmi d'autres, se pose la question du choix et des modalités par lesquelles ce choix peut s'opérer. Sans contredit, M. Foucault n'ira jamais, au cours des années qui suivront, jusqu'à accepter l'idée que finalement c'est à une espèce particulière de rationalité, fût-elle uniquement subjective, qu'il faut s'en remettre pour penser le rapport de l'agent à la *politeia*. Cependant, la petite intrusion de la notion de possibilité, qui ouvre à l'indétermination constitutive de toutes affaires humaines et de toute réflexion politique, aux côtés de la contrainte du fait et de l'histoire qui sont censés présider à la « réalité » humaine, et ce, pour penser la constitution du sujet, va l'amener à repenser sa méthode de fond en comble. Et la prééminence qu'il accorde encore, à ce stade-ci de son cours, au « fait » et à sa force de contrainte et d'obligation éthique – d'une réalité déjà produite et réalisée se déduisent toute notre subjectivité et les discours qu'elle peut elle-même produire pour se constituer –, c'est précisément ce point de méthode contre lequel, très solennellement, le professeur va buter. Il y reviendra, certes, en ne se focalisant que sur la seule dimension des discours, mais il tentera néanmoins de se départir de l'idée selon laquelle les discours qui s'adressent à la subjectivité ne doivent leur existence qu'à une réalité qui les précède et qu'ils auraient pour principale fonction de relater.

Lors de la leçon du 14 janvier, M. Foucault introduit une notion nouvelle dans son programme de recherche, à savoir les « arts de vivre ». C'est l'occasion de poser à nouveau le problème dont il souhaite traiter : « il s'agit de savoir quelle expérience *pouvons-nous* faire de nous-même, quel champ de subjectivité *peut* s'ouvrir au sujet pour lui-même, *dès lors qu'il existe de fait*, historiquement, devant lui, par rapport à lui, une certaine vérité, un certain discours de vérité et une certaine obligation de se lier à ce discours, soit pour l'accepter comme vrai, soit, pour le produire soi-même comme vrai. » De nouveau, mais de manière encore plus précise, on voit comment dans le discours du professeur se côtoient d'un côté l'ouverture au « possible » et de l'autre l'existence d'un fait historique, posé à l'extérieur de soi et en face duquel le sujet se trouve posté. Ce fait historique, ce n'est plus un régime unilatéral et contraignant de vérité, composé à la fois d'éléments verbaux et non verbaux, et associé à un régime de pouvoir circonstancié auquel *a priori* la subjectivité de l'agent devrait tout. C'est « un *certain* discours de vérité et une *certaine* obligation de se lier à ce discours ». Ce faisant, M. Foucault, en principe du moins, sépare la constitution du sujet du fait historique et de la « réalité », c'est-à-dire du régime de pouvoir / vérité qui en résulte. Il pose les premières marques d'un espace d'autonomie subjective au sein et à partir duquel il développera ses prochaines recherches. « Quels sont donc, poursuit-il, les effets de l'existence de cette vérité et de ce discours de vérité pour l'expérience que nous faisons de nous-même²⁶⁴ ? » M. Foucault isole une aire où s'ouvre pour le sujet la possibilité de se configurer une expérience qui lui sera propre. Il n'est pas encore ici à dire

²⁶² FOUCAULT Michel, *Subjectivité et vérité, 1980-1981*, Paris, Gallimard, 2014, p. 13. Nous soulignons.

²⁶³ « Quelle marque, c'est-à-dire aussi bien quelle blessure ou quelle ouverture, quelle contrainte ou quelle *libération* produit sur le sujet la reconnaissance du fait qu'il y a sur lui une vérité à dire, une vérité à chercher, ou une vérité dite, une vérité imposée ? » *Ibid.*, p. 14.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 28.

qu'il y voit une « intériorité », terme vis-à-vis duquel il demeurera méfiant. Cela dit, cette aire de subjectivité relativement autonome, entretenant toujours une certaine dépendance avec les discours de vérité qui lui font face, ne semble plus devoir toute son existence à un pouvoir dont procéderaient nécessairement ces derniers discours. C'est un point d'ailleurs qu'il faut noter. Ce qui s'atténue au sein du discours de l'historien, c'est la subordination, voire l'association irréductible entre tout discours de vérité et un pouvoir qui s'en servirait pour s'exercer sur les hommes sous la forme d'une force coercitive. Aux côtés d'un espace d'autonomie laissée à la discrétion du sujet, d'une part, et de l'ouverture des discours à la « possibilité », et non plus à l'obligation d'être ceci ou cela, de l'autre, M. Foucault octroie aussi au discours en général une certaine autonomie par rapport au pouvoir. Il semblerait donc que les réflexions que l'historien avait formulées lors du cours de l'année précédente concernant le lien subjectif d'obligation qui nouait une subjectivité, lien aveugle mais complice, à un certain pouvoir par un acte originaire d'affirmation/inclination, n'étant pas concluantes et soulevant beaucoup de difficultés, se voient ici partiellement déviées par l'octroi d'un espace d'autonomie spécifique et irréductible au sujet et concurremment une libération du discours vis-à-vis de la notion de pouvoir.

Toutefois, à nouvelles propositions méthodologiques, nouvelles difficultés et nouvelles questions. Si l'on pose qu'un espace d'autonomie est laissé au sujet pour qu'il configure à sa guise l'expérience qu'il peut faire de lui-même, voire un art de vivre, des techniques d'existence, bref, tout « un système éthique structuré par un jeu de préférences²⁶⁵ », système qui ouvre à un espace d'expérience personnelle et à la conduite d'une existence politique, inévitablement, se pose la question de savoir d'où et selon quelles procédures discursives (ou autres) le sujet peut-il tirer, constituer et/ou entretenir les modalités de cette autonomie. Car si nous ne faisons que recevoir les discours qui sont censés nous transformer, si, par conséquent, ces sont toujours des discours qui surgissent des profondeurs immémoriales d'un passé et qui s'imposent à nous comme s'impose un fait historique, et que ce sont ces discours-là seuls qui nous modifient à la fois pour notre présent, mais aussi pour nous donner la possibilité de tendre vers l'avenir et de le réaliser, quelle pourrait bien être alors cette part du discours affranchi de cette contingence historique par laquelle nous pourrions (décider de) prendre en charge ce présent et cet avenir ? À quelle part aussi de la subjectivité renverrait cette part autonome des discours par rapport aux faits et à l'histoire ? Enfin, y a-t-il au sein de la subjectivité un pouvoir tout aussi autonome de production d'un discours de vérité qui pourrait servir à l'homme qui (se) le produit, l'entretient et le cultive, autonome par rapport à toute contingence historique, situation politique ou situation de vie particulière ? Ces questions qui, pour simples et banales qu'elles soient, ne vont absolument pas de soi au sein d'une logique discursive qui a toujours pris le parti d'orienter le regard « objectif » et épistémique vers la réalité d'un passé afin de déterminer ce que l'homme *est* et, par conséquent, est censé être en « nécessité » et en « vérité ». M. Foucault n'entendra ni les résoudre ni même les poser toutes. Cependant, désirant configurer méthodologiquement un espace autonome de subjectivité où certains discours de vérité n'auraient pas seulement pour fonction d'obliger et de contraindre, mais de libérer et d'ouvrir au possible, il sera lui-même contraint de soulever le problème du rapport entre le lien d'obligation que la réalité toujours-déjà advenue noue à la subjectivité, d'un côté, et les ressorts discursifs dont celle-ci disposerait pour précisément se donner les moyens de dépasser ce lien d'obligation, de l'autre. En d'autres termes, quelle part, *au sein de la constitution éthique* et des procédures discursives qui y président, reviendrait au nécessaire et quelle autre au possible ? Tel est

²⁶⁵ GROS Frédéric, « Situation du cours », dans *ibid.*, p. 309.

finalement le fond de la question. Rappelons que la difficulté est totalement inédite au sein de la logique discursive de type machiavélien.

C'est au cours des leçons du 11 et 18 mars, travaillé sans doute par ces questions, que M. Foucault se résoudra à affronter la lourde difficulté du partage entre le nécessaire et le possible au sein des discours constitutifs de subjectivité. Ces leçons sont d'une importance capitale pour comprendre l'indéniable brèche que l'historien va ouvrir dans la toile serrée de la logique discursive de type machiavélien, mais aussi tout le jeu de résistance que celle-ci peut opposer, et ce, à l'endroit d'une des interrogations les plus périlleuses pour elle, à savoir celle de la constitution des sujets à la faveur d'opérations essentiellement discursives. L'historien philosophe ne va rien moins faire que la saisir au collet en remettant en cause l'un de ses principes épistémiques et méthodologiques les plus fondamentaux. Ce principe, on le connaît, c'est la conviction que l'une des deux fonctions cardinales du discours, aux côtés de son utilisation comme moyen de domination – ce que M. Foucault écarte de son analyse en se focalisant sur les techniques de soi²⁶⁶ –, consiste à relater une réalité factuelle passée, c'est-à-dire sans contenir en soi une part d'intention politique prospective. C'est donc, d'une certaine manière, une réflexion qui touche à la racine même de l'objectivité scientifique. Précisons tout de suite que sa réflexion n'ira pas jusqu'au bout de toutes les conséquences et implications qu'engagent la méthode nouvelle à laquelle elle ouvre. Cependant, elle suffit à faire vaciller de son assise la logique de type machiavélien qui structure la réflexion et innerve décisivement le foyer de l'expérience politico-économique moderne. A tout le moins, elle indique en creux que si l'on veut réfléchir aux modes de constitution éthico-politiques, ceux par lesquels nous pouvons choisir de nous conduire de telle ou telle manière à l'égard de soi-même, à l'égard de l'autre et de la communauté, il faut nécessairement se débarrasser de cette conviction tenace et chère à la logique machiavélienne selon laquelle le discours ne peut servir que comme moyen de domination et que comme le relais d'une histoire vécue en vue de déterminer ce qu'il peut en être de toute nécessité de la réalité de l'être de homme et de celui de la *politeia*, passée, présente et avenir.

Le moment réflexif de M. Foucault est suffisamment important pour que nous prenions la peine de l'analyser et de l'étudier le plus minutieusement possible. C'est à la sortie de la leçon du 11 mars que l'historien va poser le problème contre lequel il bute depuis le début de son cours. Le ton est inhabituellement solennel. Mais en même temps il témoigne d'une hésitation profonde qui laisse percer une vive inquiétude, méthodologique et politique tout à la fois. En posant le problème, M. Foucault précise : « Je le dis parce que c'est une question de méthodologie générale – plus que de méthodologie, c'est une question je crois d'*intérêt général*, en tout cas qui pour moi est importante²⁶⁷. » A cours de la leçon suivante, il présentera ses excuses à l'assemblée, précisant qu'il lui faudrait, pour traiter la question, un temps d'arrêt et de réflexion davantage prolongé. « J'ai conscience, dit-il, de n'avoir pas exactement et comme il faut résolu les problèmes que j'avais décidé de me poser²⁶⁸. » On mesure à quel point l'incertitude et l'inquiétude méthodologique que traverse M. Foucault est grande, mais aussi à quel point il pense avoir touché, par le problème qu'il compte traiter, quelque chose de fondamental, non pas seulement pour lui-même, ni pour la science, mais pour l'« intérêt

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 307-311.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 223.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 229, n. a.

général ». Mais voici sans plus attendre comment et selon quelles propositions M. Foucault lui-même pose le problème de la dimension « nécessairement » prospective éthique et politique de tout discours.

Après avoir rendu compte du point de vue des historiens concernant l'évolution des pratiques matrimoniales durant la période impériale romaine, le professeur en énonce l'idée principale relativement à la place qu'on attribue habituellement aux discours des écrivains et des philosophes. Selon cette idée, « [o]n a comme une espèce de concordance : voilà ce qui se passe dans le réel, voilà comment la littérature le reflète, et voilà comment la philosophie le dit. » Or, c'est précisément cette idée qui gêne M. Foucault dès lors qu'il s'agit de rendre compte des discours comme techniques de transformation de soi.

Mais vous comprenez que c'est précisément là que se pose le problème. Car qu'est-ce que cela signifie de dire : « les philosophes le disent, et ils le disent parce que ça se passait dans la réalité » ? Vous pensez bien que l'on manque précisément le problème, problème qui est intéressant, ou en tout cas qui m'intéresse. Et il me semble que cette soi-disant continuité que je viens d'esquisser, loin de résoudre le problème, d'apporter la solution, loin de permettre de dire : « Eh bien voilà, si les philosophes disent ça, c'est parce que ça se passait dans le réel... », il me semble que c'est là au contraire qu'il faut s'arrêter, poser la question, et que cette idée que les philosophes n'ont dit que ce qui se passait ne peut pas être admise.

Les raisons que le professeur va fournir pour justifier son refus de voir dans le discours des philosophes une simple représentation du « réel tel qu'il est » va consister à séparer ontologiquement ce discours de ce type-là de « réel ». Il y a selon lui deux ordres de réalité séparés qui sont, d'un côté, la réalité politique ou des pratiques vécues dont l'historien peut rendre compte et, de l'autre, l'existence des discours qui, on s'en doute, d'une manière ou d'une autre, entrent en interaction avec cette première réalité, mais ne peuvent en aucun cas s'y réduire. Pour conduire son propos jusqu'à cette séparation ontologique entre la réalité vécue et la réalité du discours, M. Foucault part d'une question que nous nous sommes nous-même posée au cours de notre exposé. Cette question constitue l'une des grandes difficultés que soulève la logique discursive de type machiavélien : qu'en est-il de l'utilité d'un discours qui contient une forte dimension prescriptive, mais discours qui n'aurait pour fonction, pense-t-on, que de relater un état existant des choses. Car si elles existent déjà, quelle nécessité y aurait-il à les redoubler sous la forme d'un discours, d'un discours qui plus est se voudrait prescriptif ? Nous inspirant de la réflexion de P. Manent, nous nous étions posé ci-dessus, en face du discours de Machiavel qui prétend pouvoir tirer d'une réalité factuelle une vérité d'ordre politique, la question de savoir pour quelles raisons on s'efforcerait de devenir ce qu'on est déjà ? M. Foucault se pose selon nous exactement la même question, mais dans les termes suivants : « Pourquoi transformer en règles de conduite, pourquoi présenter comme conseil de bien-vivre quelque chose qui aurait effectivement été déjà acquis au niveau des comportements réels²⁶⁹ ? » Il faut, au contraire, supposer que si prescription il y a, c'est qu'il existe un décalage irréductible entre tout discours prescriptif et la réalité vécue. M. Foucault en conclut immédiatement que « *jamais* le réel auquel se réfère un discours, *quel qu'il soit*, ne peut constituer la raison d'être de ce discours lui-même. » La proposition a son poids et n'est pas dénuée de radicalité. Le professeur par la suite éprouvera le besoin de la ménager quelque peu pour la faire entrer dans un ordre du discours encore largement tributaire de la logique discursive de type

²⁶⁹ « [S]i effectivement cette nouvelle morale sexuelle et conjugale était une réalité, si effectivement c'était bien comme ça que les choses se passaient et si effectivement la nouvelle morale conjugale que les philosophes stoïciens et autres proclamaient, prescrivaient, indiquaient, transformaient en leçons perpétuellement répétées, était devenue une réalité, pourquoi était-il nécessaire de le dire, et de le dire sous la forme d'une prescription ? » *Ibid.*, p. 223.

machiavélien. Toutefois, la séparation ontologique entre la réalité vécue et celle des discours est pour l'heure décisivement posée.

L'existence d'un discours vrai, d'un discours véridique, d'un discours à fonction de véridiction, l'existence d'un tel discours *n'est jamais impliquée par la réalité des choses dont il parle*. Il n'y a pas d'appartenance ontologique fondamentale entre la réalité d'un discours, son existence, son existence même de discours qui prétend dire le vrai, et puis le réel dont il parle. Le jeu de vérité est toujours, *par rapport au domaine où il s'exerce*, un événement historique singulier, un événement, à la limite, improbable par rapport à ce dont il parle²⁷⁰.

Ce que M. Foucault ici opère, par rapport à ses propos tenus lors de son cours *Du gouvernement des vivants*, n'est pas qu'un simple déplacement. C'est un renversement. Lors de ce dernier cours, le discours et toute manifestation de vérité y étaient pour le sujet perçus comme inéluctablement ce par quoi transitait un certain pouvoir. Était donc posé, comme nous l'avons dit, un rapport de subordination entre la réalité d'un pouvoir effectif et le régime de vérité qui oblige le sujet dans une espèce de verticalité complice et aveugle, à la fois descendante et ascendante. Cette fois-ci l'existence du discours de vérité que tiendraient les philosophes, nous dit le professeur, « *n'est jamais impliquée par la réalité des choses dont il parle* ». Or, le pouvoir pour M. Foucault comme pour toute la réflexion politique issue de la logique discursive de type machiavélien a toujours été pour les sujets du côté de la réalité *effective*, celle qu'on peut voir, celle qu'on subit et celle dont, éventuellement, on peut parler pour rendre compte de sa grande mécanicité toujours impersonnelle. « L'individu, disait-il lors du cours *Il faut défendre la société* du 14 janvier 1976, est un effet du pouvoir et il est en même temps, dans la mesure même où il en est un effet, le relais : le pouvoir transite par l'individu qu'il a constitué. » En conséquence, ce qu'implique la proposition nouvelle du professeur, prise à la lettre, c'est que l'existence du discours qui sert à la constitution du sujet ne peut se déduire de la réalité dont il parle, cette réalité pouvant être celle-là même d'un pouvoir effectif au sein duquel vit ce sujet. De manière plus générale, si l'on pose une séparation ontologique fondamentale entre toute réalité effective et la réalité du discours, que par ailleurs ce dernier se réfère ou pas à cette réalité, la séparation n'en reste pas moins fondamentale, quelle que soit la nature de la réalité en question, qu'il en parle ou n'en parle pas. M. Foucault libère donc, en principe et décisivement, le discours de vérité offert à la constitution d'une certaine subjectivité, d'un côté, de la réalité du pouvoir, de l'autre, pour faire de ce premier discours un champ d'expérience autonome laissé à la discrétion des agents. En tous les cas, au stade où en est sa réflexion, l'indépendance du discours de vérité par rapport à toute réalité *effective* de pouvoir demeure décisivement ouverte et déclarée.

Faire l'histoire de la vérité, faire l'histoire des jeux de vérité, faire l'histoire des pratiques, des économies et des politiques de véridiction, faire cette histoire suppose qu'on ne puisse aucunement se contenter de dire : Si on a dit telle vérité, c'est que cette vérité était réelle. Il faut dire au contraire : le réel étant ce qu'il est, quelles ont été les conditions *improbables*, les conditions singulières qui ont fait que, par rapport à ce réel, un jeu de la vérité a pu apparaître, avec certes ses raisons et ses nécessités, mais *ses raisons et ses nécessités qui ne sont pas simplement le fait que les choses en questions existaient ?*

« [Q]uelles ont été les conditions improbables » de l'existence d'un discours de vérité qui aura en retour des effets sur la réalité subjective présente et à venir des agents politiques ? La logique discursive de type machiavélien est en train de s'ouvrir à la (re)découverte de l'espace d'autonomie laissé à chaque homme pour se constituer lui-même un discours de « vérité » utile pour lui-même, et ce relativement indépendamment de toute réalité déjà existante. Cela dit, à ce moment précis, M.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 222-223. Nous soulignons.

Foucault va encore plus loin. La position méthodologique que tient le professeur à la sortie de sa leçon du 11 mars est incontestablement radicale. D'une radicalité telle d'ailleurs qu'il ne parviendra pas à la tenir jusqu'au bout et selon toutes ses implications lorsqu'au cours de la leçon suivante, que nous allons bientôt analyser, il posera à nouveau le problème. Dans les propos que nous venons de retranscrire, non seulement il précise qu'il ne peut y avoir, « jamais », de relation d'implication entre le réel et le discours qui en parle, mais il précise en outre que ce discours peut néanmoins s'exercer sur un domaine particulier, c'est-à-dire justement le réel dont il parle. Ce discours produit donc des effets sur la réalité qui en est l'objet. Ce qui conduit M. Foucault à se poser la question de savoir « comment les jeux de vérité se branchent-ils sur les pratiques réelles²⁷¹ ». Le renversement est total. Il ne s'agit plus de dire, comme lors du cours du *Gouvernement des vivants*, que la réalité d'un certain pouvoir utilise ou configure un certain régime de vérité, en tous les cas, le subordonne pour lier et obliger le sujet, précisant au passage que les manifestations de vérité qui structurent ce régime sont de l'ordre de l'inessentiel et de la dépense. Il s'agit maintenant de dire qu'au niveau de la subjectivité et de sa constitution, il existe des discours indépendants du domaine de réalité auquel ils se réfèrent – les « pratiques réelles » –, mais dernier domaine sur lequel ces mêmes discours exerceraient un certain pouvoir d'action.

L'idée selon laquelle un certain discours de savoir aurait une incidence effective sur une certaine réalité politique, M. Foucault l'avait déjà développée dans ses analyses sur les procédures disciplinaires et son étude sur les prisons²⁷². Cela étant, ce rejaillissement effectif du discours sur la réalité politique s'inscrivait dans une vision du pouvoir encore une fois tout à fait dépersonnalisée. Souvenons-nous des propos tenus dans *La volonté de savoir* et que nous avons retranscrits ci-dessus : « pas de pouvoir qui s'exerce sans une série de visées et d'objectifs. Mais cela ne veut pas dire qu'il résulte du choix ou de la décision d'un sujet individuel ». Ce à quoi la réflexion de M. Foucault est en train dorénavant de toucher, ce n'est plus l'articulation entre l'idéalité d'un discours et une réalité politique, sans passer par la case de l'individu, c'est l'articulation entre la volonté des individus, leurs choix et décisions et le domaine où s'exerce leur pouvoir d'action, et ce, à la faveur des discours par lesquels il se transforment eux-mêmes dans les manières d'être qui leur sont les plus constitutives. La politique peut désormais n'être plus, pour le sujet, ce qui se subit et ce dont à tout prix il doit se défaire pour recouvrer sa pleine souveraineté, mais ce qui se crée au moment même où l'on acquiert son autonomie. En redonnant une autonomie à la constitution subjective et aux discours qui y participent eu égard à la réalité des pratiques effectives au sein desquelles cette constitution peut avoir lieu et ces discours peuvent exister, contrairement à ses positions tenues dans le cours du *Gouvernement des vivants*, le discours de M. Foucault reconquiert en droit une dimension plus nettement politique – au sens premier du terme. Un régime de pouvoir politique n'est pas seulement cet ensemble de contraintes dont il faut impérativement se défaire et/ou jouer pour n'en être pas la victime complaisante et docile. Cela (re)devient, *potentiellement*, un espace où *un possible commun* peut être inventé. La politique n'est plus seulement un mouvement descendant et contraignant – d'une mécanicité coercitive ou d'un réseau de pouvoir vers la subjectivité des sujets qui lui donne force et dynamisme –, mais un mouvement ascendant – de la constitution relativement autonome des sujets vers le domaine de leurs relations. Cependant, d'un point de vue théorique, se pose alors la question difficile de savoir quelle incidence les pratiques réelles, elles-

²⁷¹ *Ibid.*, p. 225.

²⁷² Cf. FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir...*, *op. cit.*, p. 228-264 et les analyses de CHEVALLIER Philippe, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, Ens Éditions, 2011, p. 41-55.

mêmes d'une certaine manière configurées par des discours de vérité indépendants de la réalité politique, peuvent avoir sur cette dernière réalité. À terme, cette question peut conduire à cette autre : tout pouvoir ne commence-t-il pas finalement à la constitution des subjectivités à la faveur de certains discours de vérité, mais discours cette fois-ci sur lesquels chaque subjectivité, à la racine de leur constitution, peut reconquérir une certaine autonomie et un espace de décision ? Ce ne serait donc plus la force d'une réalité extérieure contraignante qui serait la grande responsable de toute situation politique, mais celle de chaque constitution subjective qui accepte qu'elle le soit ainsi, et ce, quelle que soit la nature de cette réalité.

D'un autre côté, l'idée selon laquelle le discours puisse ne pas être considéré seulement comme le relais passif d'une réalité vécue n'est pas totalement neuve pour l'historien philosophe. Nous l'avons déjà rencontrée lorsque nous évoquions son travail sur les discours de savoir qui culminait dans l'*Archéologie du savoir*. À cette occasion, nous avons vu qu'en posant stratégiquement le discours au centre de son analyse et se résolvant à ne considérer rien au-delà – le monde des réalités transcendantes – et rien en-deçà – la réalité vécue et son histoire – « En un mot, disait-il, on veut, bel et bien, se passer des “choses”²⁷³ » –, cela lui donnait la possibilité de percevoir le discours comme le lieu même de l'exercice, non pas seulement effectif, mais efficient du pouvoir : « le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, *ce par quoi* on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer²⁷⁴ ». On pourrait ainsi faire l'hypothèse suivante : M. Foucault, à la dernière étape de son travail, est en train d'effectuer une espèce de synthèse entre tous les points saillants de ses travaux importants sur le savoir et sur le pouvoir à la lumière de cette nouvelle focale que sont les techniques de constitution du sujet politique. Cela étant, on peut constater que pour que cette synthèse soit possible en lieu et place de la constitution éthique des agents politiques, il est nécessaire de se départir des postulats essentiels de la logique de la domination. Le discours retrouve chez l'historien non plus sa simple capacité à relater une réalité advenue, mais son véritable pouvoir de transformation de la réalité, et cette fois-ci à la hauteur de chaque homme et de sa subjectivité.

Enfin, là où M. Foucault va le plus loin, là où pour l'heure il se fait le plus radical, c'est l'extension qu'il entend conférer à sa nouvelle méthode.

Mais je dirai que la même question, la même difficulté se pose et doit se poser à propos de n'importe quel discours, en particulier à propos des discours qui prétendent donner des ordres et faire exister ce qui n'existe pas encore, mais également à propos des discours qui prétendent dire la vérité, qui prétendent dire ce qui est²⁷⁵.

Sa position méthodologique a la prétention de s'étendre non seulement sur les discours de type prescriptif, mais aussi sur tout type de discours, ceux « qui prétendent dire ce qui est ». On suppose donc que le discours descriptif de l'historien qui de manière générale conduit à déterminer un certain état de l'être du politique s'y trouve inclus. Ces derniers discours doivent être eux aussi perçus désormais dans leur dimension éthico-politique prospective. Ils ne font pas que relater passivement une réalité existante. Au même titre qu'un discours prescriptif, ils sont tendus vers une efficience d'action non pas seulement rétrospective, mais prospective. Cette position est radicale. Soutenue sur tout le long de l'analyse, elle contraindrait le chercheur à se justifier de la valeur politique que détient son propre discours de savoir, alors même qu'il ne manifesterait que la seule

²⁷³ Cf. *supra*, p. 247.

²⁷⁴ Cf. *supra*, p. 246.

²⁷⁵ *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 223-224.

intention de décrire l'état d'une réalité passée, cette réalité fût-elle limitée aux discours relatifs aux techniques de transformation de soi. Mais bien plus, elle laisserait entendre que tout discours de savoir dispose en lui d'une dimension éthico-politique prospective dont il aurait à se justifier. Ce qui revient aussi à dire que tout discours, quel qu'il soit, se tend vers la transformation de la réalité humaine éthique et politique. Si théoriquement l'on admet ce principe, il faut impérativement revoir tous les critères d'objectivités au sein de la science politique et sociologique moderne. Car la position ici tenue par M. Foucault conduit à saper l'un des fondements idéologiques les plus essentiels à la logique de la domination et à la réflexion politique moderne par lesquels elles se sont entourées d'une aura de protection, telle une forteresse inexpugnable. Ce qui leur est ici enlevé, c'est l'évidence et tout le poids idéologique de la *famosa verità effettuale*. À partir de la proposition énoncée par le professeur, ce n'est plus parce qu'une réalité politique d'une certaine nature existe ou a existé par le passé, que les discours par lesquels nous en parlons, mais surtout par lesquels nous nous transformons et nous exerçons sur cette réalité un certain pouvoir d'action doivent impérativement être ontologiquement impliqués par cette réalité. Après s'être passé, au cours de son propos dans *La volonté de savoir*, du prince de Machiavel pour se proposer d'étudier le pouvoir moderne, M. Foucault décapite ici décisivement la logique de pensée que ce dernier a initiée. La position qu'il tient remet potentiellement en cause tout un système scientifique et médiatique qui mise précisément sur une étude systématique des réalités vécues passées, proches ou lointaines, pour configurer des régimes de vérités autour desquels la subjectivité des agents doit se nouer pour servir un certain ordre de pouvoir. Toutefois, on verra que M. Foucault ne pourra pas tenir cette position, toute aussi radicale et novatrice qu'on puisse la percevoir, jusqu'au bout. Il va l'abandonner ou plutôt en atténuer sa virulence subversive lors de la leçon suivante, sans doute parce qu'il doit resserrer sa méthode sur le champ d'observation qu'il a ouvert, qui demeure encore pour une large part l'étude *historique* de certains arts de vivre.

Venons-en maintenant à la manière par laquelle le professeur traitera à nouveau le problème durant la leçon du 18 mars. Il va en effet quelque peu resserrer la difficulté en la recadrant au sein de sa recherche dont le domaine demeure encore à ce stade une histoire de la sexualité. La visée de M. Foucault n'est pas pour l'heure de saper tout le système du savoir politique moderne, bien qu'il ait toujours manifesté l'intention de mettre sérieusement en respect les modes d'accès à la connaissance des sciences humaines²⁷⁶. Ce que plus modestement il cherche à faire, nous l'avons dit, c'est d'ouvrir la subjectivité à un certain espace d'autonomie propre qui ne se déduise pas uniquement d'une étude de la réalité telle qu'elle aurait été ou telle qu'elle serait, et ceci afin de proposer une étude historique des techniques d'existence qui, de manière générale et *a priori*, doivent s'ouvrir au possible et à l'indétermination irréductible des affaires humaines et qui, dans le cadre de son propos, comme on l'a dit, se limitent encore à la sexualité. Il lui faut donc stratégiquement ménager, si l'on peut dire, la chèvre et le chou. D'un côté, il doit ouvrir son discours de savoir suffisamment pour s'autoriser à proposer une étude de techniques de soi indépendantes d'une étude de la réalité effective en laquelle ces techniques pourtant ont existé. On pourrait parler d'une étude de la puissance prospective des discours qui ne se réduit pas à ses seules actualisations effectives constatées. De ce point de vue, M. Foucault pose un pied en dehors de la

²⁷⁶ Cf. ses propos denses et célèbres sur le redoublement empirico-transcendental caractéristique, selon lui, des sciences humaines dans les *Mots et les choses*, p. 351-354.

logique discursive de type machiavélien. Mais d'un autre côté, le professeur doit se donner encore la possibilité de constituer un *discours* de savoir fondé sur une étude de réalités discursives, discours qui relève encore de la méthode proprement historique, et ce, sans devoir nécessairement se justifier directement de la dimension proprement politique et prospective du discours *qu'il tient lui-même*. De cet autre point de vue, il reste campé au sein de la logique discursive machiavélienne en ce que le lieu discursif d'où émergera son propre discours de connaissance ne sera absolument pas envisagé et en conséquence évalué dans son potentiel politique prospectif. On supposera encore une fois que le discours de savoir constitué par M. Foucault ne fait que nous relater le plus objectivement possible la réalité de pratiques discursives passées. En tous les cas, il ne laissera aucun moyen apparent au sein de ses discours pour qu'on puisse mesurer la pertinence politique de la sélection de certaines techniques d'existence en vue de les étudier aux dépens d'autres techniques, alors que son discours, de manière générale, prétend pourtant très ostensiblement atteindre une force de vérité politique. Le discours de savoir ainsi configuré demeure protégé de l'aura de l'histoire et de sa « force de vérité », mais au prix d'un détournement de l'attention vis-à-vis d'une éventuelle réflexion sur l'intention politique que ce même discours néanmoins véhicule. Ainsi, le professeur effectuera un petit pas de retrait par rapport à toute la potentialité méthodologique des propositions qu'il tenait à la fin de sa leçon précédente, où il soutenait que la difficulté liée au décalage ontologique entre la réalité et les discours qui en parlent devait se poser « à propos de n'importe quel discours », et même à propos de ceux « qui prétendent dire la vérité, qui prétendent dire ce qui est ».

Au cours de sa leçon du 18 mars, M. Foucault va envisager trois méthodes possibles pour faire « [f]ace à l'existence d'une pratique antérieure au discours et d'un discours qui semble la redoubler », trois modes dont il tiendra à se démarquer afin de délimiter les bornes de sa nouvelle méthode de travail. Il s'agit 1) du redoublement représentatif ou de l'esquive logiciste et de son corolaire, 2) la dénégation idéologique, et enfin 3) de l'analyse en termes de rationalisation. Le redoublement représentatif consiste à dire que « les moralistes, les philosophes n'ont fait qu'enregistrer, transcrire sous forme de prescriptions un processus qui était réel. » C'est, comme nous l'avons montré dans notre premier chapitre, le postulat de base de la lecture de type descriptiviste qui cadre l'ensemble des interprétations qui ont été proposées autour des *Caractères* de la Bruyère. Il consiste à réduire à néant toute la propension prescriptive du discours étudié en le limitant à n'être que le simple reflet d'une réalité déjà existante – sociale, représentationnelle, psychique, émotive, méthodique, etc. Selon cette approche, « la littérature ne fait que refléter le[s] mœurs²⁷⁷. » Sur ce point, M. Foucault reprend les propos qu'il avait tenus lors de sa leçon précédente – « l'existence d'un discours n'est jamais impliquée par la réalité des choses dont il parle » – mais non sans les diluer quelque peu au sein de la question plus générale du rapport de vérité qu'il peut y avoir entre le discours et une réalité empirique vérifiable. Cette nouvelle manière de poser le problème n'est pas selon nous sans incidence méthodologique. C'est à la faveur de cette nouvelle formulation qu'on peut voir M. Foucault opérer un retrait et, partant, ôter à ses premières propositions une partie de leur radicalité initial²⁷⁸. En effet, poser le problème en l'insérant dans la question de la vérité des discours par

²⁷⁷ *Subjectivité et vérité, op. cit.*, p. 235-236.

²⁷⁸ Voici comment M. Foucault formule à nouveau la difficulté : « Le réel ne contient pas en lui-même la raison d'être du discours. Du moins, le réel dont il est question dans le discours ne peut pas à lui seul rendre compte de l'existence du discours qui parle de lui. Supposer cela, c'est faire jouer ce qu'on pourrait appeler l'esquive logiciste, une esquive logiciste qui consiste à faire jouer le critère de vérification comme une explication d'existence. Que telle proposition soit vraie, on peut l'établir en établissant que les choses sont telles que l'établit la proposition. Mais ce n'est pas parce que les choses sont telles que le discours à l'intérieur duquel se trouve la proposition va exister comme réel. » *Ibid.*, p. 237-239.

rapport à la réalité, même pour prendre distance avec l'hypothèse selon laquelle le discours est capable de refléter un état de réalité, c'est une manière, selon nous, de déplacer quelque peu l'idée d'une séparation ontologique inconditionnelle entre deux ordres de réalité, les pratiques réelles, d'un côté, les discours de vérité, de l'autre. Car il ne s'agissait pas initialement de se poser la question de l'adéquation entre une réalité et le discours qui en parle, mais de séparer ces deux ordres de réalité afin de rendre indépendante l'existence d'un jeu de vérité par rapport à la réalité existante, et ce en vue d'octroyer un certain espace d'autonomie à la constitution subjective des agents politiques. Il s'agissait après de s'interroger sur les conditions d'existences improbables de ces discours qui par la suite sont susceptibles de venir se brancher, par l'intermédiaire des subjectivités qui s'en verraient transformées, sur les pratiques réelles. A ce stade, il importait peu de savoir si les discours pouvaient oui ou non fidèlement relater une réalité. La question ne se posait même pas²⁷⁹. Maintenant, la manière par laquelle le problème est à nouveau posé, c'est-à-dire en l'insérant au sein de la question qui porte sur le rapport possible de vérité qu'il peut y avoir entre une réalité existante et le discours qui la relate, conduit M. Foucault à formuler différemment la séparation ontologique entre ces deux ordres de réalité. Si la séparation ontologique en question était d'abord par lui posée en vue de consacrer aux discours de vérité une certaine autonomie, il semblerait que le professeur tienne d'abord maintenant à redonner tout son pouvoir de vérité à la réalité qui fait face à ces discours avant d'envisager l'autonomie de ces premiers discours. C'est la raison pour laquelle, la question qu'il soulève d'abord, c'est non plus celle de savoir si le discours prescriptif se déduit ou non de la réalité, mais le strict inverse, la question de savoir si la pratique réelle peut être l'effet des discours prescriptifs. Question à laquelle il répond par la négative : « on ne peut pas considérer que les textes philosophiques aient été à l'origine, aient constitué la matrice des nouveaux comportements²⁸⁰. » On voit que cette manière de poser le problème procède d'un tout autre mouvement et conduit à l'énonciation d'une proposition qui ne dit absolument pas la même chose. On ne dit pas d'abord que le discours n'est en aucun cas impliqué par la réalité des choses dont il parle. On dit l'inverse : la réalité n'est pas impliquée par le discours qui en parle. Cette précision est importante, car elle nous permet, comme nous l'avons dit, de mesurer comment M. Foucault tente de concilier un certain ordre de discours qui est largement tributaire d'une logique discursive contraignante et qui en soi refuse qu'on envisage les discours dans leur dimension politique prospective, d'un côté, et une recherche qui compte pourtant bien ouvrir à l'étude des techniques de soi justement dans leur propension prospective, de l'autre. Si l'on pouvait penser que M. Foucault tenait lors de sa leçon précédente à isoler la réalité du discours de vérité et à le rendre indépendant de la réalité effective à laquelle, d'une certaine manière, ce discours se rapporte, il semblerait maintenant que le souci premier de l'historien soit tout d'abord de préserver un espace de réalité effective inviolable autour duquel, éventuellement, peuvent graviter de manière accidentelle quelques discours de vérité sans finalement avoir une « réelle » incidence sur cette réalité, bien qu'ils pourront produire leurs effets sur un certain espace de réalité subjective. Alors que le professeur faisait d'abord valoir l'idée d'une séparation ontologique entre discours et réalité au profit surtout de l'indépendance des discours, il fait valoir maintenant cette même séparation

²⁷⁹ Le mouvement était donc le suivant : 1) on rend autonome le discours par rapport à la réalité des pratiques (il ne s'en déduit pas), discours autorisant une constitution subjective relativement autonome par rapport à cette même réalité (si les discours destinés à la constitution subjective sont indépendants, en conséquence, une partie du moins de ces subjectivités doit l'être) ; 2) on s'interroge sur les « conditions improbables » de possibilité de ces discours, sur les opérations que cela implique, celles susceptibles de modifier la subjectivité de l'agent, conditions et opérations qui dans une certaine mesure se trouvent indépendantes des pratiques réelles extérieures à la subjectivité déjà existantes ou ayant existé ; 3) on s'interroge enfin sur les connexions entre ces discours de vérité et la réalité des pratiques.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 235.

d'abord au profit de l'indépendance de la réalité. Or, la première position tenue par le professeur engageait, comme nous l'avons vu, la question de savoir quelle pouvait être l'incidence de ces constitutions subjectives, ayant reconquis une part d'autonomie et de puissance prospective, sur le domaine de la *politeia*. Selon toute évidence, le petit recadrage qu'effectue ici M. Foucault par rapport à son premier questionnement méthodologique laisse supposer qu'il compte ici limiter cette dimension prospective à la seule subjectivité et à sa constitution. Il n'entend visiblement pas étudier la problématique de l'autonomie qu'il concède à ces dernières dans le lien qu'elles peuvent nouer avec une réalité politique plus étendue. La question du lien entre l'autonomisation de constitution de la subjectivité des agents politiques, d'une part, et la constitution de la *politeia* où vivent ces agents et qui *a priori* devrait, en partie du moins, procéder de leur constitution, de l'autre, est donc laissée de côté. C'est la raison pour laquelle, selon nous, il s'agit pour lui de redonner à la réalité politique pré-discursive toute son autonomie. Il s'agit d'abord de préciser que les discours de vérité n'ont pas d'incidence réelle et effective sur ce niveau-là de la réalité humaine.

Une chose à la fois dira-t-on, et avec raison. Avoir recouvré pour le sujet un champ autonome de constitution n'est déjà pas si mal. Toutefois, cela conduit le professeur à adopter une nouvelle fois une méthode et une position politique pour le moins ambiguës. Ainsi, au lieu de poser directement le problème du rapport effectif entre le discours de vérité et la réalité en termes d'implications réciproques, l'historien va se détourner quelque peu de la difficulté en posant la question comme ceci : « pourquoi donc y a-t-il, *en plus du réel*, du vrai ? » On le voit, la question posée en ces termes permet de ne pas toucher à l'idée qu'il existe une réalité politique pure, en soi, effective et accessible en dehors de toute formation discursive. Bref, de retourner dans les bras de la logique discursive de type machiavélien qui postule l'existence d'une réalité véritable infra-discursive directement accessible à la perception sensible sur laquelle les discours ne viennent que se superposer. Mais cette nouvelle formulation du problème permet surtout d'atténuer la position radicale selon laquelle tout discours, même celui qui entend nous parler de ce qui est, par l'observation de ce qui aurait existé, ce à quoi se borne le travail de l'historien, dispose en lui d'une forte charge d'intention politique prospective. Ne pas toucher à l'idée aussi, en conséquence, que tout discours de savoir, de quelque nature qu'il soit, n'a pas de lui-même à se justifier d'aucune espèce d'intention politique. En d'autres termes, le discours de savoir constitué par l'historien peut continuer à prétendre de plein droit à l'« objectivité », à l'« impartialité » et à la « neutralité ». Pour se donner les moyens de sa « rétractation », M. Foucault va recourir à ce qu'il avait déjà proposé dans son cours *Du gouvernement des vivants* concernant le rapport entre les jeux de vérité et la réalité. Les jeux de vérité dont il entend rendre compte retournent à leur statut de « supplément », d'« excédent » ou de « dépense » improductive par rapport à la considération rationnelle et utilitariste du discours de la science.

Ce jeu de véridiction sur lequel j'essaie de m'interroger comme je peux, je crois qu'il faut, à son sujet, rappeler au moins deux ou trois choses. Premièrement, ce jeu de véridiction est donc un supplément par rapport au réel. Lever le postulat logiciste qui consisterait à vouloir déduire du réel le jeu du vrai et du faux. Deuxièmement, ce jeu du vrai et du faux est non seulement un supplément, mais je dirais qu'il est inutile, inutile en ceci qu'on ne peut pas déduire ce jeu du vrai et du faux d'une simple économie qui le rendrait efficace par rapport à ce domaine sur lequel il joue²⁸¹.

Le professeur, après avoir préservé l'idée de l'existence d'une réalité effective autonome de toute formation discursive peut à nouveau reformuler la proposition qu'il avait faite lors de sa leçon

²⁸¹ *Ibid.*, p. 240.

précédente : le jeu du vrai et du faux ne peut pas se déduire du réel. Mais cette fois-ci ce dernier réel se trouve protégé de toute atteinte efficiente de la part des discours de vérité et des subjectivités qui se seraient constituées sur la base de ces discours. Le réel demeure un domaine d'effectivité autonome sur lequel le professeur pourra encore à l'occasion s'appuyer pour renforcer la vérité d'une hypothèse sans devoir remettre en cause la dimension politique prospective du discours qui prétend pouvoir objectivement reconstituer cette réalité passée. Ensuite, M. Foucault accentue l'inviolabilité de la réalité effective en posant les discours de vérité comme un supplément, un excédent parfaitement inutile par rapport au domaine où il joue. Le professeur va bien sûr conserver l'idée que les discours de vérité produisent, par « connexion », certains effets. Mais il s'agit de délimiter la portée de ces effets. Ces effets sont pour lui parfaitement inefficaces par rapport à la réalité et à ce qui pourrait être justement sa gestion. On voit bien comment en se réfugiant à nouveau au sein du discours de Bataille, il réintègre dans sa démarche toute l'ambiguïté par rapport à la notion d'utilité dont ce dernier était empreint. Si on enlève aux actions des hommes la possibilité d'adopter un comportement utile, sous prétexte qu'ils ne peuvent en adopter aucun qui le soit absolument, nous nous étions déjà demandé pourquoi il était encore nécessaire de convoquer la notion même d'« utilité » pour en rendre compte. Le discours de Bataille, à son issue, appelait d'ailleurs à ce qu'on cessât de croire qu'au sein de notre rapport avec la réalité matérielle, on puisse encore accéder à quelque perspective utile et efficace au sens classique du terme. Il préconisait qu'on ait le courage et la lucidité théoriques de faire le saut au sein de la violence et la destruction constitutive du régime d'existence spécifique à la réalité matérielle. Ce qui posait son discours, comme on l'a dit, dans une étrange ambiguïté. Pour le dire simplement, pourquoi l'auteur prend-il la peine de construire un discours de facture incontestablement rationnelle et argumentée à l'attention d'un public au lieu de s'appliquer à soi-même la logique d'existence vers laquelle tend ce qu'il a écrit ? À quelle utilité publique peut bien prétendre un discours qui entend destituer le principe même d'utilité ? Or, M. Foucault ici va encore plus loin. Au moment même où il reconnaît un espace d'autonomie au sein duquel le sujet peut, d'une certaine manière, librement procéder à sa propre constitution, et ce, en vue de la réalisation de sa propre vie, c'est à ce moment qu'il lui ôte cet élément tout de même essentiel d'« utilité ». Si l'on pose une certaine liberté de constitution au sujet, ne faut-il pas lui supposer la nécessité de faire des choix ? Et vers quel critère, au niveau subjectif, ces choix personnels se tendront-ils sinon précisément vers celui de l'utilité, serait-elle limitée à ce seul critère subjectif ? Peut-on songer un seul instant que l'homme ne soit pas tendu vers la réalisation de son propre bonheur ? Qu'il s'y prenne mal, dans la plupart des cas, est un autre problème, problème dont la philosophie antique a d'ailleurs largement traité. Mais n'est-ce pas aller un peu rapidement que d'ôter le principe d'utilité aux discours qui ont pour fonction de constituer la subjectivité des agents, *a fortiori* au sein d'une étude des discours de la philosophie antique qui pourtant ne cessent de s'en réclamer ? L'embarras s'agrandit lorsqu'on se rappelle que le professeur percevait en la réflexion qu'il soumettait à l'attention du public comme « une question d'intérêt général ». De ce point de vue, c'est-à-dire du point de vue de la valeur politique que M. Foucault souhaite conférer à son propre discours de savoir, on peut légitimement se poser la question de savoir à quel type d'intérêt peut servir l'étude des discours relevés des profondeurs de l'histoire antique dès lors qu'on les pose comme ne pouvant être utiles à personne ? Toutefois, on remarquera qu'au moment où il convoque le principe d'utilité, il ne se situe plus sur le plan de la subjectivité des agents. Ce qui lui permet sans doute d'éviter toutes ces questions lourdes et difficiles. Force est de constater qu'en cela la perspective est redevenue pour le coup typiquement machiavélique, cela prouvant une fois de plus son irréductible incompatibilité avec une étude de

la constitution éthique des agents politiques dans sa dimension prospective. L'efficacité et l'utilité dont nous parlent M. Foucault ne se mesurent pas ici à la hauteur d'une subjectivité, mais à celle d'une gestion politique et économique de tous les domaines de la réalité sensible. Et le postulat selon lequel en dehors de cette gestion-là des affaires humaines, il n'y a pas d'utilité qui vaille, bien que paradoxalement on admette en plus que même sur le plan de cette gestion le désir d'utilité est de toute façon voué à l'échec, est une nouvelle fois, à la suite de Machiavel, affirmé. Et pour en rendre compte, c'est à l'histoire que le professeur se réfère, c'est-à-dire à ce qui a déjà existé, et donc à ce qui est censé valoir pour ce qui est et ce qui, de toute nécessité, sera. M. Foucault retourne donc sur ce point sans hésiter dans les bras de la logique de la domination en suivant les sillages de l'un de ses mentors les plus décisifs. La suite de ses propos est à cet égard un pur calque de ceux tenus par Bataille dans *La part maudite*.

Quand on considère le formidable déploiement du jeu du vrai et du faux et le si peu de vérité effective, efficace et utile que l'humanité a pu tirer de ce jeu du vrai et du faux, quand on compare ce qu'il a fallu de coût, de coût économique, de coût politique, de coût social, de coût humain, ce qu'il a fallu de sacrifices et de guerres jusqu'au sens strict du terme, pour ces jeux de véridiction, du vrai et du faux, et quand on voit ce qu'a pu être le bénéfice économique ou politique de la vérité trouvée par ce jeu du vrai et du faux, la différence est telle qu'on peut dire qu'à l'échelle de l'histoire humaine le jeu de la vérité a coûté beaucoup plus qu'il n'a rapporté²⁸².

M. Foucault en conclut qu'il faut « lever le postulat logiciste » qui s'identifie au « postulat utilitaire et économique ». Les discours de vérité sont encore une fois, à la suite des propos qu'il tenait dans *Du gouvernement des vivants*, destitués de toute valeur d'utilité. Toutefois, on peut s'étonner du point de vue à partir duquel le professeur enlève à ces discours un principe d'utilité. C'est comme si il avait oublié que son cadre nouveau de recherche était les arts de vivre, c'est-à-dire ces arts qu'il s'est appliqué lui-même à délimiter au sein d'un espace subjectif individuel. Dans ce cadre, le mouvement ne part pas d'abord de la *politeia* pour ensuite descendre sur la constitution des individus, mais c'est précisément l'inverse : de la constitution des individus vers éventuellement celle de la *politeia*, ou du moins vers celle des rapports possibles entre ces deux ordres de réalité. C'est du moins ce que la réflexion méthodologique qu'il proposait à la sortie de sa leçon du 11 mars laissait entendre. Et si l'on reste fidèle à ce dernier point de vue, on peut se demander en quoi ce bilan catastrophiste de l'histoire de l'humanité concerne les discours censés présider à la constitution subjective des agents politiques ? En quoi l'espace d'autonomie qu'on est d'accord de conférer à cette constitution serait-il tributaire ou redevable de cette histoire excédentaire, inutile, coûteuse, violente et destructrice de l'humanité ? Encore une fois, on voit comment ici M. Foucault met tout en place, non plus pour configurer d'abord et renforcer un espace de constitution subjective autonome laissé à la discrétion des agents politiques, engageant ainsi à problématiser l'incidence de cette constitution sur celle de la *politeia*. Bien au contraire, il s'agit tout d'abord de préserver l'idée d'une réalité politique irréductiblement autonome de toute possibilité d'intervention volontaire humaine et discursive, et, de cette manière, une réalité offerte à l'étude « objective » et « neutre » d'intention politique de l'historien, sur laquelle par ailleurs il pourra à l'occasion s'appuyer pour confirmer l'une ou l'autre hypothèse : « la réalité de l'histoire montre²⁸³ ... » pourra-t-il dire plus loin. Notons enfin la réduction encore du principe de réalité à la seule gestion de la dimension sensible de l'existence. Ce avec quoi les techniques de soi seront pensées demeurent encore attaché à une perspective matérialiste qui dénierait un droit d'existence, d'efficacité et d'effectivité aux opérations spirituelles rationnelles que le sujet peut acquérir,

²⁸² *Ibid.*, p. 240-241.

²⁸³ *Ibid.*, p. 242.

développer et entretenir pour se conduire dans l'existence. Avec cela, c'est toute la dimension des notions de disposition, de capacité ou de faculté au sens aristotélicien des termes qui devient éminemment problématique. M. Foucault par la suite, d'un point de vue terminologique, s'arrêtera au niveau des techniques et de leurs différents effets sur la « spiritualité » des agents. Cela dit, son propos n'ira pas jusqu'à envisager un espace de réalité autonome par rapport à la matière sensible et au corps, espace sur lequel les agents peuvent éventuellement miser pour se conduire dans l'existence. Or, c'est aussi au regard de la constitution, le développement et la préservation de cet espace que la notion d'utilité peut être envisagée et utilisée. À la lumière de cet espace, l'utilité d'une action s'évalue en fonction de ce qu'elle met en place pour favoriser son développement et sa préservation, bien loin de savoir si l'ensemble de ses biens sensibles ont été préservés, accrus ou optimisés.

D'une manière générale, on peut voir que M. Foucault tente de configurer l'espace où son propre discours pourra valoir comme discours de « vérité » sans devoir se justifier sur la pertinence politique de celui-ci. C'est la raison pour laquelle nous pensons qu'il se rétracte par rapport à la radicalité de ses propositions tenues lors de la leçon du 11 mars. Il doit stratégiquement sortir son propre discours de l'affirmation selon laquelle l'existence de tout discours, même celle des discours qui « prétendent dire la vérité, qui prétendent dire ce qui est », n'est jamais impliquée par la réalité dont il parle. Cette affirmation indiquait qu'il demeure en tout type de discours un irréductible jeu de vérité qui n'a rien à voir avec le regard rétrospectif, objectif, neutre et impartial de l'historien. Ce jeu de vérité, à l'instar de toute technique d'existence, contient en lui une large dimension prospective éthique et politique. Or, c'est précisément ce qu'a réussi à faire la réflexion politique moderne, dans le sillage de la logique discursive de type machiavélien, c'est de détourner l'attention des lecteurs / auditeurs de sa propre dimension prospective politique en faisant valoir un regard direct, lucide et objectif sur une réalité humaine passée dont nous serions inéluctablement et nécessairement tributaires. C'est parce que les hommes se sont comportés de telle manière que nous sommes censés, nous, de par notre nature la plus profonde, nous comporter aussi de cette manière. C'est parce que les actes de plupart des hommes ne témoignent pas de bonté (au sens matériel du terme), qu'il faut considérer l'homme en général comme profondément et incurablement méchant et qu'il faut par ailleurs se débarrasser de l'idée d'une véritable bonté pour n'en garder que la parure. C'est parce que la plupart des hommes se sont battus à travers l'histoire pour ravir à l'autre un lopin de terre, des femmes, un butin et/ou une puissance politique et armée, qu'il faut poser à la base de toute réflexion politique la lutte de tous contre tous, qu'il faut l'inscrire en la nature même de l'homme, en ses désirs les plus fondamentaux et inexpugnables, et ne plus songer un seul instant qu'on pourra réduire cette propension à la lutte et obliger les désirs qui la suscitent autrement que par une contrainte physique, corporelle et matérielle. Dans la foulée, c'est parce la plupart des actes humains recensés ne peuvent prétendre à la réalisation d'une quelconque utilité pleine et parfaitement accomplie (ici encore, utilité limitée à la seule gestion des biens économiques et sensibles), qu'on pense pouvoir se débarrasser de la notion même d'utilité, de bien et de bonheur. Mais dans tous ces cas, il faut impérativement taire l'idée que le discours qui véhicule toutes ces propositions a une force de vérité prospective, à savoir *qu'il contribue* d'une manière ou d'une autre à ce que l'homme s'efforce à devenir méchant (puisque, dit-on, tous les autres le sont de toute nécessité), s'engage dans la lutte contre les autres hommes (sinon il risque de s'écrouler au milieu de ceux qui se battent), ne pense qu'à montrer sa propre puissance aux yeux des autres (sinon il sera considéré comme le dernier des hommes), et pourquoi pas, poussons le raisonnement

jusqu'au bout, accepte l'idée qu'il ne pourra prétendre à la réalisation d'aucun bien, ni pour lui, ni pour les autres, s'il ne devient prêt lui-même à suivre le régime de destruction, de violence et de déperdition spécifique à la matière sensible. Le sol où nous vivons n'est qu'un champ de ruines et de destructions. Telle est la vraie nature de la réalité. Il ne faut donc plus la subir, mais y participer, l'opérer – devenir ce qu'elle est.

D'un autre côté, ne pas devoir rendre des comptes de la dimension prospective politique du discours public que l'on tient soi-même en s'appuyant sur la conviction que de toute étude sur le comportement des hommes du passé, fût-elle celle des techniques de soi, résultera spontanément une « force de vérité » – il suffit d'abord de présenter objectivement les faits – dont il n'est pas nécessaire d'interroger ni l'origine ni la destination, ni la valeur ni son « utilité », tout cela demeure tout de même assez confortable. A tout moment l'on pourra dire : « la réalité de l'histoire le montre », pour venir éventuellement soutenir ou compléter une hypothèse de lecture, mais sans prendre la peine de se justifier sur la vérité prospective politique que véhicule l'acte même de monstration de cette réalité-là de l'histoire – qui invariablement tourne autour de la lutte –, et pas une autre. A l'inverse, envisager que le discours de l'historien, surtout lorsqu'il entend rendre compte du comportement politique des hommes du passé, doive se justifier de l'irréductible intention politique qu'il met en œuvre et qu'il promeut, c'est le destituer de son « objectivité » scientifique. C'est le faire sortir du discours de savoir tel que la science moderne l'a idéalisé depuis quelques siècles déjà et qui prétend justement à l'« objectivité », c'est-à-dire à la production d'une parole totalement pure d'intention politique. Un simple regard sur la mécanicité des faits suffit à se prévaloir de l'objectivité scientifique, oubliant ou feignant d'oublier que c'est dans la croyance que des faits résultera une vérité que se terre la plus radicale des décisions politiques. Cela étant, est-ce le seul discours de l'historien qui serait visé si on lui demandait de se justifier sur l'intention politique que véhicule le contenu de ce qu'il dit ? Y aurait-il un seul discours de savoir qui ne serait pas de plain-pied et directement discours politique, c'est-à-dire qui ne se tendrait pas vers la réalisation d'un objectif économico-politique commun ? Dans cette perspective plus large, ce serait à toute la science et, comme le suggérait initialement M. Foucault, c'est à tout type de discours, de quelque nature qu'il soit, scientifique, philosophique, littéraire ou médiatique, en tous les cas public, qu'il faudrait demander des comptes sur les répercussions éthiques et politiques de ce qui est produit et valorisé comme « discours de vérité ». Non pas seulement sur la justesse de leur analyse par rapport à une réalité passée, proche ou plus ou moins lointaine, ou la réalité qu'ils imaginent ou inventent. Non pas seulement non plus sur la réalité politique et sur celle des intentions individuelles dont on suppose que ces discours procèdent – la lutte d'intérêts. Mais surtout sur la réalité que de concert ils contribuent à faire advenir par l'irréductible puissance psychagogique et prospective de la parole humaine.

Cette tâche, pour M. Foucault, à ce moment précis de son discours, on s'en doute, est véritablement trop lourde. Rien n'empêche de croire que si le temps ne lui avait pas fait défaut, avec le courage et la ténacité qui le caractérisent, il en serait venu à prendre la mesure de toutes les conséquences de son nouveau discours. C'est une question d'interprétation. Toujours est-il que pour l'heure, il lui faut sortir son propre discours de la radicalité de sa proposition initiale, sinon, en toute logique, il devra se justifier directement de l'utilité même du discours de savoir qu'il tient. Cela est par trop radical. Il devrait par-là sortir de l'institution du savoir qui cadre toute réflexion sur la chose politique et qui se fonde encore sur le principe d'« objectivité » énoncé par Machiavel.

Le professeur se voit donc contraint, de par le régime de vérité dans lequel s'inscrit son propre discours, de faire marche arrière et de garder un pied à l'intérieur de la logique discursive d'origine machiavélienne. C'est seulement à partir de ce moment, après avoir protégé l'idée qu'il existe un niveau de réalité politique pur de toute intervention discursive efficiente et laissé ainsi à l'objectivité du regard scientifique, d'un côté, mais en préservant l'idée d'un espace de constitution subjective autonome dont le domaine d'implication ne concerne finalement pour lui à ce moment-là de sa recherche que la seule sexualité, que M. Foucault pourra envisager les éventuels effets de ces jeux de vérité en termes de connexion au sein de ce dernier domaine.

Ensuite, le professeur passera à la deuxième méthode dont il souhaitera aussi se démarquer : la dénégation idéologique. Cette méthode consiste à considérer le discours des moralistes comme une répétition de ce qui se passe dans la réalité, mais de manière quelque peu idéalisée afin d'en esquiver le vif et le tranchant. On a rencontré encore une fois cette manière de considérer le discours du philosophe en général dans les études consacrées à la Bruyère, lorsqu'il s'agissait d'y poser certaines de ses réflexions qui contenaient justement une forte charge prescriptive comme le rappel nostalgique d'une idéalité comportementale perdue. Cette manière n'est en fait que le revers de la première méthode qui consiste à considérer les discours comme un redoublement représentatif du réel. Il s'agit toujours de considérer le discours du moraliste comme devant relater ce qui existe déjà, mais en le considérant comme partial, idéalisé et infidèle, l'opération consistant à le dévitaliser ainsi de sa charge prescriptive et d'en conjurer éventuellement sa dimension politique prospective. Ce à quoi conduit ce point de vue sur les discours est l'étude non pas du « réel dont parle le discours mais [de] la cause que l'analyse idéologique attribue, rétrospectivement et hypothétiquement sur le réel²⁸⁴. » L'inconvénient de ce type d'analyse, c'est de limiter, comme dans le cas de la perception des discours comme devant être le reflet d'un certain état de la réalité existante, la vérité à la reconstitution de cette dernière réalité et à ne pas percevoir cet autre jeu de vérité qui en est indépendant et que sont les techniques de soi.

Enfin, M. Foucault relève une troisième manière habituelle de considérer les discours afin de s'en démarquer et délimiter sa nouvelle méthode de travail. Cela va être pour lui l'occasion de resituer à nouveau son discours de savoir, mais cette fois-ci décisivement, au sein de la logique discursive de type machiavélien. Cette troisième manière, il l'appelle « l'analyse en termes de rationalisation ». Cette dernière analyse confère au discours un pouvoir de transformation, non pas sur la subjectivité des individus, là où ils pourraient faire l'expérience d'eux-mêmes, mais sur le « réel ». Si l'on suit cette analyse, « [l]e discours opère effectivement sur le réel, et opère sur le réel en le transformant. En le transformant comment ? En le transformant par l'opération même du logos, c'est-à-dire l'opération de la rationalisation. » C'est considérer que le discours philosophique devrait son existence à la volonté de transformer les pratiques réelles d'existence « en une sorte de règle universelle de conduite » ou une logique de conduite cohérente ayant le pouvoir de transformer le réel des pratiques. Cette analyse, le professeur la rejette. Or, c'est dans les arguments utilisés par lui pour entériner ce rejet que se manifeste le plus clairement son attachement à la logique discursive de type machiavélien. Ceux-ci tournent autour de cette question : « pourquoi il serait rationnel de rationaliser le réel et la pratique » ?

C'est là la question générale qu'il faut bien se poser quand on parle des fonctions rationalisatrices du discours (du discours de vérité, du savoir, etc.) par rapport aux pratiques réelles. Croyez-vous réellement qu'une pratique, à

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 244.

partir du moment où elle est rationalisée, est en quelque sorte plus raisonnable que lorsqu'elle ne l'est pas ? *N'est-ce pas là la plus absurde des entreprises que vouloir rationaliser le réel ?* Les lois, les prescriptions, les avis, les conseils d'existence concernant le mariage, les rapports affectifs, la fidélité sexuelle..., on sait bien que rien de tout cela n'est jamais suivi d'effet, et que *si les choses se sont bien passées*, ce n'est pas parce que ces ordres et ces conseils ont été donnés. L'indice de l'efficacité des procédures de rationalisation est très faible. On sait très bien que, de toute façon, qu'il s'agisse de mariage ou d'autre chose, le réel ne fonctionne pas au rationnel. Le réel, du moins si l'on entend par là les pratiques humaines, est toujours dans l'inadéquation, toujours dans le mauvais ajustement ; c'est toujours dans l'interstice entre lois et principes d'une part, comportement réels, conduites effectives de l'autre, c'est toujours dans ce jeu entre ce qui est la règle et ce qui ne lui est pas conforme que les choses se passent et que les choses tiennent²⁸⁵.

Il faut se poser la question de savoir pourquoi M. Foucault écarte de sa méthode l'idée selon laquelle l'on doit tenir compte des « fonctions rationalisatrices du discours » alors qu'il concède que « c'est toujours dans ce jeu entre ce qui est la règle [à prétention rationnelle] et ce qui ne lui est pas conforme que les choses se passent ». Car si c'est le cas, pourquoi vouloir écarter la règle rationnelle de l'analyse ? La réponse que nous livre ce passage paraît néanmoins assez explicite. C'est parce que M. Foucault place tout l'indice de la réalité, la vraie, l'unique et le ressort ultime de l'existence humaine précisément et exclusivement au sein des « choses qui se passent », à savoir l'ensemble de ces « pratiques humaines » qui s'offrent, d'une manière ou d'une autre, à la perception sensible, toutes modalités confondues, et surtout au regard de l'observateur : *la vérité effective*. C'est la raison pour laquelle il s'autorise à évacuer toute volonté, mais aussi toute espèce de forme de rationalisation des pratiques humaines de son étude. Il suit encore en cela rigoureusement le geste inauguré par Machiavel. Il n'hésite d'ailleurs pas ainsi à s'inscrire totalement en faux contre la logique discursive de type traditionnel antique, celle précisément dont il s'apprête à rendre compte. P. Hadot, on le sait, *a posteriori*, se fera fort de le lui indiquer. Toutefois, dans la foulée du discours de Bataille, on perçoit toute l'intensité de l'attaque contre la prétention à vouloir rationaliser le réel, sans voir que ce type de prétention appartient à la logique discursive de type machiavélien et n'intègre absolument pas toutes les formes de rationalisation de la subjectivité. C'est bien en effet cette dernière logique de discours qui a entériné l'idée que l'homme ne pourra se réaliser qu'au sein de la seule gestion des biens sensibles (matériels, économiques et symboliques), à l'exclusion de toute perspective spirituelle. Bataille et à sa suite Foucault, certes, récusent cette idée. « N'est-ce pas là la plus absurde des entreprises que vouloir rationaliser le réel ? » nous dit ce dernier. En cela donc, ils s'écartent tous deux de la logique machiavélienne. L'on pourrait même les voir se rapprocher du discours philosophique antique, puisque celui-ci, dans sa filiation platonico-chrétienne, considérerait que la matière sensible et son régime d'existence contenait un haut taux d'irrationalité irréductible qu'il était vain de vouloir maîtriser totalement. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ce dernier discours préconisait justement de se fier à des ressources subjectives intelligibles rationnelles et à toutes les dispositions éthiques que ces ressources impliquent pour se conduire dans l'existence, en d'autres termes, de s'y convertir incessamment, plutôt que de se tourner vers la matière sensible et vers l'ensemble des procédures par lesquelles on stimule un contact avec le sensible pour espérer y réaliser son bonheur. Or, la conclusion à laquelle conduit le constat de l'impossibilité de rationaliser le réel sensible, dans l'orbe du discours de Bataille est inverse et conduit par ailleurs en l'adoption d'une attitude réflexive et éthique infiniment paradoxales.

Après avoir constaté le régime de destruction auquel se livre irrémédiablement la matière sensible, régime qui met en déroute toute velléité de rationalisation, on n'en conclut pas moins que

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 246-247. Nous soulignons.

la seule réalité qu'il faille considérer et vers laquelle il faille tendre son attention et ses efforts, c'est la réalité qui s'offre à la perception sensible, toutes modalités confondues, et à tout ce qui préside d'abord à cette perception. C'est la raison pour laquelle, comme nous l'avons montré lors de notre analyse du discours de Bataille, cette position qui s'écarte quelque peu de la volonté propre à la logique discursive machiavélienne en ce que celle-ci se fonde sur l'idée d'une rationalisation du réel sensible pleine et entière, n'en radicalise pas moins ses autres postulats qui lui sont essentiels dont le plus important est celui qui pose le réel offert à la perception sensible comme la réalité humaine la plus fondamentale, celui qui se pose comme le critère transcendant ultime de toute considération éthique et politique : là où finalement « les choses se passent », « les pratiques humaines » dans tout ce qu'elles ont de plus extérieur. C'est par ailleurs à la seule considération de l'inefficacité, inefficacité exclusivement jugée à la hauteur de cette réalité-là d'existence, de la volonté et des procédures de rationalisation que ces dernières procédures seront écartées de l'analyse. « L'indice de l'efficacité des procédures de rationalisation est très faible », mais uniquement par rapport à la gestion des affaires sensibles de l'existence. Par conséquent, on en conclut que ces procédures de rationalisation devront sortir du cadre de la recherche. Mais c'est à condition que l'on jette tout ce qui pourrait de près ou de loin s'apparenter à des procédures de rationalisation, même celles qui n'ont pas pour fonction de rationaliser directement le réel sensible. C'est à condition aussi qu'on déréalise complètement ce type de procédures, c'est-à-dire de considérer qu'en tant que telles, elles ne sont pas des pratiques réelles d'existence qui ont leur part d'« utilité » et d'« efficacité ». Ce qui équivaut encore une fois à dire que la réalité subjective qui se constitue à la faveur de ces procédures rationnelles ou de ces procédures de production du vrai dans la conscience des hommes ne représente pas une dimension de la réalité humaine qui vaille la peine d'être considérée et étudiée. Le discours de M. Foucault reste à cette occasion éminemment machiavélien en ce qu'il prolonge l'exclusion de la composante tout de même la plus importante du discours philosophique de l'Antiquité. Ce dernier discours se donnait justement pour fonction, en tant que discours, de développer toutes les dispositions intellectives des agents politiques pour les rendre capables de se conduire dans l'existence selon la raison.

II. 7. AU-DELÀ DES IMPASSES DE LA DOMINATION

Cela étant, pour bien mesurer l'avancée que le discours de M. Foucault opère et qui ouvre à un indéniable dépassement de la logique discursive de type machiavélien et de ses impasses, il est nécessaire de resituer ses hésitations et son recadrage méthodologiques au sein des objectifs de recherche qu'il s'est fixés. Initialement, sa recherche, en prenant appui sur une histoire de la sexualité et plus spécifiquement sur les discours auxquels, *a priori*, les individus doivent se nouer pour se constituer une identité subjective et comportementale particulière, entendait éclairer en même temps tout ce que ce nœud devait à la mécanique d'un certain pouvoir dont il fallait, selon la ligne éthique défendue par M. Foucault, se libérer. Au fil de la réflexion, on a vu que pour ce dernier le sujet perd de sa passivité constitutive vis-à-vis du régime de tout pouvoir / vérité circonstancié, pour se voir conférer un espace de constitution autonome à partir de certains discours de vérité. Dès là, dans le discours du philosophe, l'autonomie par rapport au pouvoir qu'il entend méthodologiquement configurer à l'attention du sujet s'étend aussi, d'une certaine manière, sur les discours de vérité auxquels ce même sujet pourra se fier pour se constituer. Ce qui s'est immédiatement traduit par une difficulté méthodologique de taille, et qu'il fallait lever. Toute la difficulté était de savoir quelle pouvait bien être la part du discours qui serait indépendante de la réalité effective, dont celle du pouvoir, alors même que ce discours s'y réfère, mais qui serait en même temps susceptible de venir s'y « brancher » ou s'y « connecter ». Or, on a vu que ce niveau de réflexion méthodologique touche directement aux fondements de la logique discursive de type machiavélien, dont M. Foucault a incontestablement fait trembler les murs, en affirmant que l'existence de tout discours n'est jamais impliquée par la réalité des choses dont il parle. En séparant ontologiquement la réalité des pratiques vécues et celle des discours, cela lui a permis de rendre à ceux-ci une certaine autonomie, mais du même coup leur part irréductible de prospectivité politique. Sur la base de cette autonomie recouvrée, le professeur peut désormais étudier cet ensemble de techniques de soi sans nécessairement devoir rendre compte de leur effectuation passée. On ne se demande pas nécessairement si tout ce qui se trouve contenu de manière programmatique dans les discours étudiés a été, en tant que pratiques vécues, vu ou constaté comme telles. La seule présence de ce contenu programmatique suffit et devient même un objet d'étude. La vérité à faire valoir au sein d'une réflexion politique sort ainsi de l'effectivité comportementale empiriquement observable. Elle prend désormais sa source au sein des seuls discours et de leur puissance éthique, discours qui recouvrent ainsi un statut ontologique éthico-politique à part entière. M. Foucault a donc ouvert une brèche importante dans la logique discursive de type machiavélien qui offre ainsi l'occasion de mener une réflexion éthique et politique à partir de la dimension uniquement prospective des discours qui sont maintenant autant de techniques d'existence. Cette ouverture est une incontestable avancée pour dépasser la logique de la domination. D'autant plus qu'il ne va pas se priver dans la suite de ses trois prochains cours d'explorer avec beaucoup d'impartialité toutes les pistes de recherche. Par ailleurs, l'espace d'autonomie qu'il vient de configurer méthodologiquement ne va cesser de s'agrandir dès les premiers propos de l'*Herméneutique du sujet* où l'historien, reprenant à son compte l'hypothèse de P. Hadot concernant notre lecture des textes de la philosophie de l'Antiquité, parlera désormais en termes de « spiritualité » et de « souci de soi » dont les références socles ne seront rien moins que Socrate et le célèbre *Alcibiade* de Platon. De là, le sujet n'est absolument plus perçu comme le

récepteur passif d'un régime de pouvoir / vérité vis-à-vis duquel il devrait employer toute son énergie tirée de son affirmation d'existence pour s'en dissocier et s'en déprendre (*Du gouvernement des vivants*). Le sujet acquiert un espace de mouvement autonome, appelé « spiritualité », où il lui est loisible de « s'occuper de son âme en tant qu'elle est sujet d'action et qu'elle se sert plus ou moins bien de son corps, de ses aptitudes, de ses capacités, etc.²⁸⁶ », pour se conduire dans l'existence. À partir de là, pour chaque homme s'ouvre dans le discours de M. Foucault un espace d'expérience spirituelle de transformation de soi où il peut exercer une certaine maîtrise. Autant dire que toutes ces recherches sont d'un inestimable prix pour qui veut entrer dans la logique discursive de type traditionnel afin d'en mesurer toute leur puissance éthique prospective sans passer son temps à se demander si chacune des techniques de soi a trouvé, à un moment ou à un autre de l'histoire constatée et offerte à la perception sensible, un lieu effectif de réalisation. Les propos tenus par M. Foucault sont par ailleurs une mine d'informations utiles pour qui veut modéliser théoriquement, sur la base des textes philosophiques de l'Antiquité, le rapport d'implication entre la pratique de certains discours et la conduite de l'existence. Cependant, comme on a pu le constater, pour accéder à l'étude des techniques de soi ainsi considérées, il lui a été nécessaire de mettre quelque peu à distance deux des fondements inaliénables de la logique discursive de type machiavélien, à savoir la conviction que l'une des fonctions principale du discours serait de relater un réel ayant déjà existé, mais aussi les techniques de domination²⁸⁷, qu'il distinguera désormais des techniques de soi.

Il semblerait, si l'on s'en tient à certaines propositions de Habermas, qu'on puisse distinguer trois principaux types de techniques : les techniques qui permettent de produire, de transformer, de manipuler des choses ; les techniques qui permettent d'utiliser des systèmes de signes ; et, enfin, les techniques qui permettent de déterminer la conduite des individus, d'imposer certaines finalités ou certains objectifs. Nous avons donc des techniques de production, des techniques de signification ou de communication, et les techniques de domination. Ce dont je me suis rendu compte peu à peu, c'est qu'il existe dans toutes les sociétés un autre type de techniques : celles qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leur pensée, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux une transformation, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel. Appelons ces techniques les techniques de soi.

Ces propos sont retranscrits d'une conférence que M. Foucault donna à New York le 21 mai 1981, juste après la fin du cours *Subjectivité et vérité*. Le déplacement de l'angle de recherche par rapport à ses cours précédents est on ne peut plus explicite. Il s'agit dorénavant pour l'historien d'étudier les techniques de soi qui visent à la réalisation d'un certain état de bonheur par une transformation de soi à la faveur d'opérations spécifiques. Et pour ce faire, M. Foucault laisse définitivement de côté les techniques de production, de signification, qu'il renvoie à la sémiologie, mais aussi les techniques de domination. « Ayant étudié le champ du pouvoir en prenant comme point de départ les techniques de domination, j'aimerais, au cours des prochaines années, étudier les rapports de pouvoir en partant des techniques de soi. Dans chaque culture, me semble-t-il, la technique de soi implique un série d'obligations de vérité : il faut découvrir la vérité, être éclairé par la vérité, dire la vérité. » Le changement est net. Le dire-vrai désormais va prendre dans la bouche du philosophe historien une valeur non plus négative, renvoyant à une obéissance docile et soumise, mais positive. Le discours de vérité devient un élément fondamental dans l'autoconstitution des sujets. Un discours qui de plus peut se voir précéder par des procédures de découverte : « il faut découvrir la vérité ». Il ne résulte donc plus uniquement d'un pouvoir dominant s'imprimant par tout un mécanisme de contraintes extérieures sur la subjectivité des

²⁸⁶ FOUCAULT Michel, *Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 58.

²⁸⁷ « Sexualité et solitude », dans *Dits et écrits*, op. cit., vol. IV, texte n° 295, p. 170-171.

agents et dont ceux-ci seraient, par le philosophe, appelés à se déprendre par une dissolution de leur subjectivité. Le discours de vérité devient, tout au contraire, un moyen d'autonomie, d'acquisition d'une force d'existence et de libération. Le terme d'« obligation » est encore présent, mais à sa connotation péjorative s'adjoint le concept de technique de soi qui renvoie à l'action de se lier, de se nouer, de littéralement s'obliger à la vérité en laquelle on croit pour vivre et se conduire. Le terme va d'ailleurs bientôt disparaître totalement pour laisser la place, au sein des prochaines interventions de M. Foucault, à la dimension de libération, d'autonomie et d'acquisition d'un pouvoir de soi sur soi et par soi que confèrent les procédures désormais essentiellement discursives et les techniques d'existence qu'il va dès lors s'appliquer à rechercher au sein du discours philosophique de l'Antiquité païenne. La nécessité de repousser aux marges de l'analyse la fonction descriptive du discours et les techniques de domination pour se donner les moyens d'étudier les techniques de soi spécifiques aux discours de la philosophie antique prouve une fois de plus que l'événement discursif machiavélien est l'un des éléments cruciaux qui ont joué dans ce que M. Foucault a appelé la « liquidation de la spiritualité » en Occident et la séparation entre les modes d'accès à la connaissance et les modes de constitution de soi.

Cela étant, si M. Foucault est parvenu à ouvrir une brèche dans le tissu serré de la logique discursive machiavélienne, cela lui a été possible aussi à la condition qu'il ne traite pas de la question de l'incidence éventuelle de ces techniques de soi sur la réalité de la *politeia*, et ce dans leur potentiel prospectif. En outre, lorsque le professeur s'appuie à l'occasion sur des considérations politiques plus générales, celles-ci, en leur « vérité », seront toujours laissées à l'appréciation du travail de l'historien. Ce dernier travail, semble-t-il, demeure le seul apte, aux yeux de M. Foucault, à énoncer un discours de vérité relativement à l'être de la *politeia*. En d'autres termes, le potentiel prospectif délivré aux agents politiques ne semble pas pouvoir dépasser l'espace de leur seule subjectivité. Enfin, cette réalité politique émergeant à l'issue du travail de l'historien demeure toujours irréductiblement structurée par un noyau incompressible de luttes constitutives et de violences inexpugnables dont il faut par ailleurs avoir clairement conscience et dont il faut user, si besoin. Sur ces différents points, on peut donc percevoir que la démarche de M. Foucault reste largement tributaire de la logique discursive de type machiavélien. Selon nous, ce tribut accordé à la parole machiavélienne n'apparaît pas plus clairement que dans la volonté du professeur à maintenir la barre de son attention et celle de sa ligne éthique sur cette partie de la réalité humaine dont la nature est invariablement matérielle et sensible, et ce, selon deux axes. La sexualité, c'est-à-dire les désirs et les plaisirs du corps dans leur économie, d'une part, et ce qu'il a appelé l'esthétique de l'existence, à savoir la volonté de faire de sa vie une œuvre d'art laissée à la contemplation des autres hommes, de l'autre. Toutefois, cela l'a conduit à rejeter formellement une certaine forme de spiritualité dont les procédures, dans le cas du discours philosophique antique, font pourtant considérablement et invariablement l'objet d'une promotion intense. Ces procédures relèvent de la production du vrai dans la conscience des hommes à la faveur d'opérations rigoureusement rationnelles. Ce qui en retour conduisait le discours philosophique de l'Antiquité à promouvoir une réalisation de l'existence humaine toute tendue vers sa dimension essentiellement intelligible et rationnelle, subordonnant – mais non pas méprisant – et s'appuyant même sur un souci porté à l'égard du corps et de la gestion du sensible. Celui-ci devant servir à la constitution de celle-là, et non pas l'inverse. Ce hiatus entre ce trait tout de même récurrent au sein des discours philosophiques antiques et l'interprétation qu'en propose M. Foucault rend son principe d'esthétique de l'existence particulièrement problématique. C'est par ailleurs de ce point précis de l'interprétation proposée

par M. Foucault pour rendre compte des techniques de soi antiques que P. Hadot entendra se démarquer.

Je comprends bien le motif pour lequel Foucault a gommé ces aspects [ceux de la philosophie stoïcienne qui consiste à « juger d'une manière objective en accord avec la raison intérieure, agir en accord avec la raison qui est commune à tous les hommes, accepter le destin qui nous est imposé par la raison cosmique »], qu'il connaissait bien. Sa description des pratiques de soi (comme, d'ailleurs, ma description des exercices spirituels) n'est pas seulement une étude historique, mais elle veut implicitement offrir à l'homme contemporain un modèle de vie (que Foucault appelle « esthétique de l'existence »). Or, selon une tendance à peu près générale de la pensée moderne, tendance peut-être plus instinctive que réfléchie, les notions de « Raison universelle » et de « nature universelle » n'ont maintenant plus beaucoup de sens. Il était donc utile de les mettre entre parenthèses²⁸⁸.

Les propos que P. Hadot tient ici sont, selon nous, d'une profonde justesse. L'intention politique – le « modèle de vie » que M. Foucault, à l'instar de P. Hadot, veut proposer à l'homme contemporain – sur la base de laquelle M. Foucault entend rendre compte des pratiques de soi et des exercices spirituels antiques ne rencontre absolument pas celle qui innerve initialement ces dernières pratiques. Elle lui est par ailleurs profondément hostile et antagoniste. On ne se situe absolument pas dans la même perspective politique dès lors qu'on fonde toute sa connaissance et toute son activité vers la réalisation de « soi » au sein de la matière sensible – ce qui est l'élément le plus radical et le plus essentiel de l'intention politique moderne, élément que suit M. Foucault – ou dès lors qu'on tend à se réaliser d'abord au sein d'une réalité de nature intelligible et rationnelle, sans pour autant refuser à vivre du mieux possible au sein du monde sensible. Par ailleurs, le décalage politique entre ces deux positions et, partant, toute l'ambiguïté du « rapport sagittal à sa propre actualité²⁸⁹ » que M. Foucault entretient sur base des textes philosophiques de l'Antiquité, n'est rien moins perceptible lorsqu'on se penche sur la notion du « soi » mobilisée dans sa recherche. Lorsqu'il utilise, sur la base d'une lecture de l'*Alcibiade* de Platon et tout le long de ses trois derniers cours, les expressions « souci de soi », « conversion de soi à soi », « rendre compte de soi », « rapport de soi à soi » ou « renoncement à soi », « méfiance à l'égard de soi », etc., le « soi » dont il est question ne se définit absolument pas de la même façon que le définissent Socrate et Alcibiade au cours du dialogue, définition sur laquelle s'aligne pourtant tout le discours philosophique antique de filiation socratique et chrétienne. Pour ce dernier discours, le « soi » est une âme qui, comme l'a bien vu M. Foucault, se sert du corps comme d'un instrument. Cela dit, le corps n'est pas pour autant la finalité du mouvement de conversion que le philosophe doit effectuer vers soi-même. Rigoureusement parlant, il ne s'agit pas seulement de développer des aptitudes spirituelles pour optimiser son rapport au corps et au monde sensible. Cette optimisation, au sein de la logique discursive de type traditionnel, n'est logiquement qu'accessoire et qu'adventice, bien qu'effectivement la logique en question, dans sa mise en œuvre, soit très loin d'être sans incidence sur le monde « réel » et effectif des pratiques humaines. Si le « soi » est défini comme une âme, c'est avant tout dans ses aptitudes et dispositions intelligibles rationnelles qu'il s'agit de le concevoir, et qu'il s'agit de le concevoir d'ailleurs à la faveur de ces aptitudes et dispositions mêmes. Dans ce contexte, la conversion de soi à soi est une conversion, comme l'a très bien montré P. Hadot, de tout l'être de l'individu vers une raison intérieure qu'on suppose être en harmonie avec la raison

²⁸⁸ HADOT Pierre, « Réflexion sur la notion de "culture de soi" », dans *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, organisée par l'Association pour le Centre Michel Foucault, Paris, Seuil, 1989, p. 261-270 ; citation, p. 263.

²⁸⁹ Dans notre lecture des textes issus du passé, M. Foucault propose une « nouvelle manière de poser la question de la modernité, non plus dans un rapport longitudinal aux Anciens, mais dans ce qu'on pourrait appeler un rapport "sagittal" à sa propre actualité. Le discours a à reprendre en compte son actualité, d'une part, pour y retrouver son lieu propre, d'autre part, pour en dire le sens, enfin, pour spécifier le mode d'action qu'il est capable d'exercer à l'intérieur de cette actualité. » FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce que les lumières ? », dans *Dits et écrits, op. cit.*, vol. IV, texte n° 351, p. 679-688 ; citation, p. 681.

qui préside à l'ordre du cosmos. Ce mouvement de conversion de soi à soi, le « soi » étant défini comme cet ensemble d'opérations intellectives par lesquelles il est justement possible d'effectuer ce mouvement de conversion sur elles-mêmes en tant qu'elles sont ces opérations intellectives, est contenu dans le terme grec utilisé pour signifier la conversion : la *meta-noïa* (être au-dessus de sa propre pensée, penser sa propre pensée). Enfin, au sein de cette logique discursive-là, tout souci porté à l'égard du corps et de la gestion du sensible, comme nous l'avons dit, n'est là que pour contribuer à cet accès de l'être de l'homme à l'intelligible. On ne cultive donc pas son âme pour optimiser son rapport à la matière. *On prend soin de son corps, par son âme, en vue de cultiver au mieux son âme*. Or, M. Foucault, comme nous l'avons précisé lors de notre introduction générale, réduit drastiquement la spiritualité des Anciens à la partie de l'âme qui permet à l'homme d'être en contact avec la réalité sensible, à savoir la partie désirante / sensitive. Il focalisera son propos sur la culture de cette partie précise de la spiritualité qu'il recouvre sous le terme d'*askésis* et qui se traduira dans la proposition d'une ligne éthique dont l'expression est devenue maintenant célèbre, à savoir l'« esthétique de l'existence ». Il n'accordera pas beaucoup d'intérêt éthique à la partie intelligible, ni aux liens que cette dernière partie est censée nouer avec la partie désirante / sensitive. À la lumière de ce dernier point, il nous faut encore une fois de plus situer la démarche de M. Foucault dans la foulée du geste machiavélien par son attachement à ce motif qui est tout de même constitutif de ce dernier, à savoir la volonté de convertir l'agent politique, non pas au spirituel par le sensible, mais au sensible par cette partie de la spiritualité qui est censée, dit-on, lui être en contact direct.

Si M. Foucault a rassemblé autour de lui suffisamment d'éléments qui théoriquement sont passibles de conforter la logique discursive de type machiavélien, il demeure incontestable qu'il en a rassemblé d'autres qui à l'inverse sont passibles de venir l'inquiéter sérieusement, voire d'ouvrir à un dépassement décisif. Et, selon nous, l'élément de son discours qui peut venir la conforter est celui qui en même temps pourrait venir l'inquiéter profondément, voire la renverser définitivement. Cet élément n'est autre que cette fameuse « esthétique de l'existence ». Pour déplier ce point, il nous faut revenir à son recadrage méthodologique et surtout aux questions que ce recadrage a laissées en suspens. Nous n'en relèverons ici que deux. La première, nous l'avons déjà posée. Elle concerne la prise en considération de l'incidence de l'autonomie conférée à la constitution des agents sur la réalité de la *politeia* et la mesure que prend ou peut prendre cette incidence. La deuxième renvoie à la problématique des modalités d'existence de cette autonomie subjective recouvrée et son lieu effectif de réalisation. Concernant la première question – celle de l'incidence de la subjectivité sur la réalité de la *politeia*, après avoir conféré à la subjectivité un certain espace d'autonomie par rapport à une situation particulière de pouvoir –, il faut, selon nous, se poser la question de savoir si l'autonomie en question est censée se rapporter à une situation politique particulière ou si elle s'étend à tout lien que la subjectivité pourrait tisser avec la *politeia*, de quelque nature que cette dernière soit. La réponse que M. Foucault apporte à cette question est une fois de plus ambiguë. Si l'on se penche sur les moments où il parle de l'esthétique de l'existence, il en fait, certes, l'un des moyens possibles pour se détacher du pouvoir moderne, mais la perspective politique de cette promotion n'apparaît pas clairement. De prime abord, c'est comme s'il restait attaché à l'idée qu'il a développée lors de son cours *Du gouvernement des vivants*, idée selon laquelle tout régime de pouvoir de quelques nature et orientation qu'il soit, est toujours déjà un lieu d'obligations et de contraintes, un lieu donc dont le sujet doit se déprendre pour recouvrer toute sa souveraineté et sa liberté. Dans cette mesure, se pose la question de savoir si la promotion d'une esthétique de l'existence ne se tend pas vers une perspective rigoureusement apolitique, perspective qui s'alignerait par-là, une fois

de plus, dans le sillage du projet machiavélien. Lors d'un entretien, M. Foucault donne quelques précisions concernant l'utilité qu'il confère à sa recherche sur la morale des Anciens :

Parmi les inventions culturelles de l'humanité, il y a tout un trésor de procédures, de techniques, d'idées, de mécanismes qui ne peuvent pas vraiment être réactivés, mais qui aident à constituer une sorte de point de vue, lequel peut être très utile pour analyser et pour transformer ce qui se passe autour de nous aujourd'hui. Nous n'avons pas à choisir entre notre monde et le monde grec. Mais puisque nous pouvons observer que certains grands principes de notre morale ont été liés à un moment donné à une esthétique de l'existence, je pense que ce genre d'analyse historique peut être utile. Pendant des siècles, nous avons eu la conviction qu'il y avait entre notre morale – notre morale individuelle –, notre vie de tous les jours et les grandes structures politiques, sociales et économiques des liens analytiques ; et que nous ne pouvions rien changer, par exemple dans notre vie sexuelle ou dans notre vie familiale, sans mettre en danger notre économie et notre démocratie. Je crois que nous devons nous débarrasser d'un lien analytique et nécessaire entre la morale et les autres structures sociales et économiques.

[Interviewer] *Mais quel genre de morale pouvons-nous élaborer aujourd'hui lorsque l'on sait qu'entre la morale et les autres structures il n'y a que des conjonctions historiques et non pas un lien de nécessité ?*

Ce qui m'étonne, c'est que, dans notre société, l'art n'ait plus de rapport qu'avec les objets, et non pas avec les individus ou avec la vie ; et aussi que l'art soit un domaine spécialisé, le domaine des experts que sont les artistes. Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d'art ? Pourquoi un tableau ou une maison sont-ils des objets d'art, mais non pas notre vie²⁹⁰ ?

Dès lors que l'on définit de cette manière l'esthétique de l'existence comme un des modes de vie possible pour se défaire de l'emprise du pouvoir moderne, on peut se demander si la mise à distance de l'interrogation portant sur l'incidence d'une constitution autonome de la subjectivité à l'égard de la *politeia* ne se prolonge ou ne s'enracine pas implicitement dans un choix de nature éthique et politique. De ce point de vue, c'est-à-dire en ne faisant valoir que cette seule explication de la notion d'esthétique de l'existence, on surlignerait l'un des traits tout de même saillants du discours de M. Foucault, surtout au cours des années 1970 lors de son analytique des pouvoirs modernes, trait qui consiste à concevoir toute résistance au pouvoir comme un processus de dé-subjectivation, mais qui s'identifie aussi à une dé-politisation (au sens technique du terme, à savoir se déprendre des mécanismes du pouvoir). Or, comme nous l'avons montré, ce trait se cadre parfaitement dans la foulée de la logique discursive de type machiavélien qui, en isolant la perspective politique sur les seuls intérêts des individus, est en soi rigoureusement apolitique. D'autant plus que lorsqu'il dit que « nous devons nous débarrasser d'un lien analytique et nécessaire entre la morale et les autres structures sociales et économiques » pour songer à faire de sa vie une œuvre d'art, il n'est pas difficile d'établir un lien entre la teneur éthico-politique prospective de ces propos et le projet inhérent à la logique discursive de type machiavélien où on exhorte les hommes à ne penser chacun pris individuellement et à l'envi, qu'à leurs profits privés et publics²⁹¹. Le lien entre ces deux types de conduite d'existence ne se situe pas au niveau du profit que chacun des agents pourrait tirer de son activité. Nous avons suffisamment montré au cours de notre propos que cette notion de « profit » n'est ni plus ni moins qu'un simple abus de langage au sein d'une perspective politique totalement sous-tendue par une logique économique de production. Le lien à établir entre le projet de Machiavel et celui de M. Foucault, c'est précisément le souci de production, à prendre dans son sens le plus large : « faire apparaître, amener à l'être perceptible par les sens ».

²⁹⁰ « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », dans *Dits et écrits, op. cit.*, vol. IV, texte n° 344, p. 616-617. Ailleurs : « La morale des Grecs est centrée sur un problème de choix personnel et d'une esthétique de l'existence. L'idée du *bios* comme matériau d'une œuvre d'art esthétique est quelque chose qui me fascine. L'idée aussi que la morale peut être une très forte structure d'existence sans être liée à un système autoritaire ni juridique en soi, ni à une structure de discipline. » *Ibid.*, texte n° 326, p. 390.

²⁹¹ Cf. citation de machiavel ci-dessus, p. 190-191.

Machiavel perçoit, dans l'envie préservée et cultivée en l'âme de chacun des particuliers de faire leur profit matériel et d'établir leur situation sociale, un moyen de développement des richesses et des biens produits à l'échelle d'une communauté. La parole qu'il a élaborée, *mutatis mutandis*, aide à constituer prospectivement, pour nous, tous les agents du corps politique comme autant de petits soldats au service d'une production globale indéfiniment en expansion. On peut donc se demander si le projet d'inciter les hommes à faire de leur vie une œuvre d'art, c'est-à-dire à suggérer qu'il s'applique durant leur existence entière à jeter leur dévolu sur la conquête d'un espace de visibilité sociale ou publique, n'est pas à percevoir comme l'un des multiples avatars du projet initial machiavélien. D'autant plus qu'il s'agit par-là de se produire soi-même comme une chose visible offerte à la vue de tous, visibilité devant nécessairement transiter par tous les outils de productions médiatiques offerts précisément par le système de la production à la consommation desquels chacun doit se dévouer s'il souhaite être vu, devenant ainsi un entrepreneur inlassable de soi-même et de sa propre image. Notons que M. Foucault n'hésite d'ailleurs pas lui-même à enraciner historiquement et décisivement le projet d'une esthétique de l'existence au sein du moment machiavélien. « Pendant la Renaissance, poursuit-il, on voit aussi – et là je fais allusion au texte célèbre de Burckhardt [sic] sur l'esthétique de l'existence – que le héros est sa propre œuvre d'art. L'idée que l'on peut faire de sa vie une œuvre d'art est une idée qui, incontestablement, est étrangère au Moyen Âge et qui réapparaît seulement à l'époque de la Renaissance²⁹². » On peut légitimement se demander enfin si ce projet d'une esthétique de l'existence, perçue de cette manière, n'est pas finalement un produit éthico-politique spécifique à la Renaissance et si, une fois de plus, dans la foulée du geste machiavélien, M. Foucault ne tente pas de lui redonner une assise historique plus originaire en le découvrant au sein de certaines productions philosophiques antiques. Aussi, nous avons montré combien la logique de production qui, pour nos sociétés contemporaines, préside à toute décision économico-politique doit à la logique discursive de type machiavélien qui incite et convainc les agents qui y adhèrent à se tendre tout entiers vers la conquête d'un domaine de biens symboliques, en d'autres termes, vers la constitution d'une existence offerte à la visibilité publique, entraînant derrière elle tout un lot de productions matérielles consubstantielles à cette visibilité. Si par conséquent l'on admet que ce qui constitue le ressort du pouvoir moderne en ce qu'il contribue à aliéner et à enchaîner l'homme au sol de sa propre destruction soit ce dogme et cette exigence éthique de production – suivant en cela les analyses de Bataille –, sans qu'il ne puisse plus, par faute de moyen, s'interroger sur l'utilité d'une telle frénésie productiviste et sur le lien entre sa propre activité et la finalité politique que, par elle, il poursuit, ne faudrait-il pas admettre que la promotion d'une telle esthétique de l'existence, bien loin de constituer un rempart grâce auquel on se préserverait de la volonté hégémonique de ce type de pouvoir, serait bien au contraire l'un de ses atouts les plus précieux ? Que chacun soit stimulé au plus profond de son être et de son éthos par un désir de se produire soi-même aux yeux des autres, quels que soient les moyens utilisés, n'est-ce pas finalement ce vers quoi tend un système économique et politique qui ne se fonde que sur la production, toutes modalités confondues, comme moyen d'existence ?

Cependant, peut-on tout à fait réduire l'intention éthique de M. Foucault à n'être que l'une des formulations les plus abouties du pouvoir moderne qui, sous le masque chatoyant d'une libération promise, ne contribuerait qu'à nous y enfermer encore davantage ? Faut-il à nouveau ressortir le vieil argument du pouvoir de récupération du capital pour se dispenser de réfléchir sur les propositions de l'un des plus grands penseurs politiques du XX^e siècle et se priver ainsi de bénéficier de tout son

²⁹² *Ibid.*, p. 410. Cf. aussi *ID.*, *Histoire de la sexualité II...*, *op. cit.*, p. 18-19.

apport réflexif pour nous aider à mieux comprendre l'état de notre *politeia* ? C'est évidemment tentant et cela serait sans doute vendeur, mais finalement bien trop simple. Notons de plus que ce qui importe, ce n'est pas de situer très exactement ce que M. Foucault aurait voulu dire pour s'en servir comme d'un argument d'autorité – pour faire valoir quoi ? C'est bien plutôt de réfléchir à notre actualité sur la base des éléments qu'il nous a laissés, du moins si l'on souhaite être fidèle, justement, aux modalités de sa pensée qui se fondaient sur un rapport sagittal avec les textes du passé, ceux qu'il a écrit appartenant pour nous désormais au passé. De là, peu importe de savoir quelle était finalement sa réelle intention éthique et politique. D'un autre côté, penserions-nous vraiment pouvoir dissimuler la nôtre en nous targuant d'avoir réussi à situer la sienne ? Par conséquent, à la suite de la réflexion foucauldienne, selon nous, la question peut donc se formuler comme suit : la promotion d'une esthétique de l'existence ne peut-elle que contribuer à renforcer un pouvoir qui mise incontestablement sur la production effrénée de tous les agents de la communauté, production qui se caractérise principalement par la conquête d'un domaine de visibilité, et donc par-là être l'un de ses atouts les plus essentiels ? La question est difficile. Toutefois, comme nous allons le préciser par la suite, nous pouvons percevoir que l'appel à la production de soi est pour le pouvoir réversible et par là très inquiétant pour lui-même. Cet appel peut certes servir à la stimulation et à l'exaspération sans fin d'un régime économico-politique fondé sur la production visible de tous les agents, mais il peut aussi conduire à l'anéantissement de ce même régime. Tout dépend en fait des critères de la visibilité publique en question, critères auxquels sont censés se conformer les agents politiques. Il est incontestable qu'en faisant valoir des jeux de vérité ontologiquement indépendants de la réalité effective, jeux de vérité pouvant servir de support à la constitution éthique des agents, M. Foucault place aux côtés de la réalité sensible une réalité de nature essentiellement symbolique vers laquelle l'homme, de tout son être, serait d'abord tendu et pourrait en toute conscience et sur la base d'une réflexion continument soutenue se tendre²⁹³. Ainsi, la notion d'esthétique de l'existence perçue de cette manière, ouvrirait à la prise en considération d'une dimension de la réalité humaine qui transcende tout souci porté à l'égard de la gestion du sensible dans sa composante strictement matérielle, palpable et appropriable par la force. D'autant plus que l'essentiel de la recherche foucauldienne s'oriente décisivement vers cette dimension symbolique de l'existence qui ne concerne que les discours, et non plus ce qui est exclusivement visible et qu'on suppose pré-discursif. Il s'agit donc d'une esthétique de l'existence dont seuls les discours et les jeux de vérité qui les structurent peuvent rendre compte. Il demeure donc dans l'ouverture politique réflexive proposée par M. Foucault un élément spirituel-discursif qui sort totalement et résolument de la logique discursive de type machiavélien, à savoir un lieu de réalisation de soi qui s'élève au niveau de jeux de vérité sur lesquels aucune considération matérielle ne peut avoir de prise. D'une certaine manière, on se retrouve dans la perspective que défendait H. Arendt, lorsqu'elle instituait le « domaine public » comme cet espace symbolique autour duquel se rassemble la communauté humaine et qui se répercutait dans la conscience des hommes par la configuration d'un « sens commun » à la faveur duquel chacun est censé se reconnaître soi-même et simultanément reconnaître chacun des autres membres de la communauté. J. Baudrillard, pour sa part, fondait toutes ses analyses du procès de la production et de la consommation sur ce postulat fondamental selon lequel « il y a urgence à produire des significations, du sens, à faire que l'un-

²⁹³ Bien qu'encore une fois il demeure profondément ambigu sur ce point : « [C]e n'est pas satisfaisant de dire que le sujet est constitué dans un système symbolique. Il est constitué dans des pratiques réelles – des pratiques analysables historiquement. Il y a une technologie de la constitution de soi qui traverse les systèmes symboliques tout en les utilisant. Ce n'est pas seulement dans des jeux de symboles que le sujet est constitué. » *Ibid.*, p. 408-409.

pour-l'autre existe avant que l'un *et* l'autre existent pour soi ». Il y aurait donc urgence pour tout homme à inscrire son existence et ses comportements, sa pensée et sa conduite, au sein d'un espace symbolique commun, bien avant de subvenir à sa subsistance matérielle et physique.

On retrouve cette idée, pour une large part, dans la ligne éthique défendue par M. Foucault en ce que la réalisation de soi se verrait accomplie à l'occasion d'une insertion de ce soi dans le monde des apparences autour desquelles se rassemblent une communauté : ses jeux de vérité. La défense de cette idée est en fait une question d'interprétation. Pour défendre cette interprétation, selon nous, il faut faire jouer l'ambivalence des propos de M. Foucault concernant la perspective politique ou apolitique de sa ligne éthique. En effet, s'il pose l'esthétique de l'existence comme un moyen de se débarrasser d'un lien analytique et nécessaire entre la morale et le pouvoir moderne, il ne l'enracine par ailleurs pas moins dans un régime d'obligations et de contraintes qui se tend vers la communauté. Si les grecs, nous dit-il, acceptent l'ensemble des contraintes que leur indique la morale en vigueur, ils l'*acceptent* « de manière consciente pour la beauté ou la gloire de leur existence. Mais le type d'être auquel ils aspirent entièrement, c'est la maîtrise complète de soi – c'est la *têlos*. Et le choix, le choix esthétique ou politique pour lequel ils acceptent ce type d'existence-ci, c'est le mode d'assujettissement. C'est un choix personnel²⁹⁴. » De ce point de vue, si l'esthétique de l'existence peut être valorisée comme un mode de dé-subjectivation vis-à-vis d'une certaine forme de pouvoir circonstancié, elle ne s'identifie pas nécessairement à une dépolitisation. Bien au contraire, c'est en acceptant son insertion dans un certain régime de vérité ou un certain espace symbolique justifiable discursivement, qu'on pourra prétendre à l'acquisition d'une belle existence²⁹⁵. Certes, la proposition d'une esthétique de l'existence peut tout à fait conforter la logique discursive de type machiavélien qui n'a pas cessé de promouvoir une réalisation de l'être de l'homme au sein de manifestations symboliques susceptibles de représenter le degré de puissance et de richesses des intéressés, identifiant cette puissance, ces richesses et surtout leur reconnaissance par la communauté à tout le bonheur humain qu'on pourrait espérer. Mais rappelons que dans cette perspective, le critère de reconnaissance qui transcende l'espace symbolique demeure la puissance – pouvoir, relations, richesses et reconnaissance –, une puissance singulière ne devant sa valeur qu'à la différence de toutes les autres sur l'échiquier des puissances. Mais c'est précisément là qu'en toute rigueur, cette ligne éthique de type machiavélien ne peut s'accorder parfaitement avec la promotion d'une esthétique de l'existence qui suppose d'abord une réalisation de l'être de l'homme au sein d'un espace symbolique commun. Dès lors qu'on pose que l'homme, de lui-même, se tend davantage vers l'inscription de son existence au sein d'un espace symbolique commun plutôt que vers la possession et la jouissance de biens sensibles, dès lors qu'on pose le privilège du symbolique sur le sensible, en retour, c'est tout le paradigme de la lutte et de la violence entre les membres d'une même communauté comme le noyau incompressible de la *politeia* qui devient hautement problématique. Si l'on est d'accord pour dire que la réalisation non seulement du bonheur de l'homme, mais de tout son être, ne pourra s'accomplir qu'à la faveur d'échanges de nature symbolique grâce auxquels il pourra se voir reconnu, non pas même comme heureux, mais simplement comme un être qui existe, comment dès lors, en suivant ce postulat de la lutte à la

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 397.

²⁹⁵ « Le souci de soi pour Foucault, tel qu'il est exigé par Sénèque, Epictète ou Marc-Aurèle, plutôt qu'il engage à l'inaction, fournit au contraire un critère pour l'action politique. Se soucier de soi permet de donner une forme définie à l'action qu'on entreprend, à la charge qu'on accepte, au rôle social qu'on accepte de jouer. Se soucier de soi n'est pas un désengagement, mais permet de s'engager comme il convient. » GROS Frédéric, « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », Centre Sèvres, *Archives de Philosophie*, Tome 65, 2002/2, p. 229-237 ; citation, p. 234.

lettre, pourrait-il espérer se voir reconnu de la part d'autres hommes, s'il participe d'un quelconque manière, effectivement ou même potentiellement, à la ruine de ces hommes ? Peut-on légitimement espérer une reconnaissance authentique de ceux-là mêmes qu'on est censé, de par sa nature incompressible de conquérant, s'appliquer à dominer ou à détruire ? A l'inverse, sommes-nous capables, en situation de dominés de reconnaître le bonheur de ceux qui nous dominent par cela même et à mesure qu'ils nous dominent ? Si ce sont les échanges symboliques qui sont le ressort essentiel de l'existence humaine, ne faudrait-il pas plutôt supposer que les agents doivent se mettre tout d'abord au service de la préservation, non pas de leur existence physique et matérielle personnelle, ni même de celle même de leur communauté, mais bien plutôt au service de la constitution et de la préservation de cet espace symbolique où justement ils auront des chances de s'y voir reconnus, subordonnant ainsi tout autre souci, c'est-à-dire tout l'inverse de ce que la logique discursive de type machiavélien propose aux agents pour se conduire au sein de la *politeia* ? On mesure à quel point le privilège du symbolique sur la conquête d'un domaine de biens sensibles peut être, à terme, fatal pour la logique discursive machiavélienne et la logique politique de production qu'elle accompagne et sert fidèlement. Car, si l'on prend conscience que la destination du politique est davantage la préservation d'un espace symbolique au sein duquel chacun des membres de la communauté peut symboliquement exister, c'est non seulement la nécessité de la vie matérielle et son corollaire de production qui passerait au second plan, mais c'est surtout tout le paradigme de la lutte qui, bien sûr ne disparaîtrait pas totalement, mais qui ne ferait plus l'objet ni d'un paradigme politique ni d'une promotion anthropologique fondamentale. Or, sans ces deux piliers idéologiques, la logique de la domination en tant que logique d'existence n'est plus.

Toute l'attention réflexive doit désormais converger vers la question des modalités d'existence réservées à l'espace de constitution autonome de la subjectivité. En d'autres termes, quelle serait la forme spécifique de la spiritualité qui permettrait de se constituer une subjectivité autonome sans rompre le lien entre cette subjectivité et la *politeia*, et de plus en faisant de ce lien un facteur positif de subjectivation ? C'est cette deuxième question, que soulève le nouveau cadre méthodologique posé par M. Foucault, qui permet d'ouvrir à un dépassement définitif de la logique de la domination. Lorsque le professeur se propose de faire « une analyse qui ait un sens pour ce que nous voulons accepter, refuser, changer de nous-mêmes dans notre actualité²⁹⁶ » ou lorsqu'il commence à percevoir les techniques de soi inhérentes à certaines productions philosophiques de l'Antiquité comme, « pour le sujet, un système éthique structuré par un jeu de *préférences*²⁹⁷ », et ce afin de faire surgir « les conditions et les possibilités indéfinies de transformation du sujet²⁹⁸ », ce que M. Foucault laisse totalement dans l'ombre, ce sont les opérations par lesquelles justement le sujet pourrait choisir, pour lui-même, lesquelles d'entre ces multiples conditions et possibilités de transformation, celles qui lui sembleraient *préférables* à suivre. Il ne s'agit pas de dire dogmatiquement quels modes de subjectivation seraient éthiquement et politiquement préférables à suivre. Toutefois, il serait difficile de soutenir que, dès lors qu'on se trouve face à une multiplicité de voies possibles, le choix ne se pose pas. Et tout aussi difficile de soutenir que ce choix ne dépend pas lui aussi de procédures et d'opérations spécifiques qu'il est possible tout autant d'étudier et d'éclairer, voire de valoriser comme une forme particulière de la spiritualité. Or, il se pourrait bien qu'en écartant de son analyse des discours philosophiques de l'Antiquité les procédures rationnelles de

²⁹⁶ *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 508.

²⁹⁷ *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 309.

²⁹⁸ *L'herméneutique du sujet*, op. cit.

production du vrai dans la conscience des hommes, en les assimilant au passage aux modes d'accès à la connaissance spécifiquement attachés au projet politique moderne, à savoir une volonté d'administrer rationnellement et « utilement » le domaine des affaires sensibles, M. Foucault ait par la même occasion sous-estimé toute l'importance que ces mêmes discours accordaient à ce type particulier de procédures, s'inscrivant une fois de plus dans la foulée du geste machiavélien.

Toutes ces questions ouvrent, selon nous, à un véritable dépassement de la logique de type machiavélien qui enserme de toutes ses impasses le foyer de l'expérience politique moderne. Dès lors qu'on ouvre la recherche, d'un côté, sur une étude des techniques de soi dans leur propension prospective, et, de l'autre, sur la valorisation d'une esthétique de l'existence, mais conduite jusque dans ses plus ultimes conséquences, on s'aperçoit qu'il est nécessaire de mettre sérieusement à distance trois des traits les plus fondamentaux de la logique discursive de type machiavélien. Tout d'abord, **1)** la conviction que les discours auraient pour première fonction de relater un état antérieur de réalité, c'est-à-dire le déni de leur puissance prospective en premier éthique et puis politique. Ensuite, **2)** cette autre conviction qui conduit à n'envisager les relations entre les hommes que sur la base d'une lutte potentielle de tous contre tous, conduisant à conférer cette deuxième fonction aux discours selon laquelle ils ne seraient qu'une force parmi d'autres forces à faire valoir dans l'échiquier du pouvoir. C'est à ces deux seules fonctions que la logique discursive de type machiavélien avait délimité l'usage des discours. Or, on s'aperçoit que c'est vis-à-vis de ces deux fonctions précises que M. Foucault doit prendre distance lorsqu'il envisage d'étudier les discours comme des techniques de soi aboutissant à la valorisation d'une esthétique de l'existence. En d'autres termes, une étude des techniques discursives de soi n'est possible qu'à condition de séparer *théoriquement* celles-ci de la fonction représentative des discours concernant une réalité passée et des techniques de domination, qu'elles soient par ailleurs discursives ou non. Enfin, dernier trait fondamental de la logique discursive machiavélienne, ce qui se présente comme l'une de ses conditions de possibilité la plus essentielle, à savoir **3)** le refoulement des procédures rationnelles de production du vrai dans la conscience des hommes, procédures que M. Foucault n'a pas tenu à valoriser, mais qu'il n'a pas pour autant définitivement écartées de son analyse. En témoignage, entre autres, la deuxième heure de la leçon du 2 mars 1983 du cours *Le gouvernement de soi et des autres* où à l'appui d'une analyse très fine et très serrée du *Phèdre* de Platon, il rapprochera la notion de la « *parrésia* philosophique » de la dialectique.

Dialectique et psychagogie sont deux faces d'un seul et même processus, d'un seul et même art, d'une seule et même *tekhné* qui est la *tekhné* du *logos*. Comme le *logos* philosophique, la *tekhné* du *logos* est une *tekhné* qui permet à la fois la connaissance de la vérité et la pratique de l'ascèse de l'âme sur elle-même. Le discours de rhétorique, le mode d'être du discours rhétorique, c'est un mode d'être qui est tel que, d'une part, l'indifférence à la vérité est marquée par la possibilité de dire pour ou contre, le juste comme l'injuste. Et d'autre part, le discours rhétorique est marqué par la seule préoccupation de l'effet qui sera produit sur l'âme de celui qui écoute. En revanche, le mode d'être du discours philosophique est caractérisé par le fait que, d'une part, la connaissance de la vérité n'y est pas simplement nécessaire, n'y est pas simplement un préalable, mais y est une fonction constante. Et cette fonction constante du rapport à la vérité dans le discours qui est la dialectique, cette fonction constante ne peut pas être dissociée de l'effet immédiat, de l'effet direct qui est opéré, non pas simplement sur l'âme de celui auquel le discours s'adresse, mais de celui qui tient le discours. Et c'est cela la psychagogie. Connaissance de la vérité et pratique de l'âme, articulation fondamentale, essentielle, indissociable de la dialectique et de la psychagogie, c'est cela qui caractérise la *tekhné* propre au discours vrai, et c'est en cela que, puisqu'il est à la fois le dialecticien et le psychagogue, le philosophe sera véritablement parrésiate, et le seul parrésiate.

Comme le note F. Gros, « Foucault ne reviendra pas sur ce problème²⁹⁹ ». Néanmoins, le fil discursif tracé ici par le professeur s'inscrit parfaitement dans la problématique à laquelle ouvrait son premier cours de *l'Herméneutique du sujet*, à savoir celle de la séparation au sein de la pensée occidentale entre les modes d'accès à la connaissance et les modes de constitution de soi. Selon cette interprétation du *Phèdre*, M. Foucault a incontestablement situé un discours, dont l'importance n'est pas moindre pour l'un des axes principaux de la pensée occidentale – sur lequel s'alignent les œuvres des membres du Petit Concile et le texte des *Caractères* de la Bruyère – où serait à l'œuvre une union intime entre le geste épistémique et le geste éthique, union se tendant entière, à la faveur d'un dialogue, vers la constitution d'une certaine *politeia*. Par conséquent, bien que M. Foucault ne soit pas revenu sur ce trait néanmoins constitutif de son discours, c'est dans le sillage de ce trait que nous avons, quant à nous, personnellement, souhaité inscrire notre recherche pour contribuer au progrès de la réflexion qui tourne autour de la philosophie comme manière de vivre.

Il nous reste maintenant à faire le point sur les opérations de l'esprit qui, pour l'agent politique moderne, par en-deçà, innervent son rapport au langage et conjointement son rapport à la réalité politique.

²⁹⁹ *Le gouvernement de soi et des autres, op. cit.*, p. 307-308.

II. 8. UNE PENSÉE D'ORIGINE COMPTABLE

Tout tient au chemin. [...] « Chemin » se dit en grec οδός ; μεθά veut dire « vers » ; μεθοδος est le chemin par lequel nous allons vers une chose : la méthode³⁰⁰.

Quand on raisonne, on ne fait rien d'autre que concevoir une somme totale à partir de l'addition de sommes partielles, ou concevoir un reste à partir de la soustraction d'une somme d'une autre somme. Si cela est fait avec des mots, on conçoit la suite allant des noms de toutes les parties, ou des noms du tout et d'une partie au nom de l'autre partie³⁰¹.

Hobbes, *Léviathan*, I, v

8.1. La rationalité (moderne) comptable (M. Heidegger)

La thèse de M. Heidegger est bien connue. Selon le philosophe, la pensée occidentale a suivi un cheminement qui la scelle comme un destin, semble-t-il, irréversible. Cet acheminement a conduit l'homme occidental à formuler un principe fondamental qui configure un rapport rigoureusement technique et comptable à l'Être. Ce principe, après une longue période d'incubation, éclate au grand jour au moment du XVII^e siècle finissant, sous la plume d'un Leibniz alors âgé d'à peine plus de vingt ans, lorsque celui-ci écrit : « Rien n'est sans raison ». Il s'agit du principe de raison suffisante selon lequel : « [t]out ce qui est, tout ce qui de quelque manière mérite le nom d' "étant", a une raison³⁰² ». Une raison dont il faut, désormais, pour tout étant impérativement rendre compte selon les lois de la raison. Toutefois, il faut entendre ce qu'on appelle ici par « raison ». Cet acheminement particulier de l'être de la pensée et du langage au cours de l'histoire, conditionnant ainsi le rapport de l'homme à l'Être, se caractérise par une double réduction. De la *Physique* d'Aristote à la *Critique de la raison pure* de Kant, au sein du tissu dense et chatoyant par lequel l'homme noue sa pensée à l'Être, un fil unique a été tiré et particulièrement exploité. Mais ce fil n'a pu clairement se percevoir qu'au terme d'une longue phase de décantation où peu à peu se sont imposées, d'une part, une réduction de l'Être à la *physis*³⁰³ et progressivement aux étants qui sont autant d'objets découpés au sein de celle-ci et, d'autre part, une réduction de la pensée à toutes les opérations qui peuvent rendre compte de ces étants-objets. Par conséquent, au sein de la rationalité telle que la décrit M. Heidegger et dont l'essor se fera décisivement aux temps modernes, il faut bien percevoir la plus complète circularité entre ce par quoi l'Être se dispense à l'homme – l'« étant » et que le moderne appelle « objet » – et ce par quoi l'homme le perçoit – une certaine activité de la pensée, appelée « subjectivité ». C'est par cette double réduction intimement nouée l'une à l'autre, dans un mouvement circulaire, qui va du sujet à l'objet et de l'objet au sujet³⁰⁴, que l'homme pense ainsi

³⁰⁰ HEIDEGGER Martin, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962, p. 145 et 152.

³⁰¹ HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 110.

³⁰² HEIDEGGER Martin, *Le principe de raison*, *op. cit.*, p. 47

³⁰³ « La *Physique* d'Aristote nous montre l'origine essentielle de ce qui, pensé philosophiquement, est la métaphysique et qui le reste à travers ses transformations. Au début de ses leçons sur la "physique", Aristote énonce des propositions touchant l'être de l'étant et faisant voir que l'être est φύσις, à savoir ce qui de soi est manifeste. En d'autres termes : se dévoiler constitue un trait fondamental de l'être. » *Ibid.*, p. 162.

³⁰⁴ « L'étant apparaît comme objet, et l'être paraît comme l'objectivité des objets. L'objectivité ou objectivité des objets entre en corrélation avec la subjectivité des sujets. L'être comme objectivité des objets se trouve inclus dans la relation qu'ils soutiennent avec l'acte représentatif du sujet. Cette relation entre sujet et objet est désormais considérée comme le seul domaine où l'on puisse décider

accéder à l'Être dans toute sa plénitude, alors qu'il n'en exploite que l'une de ses infinies modalités d'existence. Cela le contraint par ailleurs à n'exploiter en retour que l'une des infinies manières discursives possibles de se rapporter à l'Être, à savoir le système de la représentation³⁰⁵.

La consistance de l'objet se définit par les conditions *a priori* de possibilité valables pour et par l'activité représentative. L'activité ainsi définie fournit la raison suffisante de la présence de la chose présente perçue comme objet : elle fournit cette raison en ramenant à un sujet la présence de l'objet. L'indication de la raison suffisante confère à cette activité représentative le cachet d'une chose unique en son genre, cette nouveauté qui marque le rapport de l'homme moderne au monde et par quoi notamment la technique contemporaine est rendue possible³⁰⁶.

Il faut donc souligner ce trait important. La modernité est fondatrice d'une subjectivité caractérisée par un ensemble d'activités liées aux lois qui régissent le système de la représentation. « La subjectivité, dit M. Heidegger, n'est rien de subjectif au sens où elle pourrait seulement désigner ce qui n'appartient qu'à un homme individuel, toute la contingence de son être particulier et de ses goûts personnels. *La Subjectivité est cette conformité à des lois qui est un trait essentiel des raisons livrant la possibilité d'un objet*³⁰⁷. » C'est à la faveur de cette subjectivité ainsi caractérisée que l'homme moderne se rapporte au monde, mais aussi à l'autre. Au détour de sa célèbre analyse des vers d'A. Silésius – « La rose est sans pourquoi, fleurit parce qu'elle fleurit, / N'a souci d'elle-même, ne désire être vue » –, M. Heidegger dit ceci : « L'homme diffère de la rose en ce que souvent du coin de l'œil, il suit avidement les résultats de son action dans son monde, observe ce que celui-ci pense de lui et attend de lui. Mais, là même où nous ne lançons pas de regard furtif et intéressé, nous ne pouvons pas, nous autres hommes, demeurer les êtres que nous sommes, sans prêter attention au monde qui nous forme et nous informe et sans par là nous observer nous-mêmes. De cette attention, la rose n'a pas besoin³⁰⁸. » Si l'homme, contrairement à la rose, ne peut faire autrement que de « prêter attention au monde qui nous forme et nous informe », il demeure essentiel de déterminer l'ensemble des modalités subjectives par lesquelles nous nous engageons chacun à prêter cette attention. Ces modalités sont historiques. Elles se trouvent inscrites dans notre rapport à la pensée et au langage qui détermine inconditionnellement notre rapport à l'être, au monde, mais aussi aux autres hommes.

M. Heidegger insiste en plusieurs endroits sur l'étroite affinité entre, d'un côté, le mode d'accès à la connaissance inhérent au système de la représentation, qui, effectivement, connut son plein essor au XVII^e siècle³⁰⁹, et, de l'autre, la pensée comptable³¹⁰.

de l'étant sous le rapport de son être, en d'autres termes décider de l'être, mais seulement de l'être en tant qu'objectivité de tel ou tel objet, jamais de l'être comme tel. Apparaissant dans l'objectivité des objets, l'être confie sa déterminabilité à l'acte représentatif au sens de la représentation réfléchissante. » *Ibid.*, p. 138-139.

³⁰⁵ « [L]a forme rigoureuse du principe de raison comme *principium reddendae rationis* implique manifestement une restriction. Au titre *principium reddendae rationis* il faut ajouter *cognitioni* : le principe de raison, pour autant que la raison doit être rendue à la connaissance, afin que celle-ci soit fondée et ainsi vraie. Le *principium reddendae rationis* ne concerne donc que la connaissance, mais *non pas*, semble-t-il, tout ce qui à côté d'elle, *est* encore de quelque manière. [...] La connaissance passe pour être un mode de représentation, et la représentation est présentation, pose de quelque chose devant nous. C'est dans et par *cette* chose que quelque chose que nous rencontrons arrive à tenir debout, à prendre consistance. Cette chose rencontrée qui est amenée à tenir debout dans la représentation est l'objet (Gegestand). Pour Leibniz et pour toute la pensée moderne, le mode d'"être" de l'étant réside dans l'objectivité des objets. Le fait pour les objets d'être représentés appartient à l'objectivité de l'objet pour la représentation. » *Ibid.*, p. 81.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 194.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 182. Nous soulignons.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 107.

³⁰⁹ Cf. FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, *op. cit.*

³¹⁰ Sur ce point, cf. DAVID Pascal, *Essai sur Heidegger et le judaïsme. Le nom et le nombre*, Paris Éditions du Cerf, 2015. Cf. aussi *ID.*, « "La pensée comptable". Heidegger et la pensée juive face à l'incalculable », consultable à l'adresse : <http://parolesdesjours.free.fr/pascaldavidheideggerjudaisme.pdf>, le 04/2016.

La raison est interprétée comme *ratio*, comme compte à rendre. L'homme en conséquence est l'*animal rationale*, l'être vivant qui réclame des comptes et qui rend des comptes. L'homme, suivant cette définition, est l'être vivant qui compte : « compter » étant ici entendu au sens large que le mot *ratio* – d'abord au terme du parler commercial des Romains – prenait déjà chez Cicéron, à l'époque où la pensée grecque a été traduite en conceptions romaines. L'être est aperçu comme raison. La raison est interprétée comme *ratio*, compte. L'homme est l'être vivant qui compte. Tout cela, à travers les variations le plus différentes, demeure un thème unique reconnaissable d'un bout à l'autre de la pensée occidentale³¹¹.

On perçoit donc ici tout le sens que M. Heidegger peut conférer à la « raison » qu'il lui arrive de condamner sans hésitation. « Et la pensée, écrit-il dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, ne commence que lorsque nous avons éprouvé que la Raison, tant magnifiée depuis des siècles, est l'adversaire la plus opiniâtre de la pensée³¹². » En outre, la perspective que le philosophe ouvre sur la pensée et sur la parole qui s'y noue rejette tout à la fois, volonté d'appréhension épistémique des choses du monde, mais aussi volonté de constitution éthique pour espérer s'y conduire. Selon lui, pour recouvrer un autre chemin qui nous détournerait de celui qu'a emprunté la Ratio occidentale, il faut admettre que « 1° La pensée ne conduit pas à un savoir tel que les sciences ; 2° la pensée n'apporte pas une sagesse utile à la conduite de la vie ; 3° La pensée ne résout aucune énigme du Monde ; 4° La pensée n'apporte pas immédiatement de forces pour l'action³¹³ ». Toutefois, l'on ne peut comprendre ce rejet catégorique que si l'on perçoit la restriction historique du domaine de la raison que M. Heidegger entend décrire, restriction à un champ d'opérations rigoureusement comptables, ouvrant lui-même à un champ d'observation et de manutention technique des choses qui nous entourent³¹⁴. Si cette restriction se fait à partir de ce que l'histoire de la pensée nous a légué pour que nous puissions précisément penser, c'est-à-dire sur la base de la pensée grecque et romaine, ce sont spécifiquement les temps modernes qui lui ont conféré cette allure unidirectionnelle qui connaît pour nous son apogée dans notre rapport hyper-technicisé à toutes les choses du monde, végétales, animales, humaines. Ainsi, le *logos* que nous ont légué les Grecs s'est vu par nous réduit à la raison comptable et techniciste. Mais, comme le note justement P. David, « [l']avènement de la raison comptable n'est [...] pas liée au *logos* mais à sa traduction romaine par *ratio*. Traduction que l'on peut tenir pour inoffensive et anodine, et avec laquelle s'est joué pourtant le destin de la pensée occidentale jusque dans la constitution de la rationalité moderne³¹⁵. » Il s'agit encore une fois ni plus ni moins d'un fil, parmi la multitude des fils qu'il nous était possible de tirer dans la trame qui nous unit à l'Être, que nous avons exploité, de telle manière que désormais, il nous lie et nous oblige, selon le philosophe allemand, irréversiblement. Il n'en reste pas moins que « [l]a raison entendue comme calcul fait de la parole une expertise comptable, tandis que la raison entendue comme parole demande à être entendue autrement³¹⁶. » Il demeure une partie du logos occidental, non encore passé au tamis de la Ratio comptable, qui appelle à ce qu'on le redécouvre, maintenant, peut-être, plus que jamais.

Selon M. Heidegger, il revient aux grands penseurs modernes, tels que Descartes, Leibniz ou Kant, d'avoir su raffiner ce mode spécifique à l'être caractérisé par le système de la représentation et une appréhension comptable de toute chose. Penseurs au rang desquels peut sans conteste se

³¹¹ *Le principe de raison*, op. cit., p. 269.

³¹² HEIDEGGER Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 322.

³¹³ ID., *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 2008, p. 243. Cité dans PARROCHIA Daniel, *Qu'est-ce que penser / calculer ? Hobbes, Leibniz et Boole*, Paris, Vrin, 1992, p. 8-9.

³¹⁴ Cf. « La question de la technique », dans HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 9-48.

³¹⁵ DAVID Pascal, *Essai sur Heidegger et le judaïsme. Le nom et le nombre*, Paris, Éditions du Cerf, 2015 (document numérique), emplacement 2469.

³¹⁶ *Ibid.*, empl. 2403.

ranger le non moins célèbre penseur politique que fut Hobbes. Les premiers chapitres du *Léviathan*, au moment où le philosophe anglais entend reconfigurer le rapport de l'homme au langage et à la « réalité » de toutes choses « utiles », et ce avant même de configurer sa vision de l'être de la *politeia*, ne laisse absolument aucun doute. Comme le précise P. David, pour Hobbes, « la raison est rapport non seulement au calcul, au compte, aux livres de compte, mais aussi, par la force des choses, au commerce et à l'argent³¹⁷. » Et plus généralement, « [a]vec Descartes puis Leibniz, Hobbes comprend donc le langage à partir de la notion de *signe*. Les signes dont use le langage pourraient tout aussi bien être des signes algébriques³¹⁸. » Il y a donc eu, à l'époque moderne, *une reconfiguration des opérations de la pensée* (réduites à celles inhérentes au système de la représentation et au régime de leur redistribution) *concurrente à la fois d'une reconfiguration de notre rapport au langage* (réduit, quant à lui, à ses *signes* perceptibles par les organes des sens et soumis au même régime que celui présidant au système de la représentation), *mais aussi de notre rapport aux choses du monde et surtout de notre rapport aux autres hommes* (soit, une reconfiguration de la subjectivité sur la base de quelques opérations choisies), *entraînant dans la foulée une nouvelle vision de la politeia*.

Heidegger a raison de dire que le « matérialisme », ce sur quoi culminent toutes ces reconfigurations intimement nouées les unes aux autres, « n'est absolument rien de matériel. Il est lui-même une forme de l'esprit³¹⁹. » Et c'est précisément sous cette forme-là qu'il faut tenter de mettre en lumière la logique opératoire et discursive qui structure cette forme particulière de l'esprit et qui est devenue pour l'époque moderne, non seulement un ensemble de modes d'accès à la connaissance « efficaces » et coordonnés pour s'assurer une « emprise » techniciste sur les choses du monde, mais aussi la matrice de la constitution éthique des agents politiques. Cette forme ou cette logique ne se caractérise pas seulement par un ensemble de postulats qui s'articulent les uns aux autres selon un ordre « logique » formel. Elle se caractérise surtout par un ensemble d'opérations que Hobbes a tenté de déterminer dans les premiers chapitres de son *Léviathan*, mais qui se verront peu à peu systématisées, dans leur portée strictement politique, pour conduire à la méthode sémiologique, méthode intimement nouée au système de la représentation. Ces opérations tournent autour du nombre, de la computation, de la taxinomie et de la statistique. De ce point de vue, le lien entre la pensée de Machiavel et de Hobbes, au-delà de leurs postulats économico-politiques communs, n'est pas difficile à établir.

Avant d'employer le terme *statistics* on disait en Angleterre au XVII^e siècle : *political arithmetic*, ou « arithmétique politique ». Les statistiques ne sont ni plus ni moins qu'une arithmétique politique, une arithmétique du corps politique. L'apparition des statistiques, le règne de la statistique est donc à la fois une conséquence de l'avènement de l'État à l'époque moderne, que Machiavel semble avoir été le premier à appeler par son nom – *lo stato*, à savoir l'« état » [...] – et l'une des facettes du règne du nombre. C'est le règne du chiffre, la politique du chiffre, étatique puis statistique, le règne monstrueux du chiffre, aussi monstrueux que peut l'être le Léviathan selon Hobbes, qui fut d'abord un monstre biblique dans le livre de Job³²⁰.

Pour justes que soient ces propos, au lieu de dire que les statistiques sont la conséquence de l'avènement de l'État, ne serait-il pas plus exact de dire que c'est l'État lui-même qui est la conséquence de l'avènement des statistiques et plus généralement de la pensée comptable ? En tous les cas, chronologiquement le discours de Machiavel apparaît bien avant le règne de la raison d'État, et la pensée comptable, quant à elle, dans sa forme la plus stricte et la plus opérationnelle, à savoir

³¹⁷ *Ibid.*, empl. 2544.

³¹⁸ *Ibid.*, empl. 2532.

³¹⁹ HEIDEGGER Martin, *Le principe...*, *op. cit.*, p. 257.

³²⁰ DAVID Pascal, *Essai sur Heidegger op. cit.*, empl. 1951.

la comptabilité, connaît son plein développement dans la deuxième moitié du Moyen Âge pour atteindre théoriquement son point culminant aux XIV^e et XV^e siècles. L'essor de la pensée comptable précède le surgissement du discours de Machiavel et, partant, précède la foule des penseurs modernes auxquels par après il sera loisible de l'assimiler, devenue pour eux une véritable habitude de pensée, à la pensée tout court. Soit, d'en faire une philosophie, une rationalité. Lorsque Hobbes déclare que : « l'usage des mots pour enregistrer [mettre en un registre] nos pensées n'est nulle part aussi manifeste que quand nous comptons », ou que : « [q]uand on raisonne, on ne fait rien d'autre que concevoir une somme totale à partir de l'addition de sommes partielles, ou concevoir un reste à partir de la soustraction d'une somme d'une autre somme », on peut penser qu'une bonne partie du chemin est parcourue. À tel point qu'on ne voit plus le lieu d'où il a commencé. Par ailleurs, le philosophe anglais ne rechigne pas de temps à autre à puiser directement et sans pudeur à la source³²¹.

Le discours philosophique qui a suivi est devenu sans conteste beaucoup plus pudique relativement à cette dette contractée à l'endroit de la technique intellectuelle qu'est la comptabilité. C'est à tout le moins ce que note D. Parrochia au début de son ouvrage intitulé *Qu'est-ce que penser / calculer ? Hobbes, Leibniz et Boole* où il s'agit pour l'auteur de redonner toutes ses lettres de noblesse au lien intime qui, selon lui, noue la pensée et le calcul. « En rapprochant les deux termes penser/calculer, nous dit-il, nous soulèverons, n'en doutons pas (même aujourd'hui) bien des protestations : le philosophe, en général, aime à sauver sinon la spécificité de la pensée pure, du moins celle de la pensée en acte, qu'aucune méthode, à ce qu'il paraît, ne saurait jamais vraiment reproduire, *a fortiori* produire³²² ». Cela est sans doute vrai. Mais certains philosophes pourraient, à cet auteur, renvoyer le compliment. Pourquoi, s'il s'agit d'étudier les liens qui nouent la pensée et le calcul, ne pas aller puiser directement à la source, avant de compter en son discours ces noms prestigieux que sont Descartes, Hobbes, Leibniz, Boole, Condillac et autres penseurs immédiatement identifiables comme ceux qui ont contribué à l'avènement de la rationalité moderne ? Pourquoi ne pas se référer directement à cette pratique à laquelle Hobbes lui-même en plusieurs endroits de son *Léviathan* se réfère pour expliciter ce qu'est, selon lui, la raison et comment utiliser la parole humaine pour y accéder, à savoir la comptabilité ? D'un certain point de vue, la pudeur par laquelle on maintient sous le couvercle l'origine comptable de la rationalité moderne est bien compréhensible. Une fois éclairée, l'on s'apercevrait du lien opérationnel qui l'oblige à un projet politique de nature essentiellement économique et monétaire. C'est descendre bien bas le piédestal sur lequel sont placés nos prestigieux philosophes. D'autant plus qu'il faudrait (se) justifier ou alors trancher le lien qui à notre tour nous oblige. D'un autre point de vue, retourner directement à la source, ne serait-ce pas finalement emprunter le chemin le plus court ?

³²¹ « L'usage et la fin de la raison n'est pas de trouver la somme et la vérité d'une ou de plusieurs conséquences éloignées des premières définitions et des significations établies des noms, mais de commencer par celles-ci, et d'aller d'une conséquence à une autre. Car il ne peut y avoir aucune certitude, quant à la dernière conclusion, sans une certitude au sujet de ces affirmations et négations sur lesquelles elle est fondée et déduite. *Quand un chef de famille, en faisant les comptes, additionne les sommes de toutes les factures des dépenses pour n'en faire qu'une seule somme, sans se préoccuper de savoir comment chacune de ces factures a été additionnée par ceux qui les ont établies ou à quel achat elle correspond, il ne se rend pas un meilleur service que s'il se contentait d'approuver globalement les comptes en faisant confiance à la capacité et à la honnêteté de chaque comptable. Il en est de même en ce qui concerne le raisonnement dans tous les autres domaines* : celui qui s'en tient aux conclusions d'un auteur en qui il a confiance, et ne cherche pas à remonter aux tout premiers éléments de chaque calcul (qui sont les significations établies par les définitions), celui-là travaille en pure perte : il ne fait rien et ne fait seulement que croire. » HOBBS, *Léviathan*, V, *op. cit.*, p. 113-114. Nous soulignons.

³²² PARROCHIA Daniel, *op. cit.*, p. 5.

Aussi magistrale, brillante et éclairante que soit l'analyse du destin de la Ratio occidentale que nous a proposée M. Heidegger, on ne peut que constater qu'il témoigne lui aussi de la même pudeur. Cependant, son analyse ne laisse-t-elle pas finalement l'essentiel dans l'ombre, là où serait peut-être le lieu d'une véritable alternative ? C'est sans doute ce que pressentait M. Foucault lorsqu'il proposait de retourner la question qu'avait posée le philosophe allemand.

Pour Heidegger, c'est à partir de la *tekhne* occidentale que la connaissance de l'objet a scellé l'oubli de l'Être. Retournons la question et demandons-nous à partir de quelles *tekhnai* s'est formé le sujet occidental et se sont ouverts les jeux de vérité et d'erreur, de liberté et de contrainte qui les caractérisent³²³.

Dans le sillage de ces deux grands penseurs, nous nous proposons, quant à nous, de déterminer les opérations de l'esprit attachées à la Ratio comptable, non pas tant en se référant à ces prestigieux philosophes qui ont participé à son avènement, tel Occam, Bacon, Descartes, Leibniz ou Kant. Mais en allant à l'endroit même de la pratique journalière et très concrète d'où ces opérations ont surgi, à savoir la tenue des livres de compte. La tenue des livres des comptes sous sa forme aboutie est concurrente de l'essor de l'humanisme et de l'empirisme modernes qui a eu cours d'abord en Italie pour s'étendre en Angleterre et enfin en France. Il s'agit d'une pratique incontournable pour tout lettré, à savoir pour tout homme capable de manipuler la lettre et le chiffre. Cette pratique a connu un renouveau théorique important dans le giron des deux grands théoriciens de la perspective que sont P. della Francesca et L.-B. Alberti, qui pour sa part est aussi à considérer comme l'un des premiers grands moralistes de la modernité³²⁴. C'est en effet à Luca Pacioli, protégé fidèle de ces deux illustres auteurs italiens, franciscain de son état³²⁵, que l'on doit l'un des premiers grands traités de comptabilité moderne qui reste encore aujourd'hui l'un des piliers théoriques incontournables sur le sujet. S'y trouve recensé et configuré, comme nous allons le montrer, l'essentiel des postulats et opérations spécifiques à la rationalité moderne en ce qu'ils tendent à constituer une certaine subjectivité à partir de laquelle un certain rapport au monde et aux hommes, pour chaque agent ainsi constitué, devient possible. Selon nous, de cette subjectivité procède tout le raisonnement éthique et politique qui structure la logique discursive de type machiavélien, en somme, celui de la réflexion politique moderne qui s'est appuyé sur une reconfiguration du rapport que l'homme entretient avec le langage. En mettant au jour le noyau essentiel des opérations qui structurent la rationalité moderne, il nous sera possible en retour d'éclairer décisivement les ressorts de ce rapport particulier au langage qui conditionne en conséquence un rapport subjectif et prospectif particulier à la *politeia*. Pour nous permettre d'établir le lien entre la pratique de la tenue des livres de compte et la réflexion politique moderne, transitant par la configuration d'une subjectivité opératoire – la rationalité moderne –, nous nous baserons sur l'ouvrage très synthétique mais précis de D. Parrochia. Cet ouvrage a l'avantage de rassembler les principes fondamentaux autour desquels progressivement la rationalité (politique) moderne s'est constituée et de montrer leur étroite solidarité avec le calcul et, implicitement, avec la comptabilité. À l'appui de cet ouvrage, nous énoncerons brièvement ces principes pour ensuite nous référer aux principes fondamentaux

³²³ Cet extrait est tiré d'une « version (retrouvée dans le dossier « Gouvernement de soi et des autres ») préparatoire à une conférence que Foucault prononcera à New York en 1981 », conférence que nous avons déjà mentionnée ci-dessus. Cité dans « Situation de cours », *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 505.

³²⁴ L.-B. Alberti est l'auteur d'un des premiers grands livres de la morale moderne : ALBERTI Leon Battista, *De la famille*, trad. M. Castro, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

³²⁵ Sur l'influence de la congrégation et de la pensée franciscaine dans la configuration d'un langage économique adapté aux sociétés de marché émergentes, cf. l'ouvrage important de TODESCHINI Giacomo, *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, trad. N. Gailius et R. Nigro, Lagrasse, Éditions Verdier, 2008.

de la comptabilité telle qu'elle s'est constituée dans la deuxième moitié du Moyen Âge et s'est épanouie durant la Renaissance italienne.

8.2. *Les opérations de l'esprit ou les modes d'accès à la connaissance (politique) modernes*

Quels sont donc les principes et les opérations de l'esprit qui caractérisent la rationalité politique moderne, voire la rationalité moderne elle-même ? Quels principes épistémiques et méthodologiques faut-il admettre pour que « se rapprochent pensée et calcul³²⁶ » ? À lire le compendium de ces principes et opérations habilement dressé par D. Parrochia, c'est sans surprise que nous retrouvons tout d'abord celui, une fois de plus, énoncé de manière subreptice – telle une écrasante évidence de vérité –, selon lequel la première fonction du langage est « de transmettre une information complexe sur le monde³²⁷ ». La première opération qui sera envisagée sera donc la collecte des faits. « Avant d'être enregistrée puis traitée [le vocabulaire est important, il appartient à celui de la comptabilité], en effet, toute information est d'abord collectée, recueillie. On dénombre, donc on énumère, avant de ranger pour retrouver, combiner, et ainsi faire surgir le neuf de l'ancien³²⁸. » Toutefois, pour que la transcription de ce qui a lieu dans le monde puisse s'opérer à travers le langage, il est requis au préalable de décomposer « la pensée en éléments irréductibles ». Soit de se configurer d'abord un certain rapport au langage. Par conséquent, ce sur quoi s'interroge d'abord l'épistémè moderne, comme l'a très bien vu M. Foucault au début des *Mots et les choses*, c'est ce lieu « où, depuis le fond des temps, le langage s'entrecroise avec l'espace³²⁹. » Ce lieu est un tableau sur lequel les faits collectés se verront posés et identifiés à des signes.

L'astuce consiste à substituer à la matérialité du monde un double plus ténu : on remplacera les choses par le bruit qu'elles font puis, bientôt, par n'importe quel son brut susceptible de les représenter en leur absence. Par la suite, viendront les sons articulés, non par goût de la complication. Pouvait-on, en fait, associer un son nouveau à chaque chose ? Ça aurait été, bien entendu, tout à fait inutile. L'attitude systématique s'avérant toujours plus profitable, il suffisait d'imaginer, en l'occurrence, un ensemble de sons fondamentaux (eux-mêmes analysables), dont les autres résultent par combinatoire, selon des règles précises³³⁰.

La pensée est assimilée à une « table d'opération » qui lui permet « d'opérer sur les êtres une mise en ordre, un partage en classes, un groupement nominal par quoi sont désignées leurs similitudes et leurs différences³³¹ ». Il faut donc au préalable, comme il a été dit, configurer le langage de telle manière qu'il puisse répondre à cette volonté d'opérer cette mise en ordre sur les choses du monde. Il faut le décomposer en autant de signes fondamentaux dont les autres résulteront par combinatoire, selon un certain régime de distribution qui, on le suppose, est celui-là même qui régit l'ordre des choses du monde. Si la méthode de décomposition de la pensée en ses éléments les plus simples est restée à l'état séminal pendant des siècles, il revient à « la tradition empiriste – italienne, anglaise, puis française – [d'avoir] donné ses lettres de noblesse à une telle tentative³³² ». Ce qui engage une vision particulière du langage spécifiquement analytique. « Une trentaine de sons fondamentaux, ainsi que des règles d'assemblage – en beaucoup plus grand nombre, sans doute,

³²⁶ PARROCHIA Daniel, *op. cit.*, p. 25.

³²⁷ *Ibid.*, p. 20.

³²⁸ *Ibid.*, p. 11.

³²⁹ FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses...*, *op. cit.*, p. 9.

³³⁰ PARROCHIA Daniel, *op. cit.*, p. 20.

³³¹ FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses...*, *op. cit.*

³³² PARROCHIA Daniel, *op. cit.*, p. 25.

que pour l'arithmétique – suffiront à créer ce support allégé du monde, ce double beaucoup plus maniable et manipulable, qu'est le langage³³³. » On retrouve donc ici ce postulat essentiel joliment exprimé : le langage a pour fonction d'être *d'abord* le « support allégé du monde, ce double beaucoup plus maniable et manipulable » ; d'abord et, semble-t-il, exclusivement. La prétention ou l'intention est rigoureusement matérialiste. Après donc avoir « fractionné la pensée » en ses « éléments simples, discrets, plus ou moins homogènes », après avoir disjoint et fait éclater tous ses mouvements « pour aller à l'essentiel³³⁴ », on peut retourner aux opérations de base pour finaliser la constitution de notre rapport au langage, avant que celui-ci puisse devenir ce support allégé du monde. « Trois opérations finalement, permettent de cerner la proposition : a) on collecte ; b) on classe et on code ; c) pour finir, on traite, donc on convertit, ou produit des équivalents. On transforme et, par-là même, déjà l'on augmente et l'on amplifie³³⁵. » C'est tout. Muni de ce rapport au langage ainsi reconfiguré, l'on peut se retourner vers le monde pour marquer chaque chose de l'un ou l'autre de ses signes et les faire signifier, voire les transformer, les augmenter et les amplifier, selon des règles de redistribution précises qui pourront, le cas échéant, devenir de plus en plus simples ou de plus en plus complexes.

C'est tout, enfin presque. Cette reconfiguration de notre rapport au langage engage à quelques conséquences dont il faut prendre acte. Nous n'en relèverons que cinq, quatre explicites et une plus implicite. Tout d'abord 1) le privilège de cette forme particulière de pensée analytique³³⁶ – qui n'entretient aucun rapport avec la pensée analytique aristotélicienne fondée, quant à elle, sur l'étude du syllogisme – se fait aux dépens du mouvement de pensée synthétique. On dirait en linguistique : antériorité du paradigmatique par rapport au syntagmatique.

Comme Locke, héritier de l'école de Padoue et de sa méthode résolutive compositive, Condillac insiste sur les possibilités de l'analyse – l'éminente décomposition-recombinaison, qui brise les sacro-saintes totalités et les réduit en morceaux, parvenant ensuite, grâce à ce « meurtre » de l'objet, à expliquer sa véritable genèse. Inutile, par exemple, de s'embarrasser au commencement de « définitions » : une définition est toujours une idée complexe, donc composite. Or, pour aller à l'essentiel, il faut au contraire disjointre et faire éclater ce qui n'est, après tout, qu'une collection de propriétés³³⁷.

Notons au passage la ressemblance entre le vocabulaire ici utilisé et celui que la critique emploie pour rendre compte du texte des *Caractères* de la Bruyère : priorité donnée au fragment et à sa dispersion, dénigrement de la définition, pour faire valoir une pensée et un réel auquel cette pensée se rapporte « en éclat³³⁸ ». Notons aussi le ton quelque peu dédaigneux vis-à-vis de certains mouvements de pensées qui appartiennent à l'outillage technique inhérent à la philosophie classique – « les sacro-saintes totalités » ou l'inutilité et l'embarras de la définition. Ensuite, dans la foulée, 2) il faut prendre distance avec une certaine conception du langage non seulement traditionnel

³³³ *Ibid.*, p. 21.

³³⁴ *Ibid.*, p. 27-28.

³³⁵ *Ibid.*, p. 31.

³³⁶ « Depuis la théorie de la proposition jusqu'à celle de la dérivation, toute la réflexion classique du langage – tout ce qui s'est appelé la "grammaire générale" n'est que le commentaire serré de cette simple phrase : "le langage analyse". C'est là qu'a basculé, au XVII^e siècle, toute l'expérience occidentale du langage – elle qui avait toujours cru jusqu'alors que le langage parlait. » FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses...*, *op. cit.*, p. 131. C'est l'auteur qui souligne.

³³⁷ PARROCHIA Daniel, *op. cit.*, p. 27-28.

³³⁸ L'expression vient de R. Barthes et sera reprise par la suite par de nombreux critiques. « Cette façon de briser la parole sociale en mille petits, tout petits éclats, de les recueillir pour y déceler des périls, est à elle seule une raison de lire les *Caractères*. » SOLER Patrice, « La Bruyère dans tous ses éclats », dans LAFOND Jean (éd.), *Moralistes du XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 637-653 ; citation, p. 644. Et sur le rejet du syntagme et de la définition au profit d'une description empirico-analytique : « renonçant aux définitions pour attendre de la seule description la révélation dynamique d'une logique du comportement, La Bruyère amène son lecteur à parcourir un trajet proprement herméneutique. » ESCOLA Marc, *La Bruyère I*, *op. cit.*, p. 17.

– ce sont « les subtilités aristotéliennes concernant le sens ontologique du relatif³³⁹ » et, sans doute, l'ensemble des procédures de constitution des signifiés configurées dans l'*Organon* qui sont ici visées –, mais aussi avec le langage naturel.

[O]n gagne à tourner le dos à la langue naturelle, à briser, pour mieux suivre le mouvement de la pensée [ainsi configurée], le parallélisme logico-grammatical qui la corsette et l'entrave. Le découpage aristotélien ternaire des propositions en sujet/copule/prédicat restait trop solidaire du langage³⁴⁰.

Si nous formions encore quelques doutes à l'égard d'un éventuel antagonisme qui oppose la forme opératoire de la rationalité traditionnelle et celle de la rationalité moderne, nous voilà définitivement convaincus. Cet antagonisme débouche sur une expulsion de certaines opérations jugées inadaptées à la retranscription fidèle d'une réalité sensible, expulsion qui s'actualise à tous les étages de la pensée moderne, de la plus formelle et « objective », c'est-à-dire dénuée de préoccupation directement technique et matérielle, à la plus pratique. Mais, rappelons-le, c'est au sein de la pensée économique, éthique et politique que cette expulsion s'est déclarée la première, et ceci, magistralement dans l'œuvre de Machiavel, le père dit-on de la science objective politique. Attribuer à Machiavel la paternité de l'objectivité scientifique n'est en effet pas d'une grande originalité. Cela dit, comme le souligne P. Manent, il semblerait qu'on n'en mesure pas toujours les exactes conséquences³⁴¹. Quoi qu'il en soit, la pensée analytique qui se trouve au socle des opérations de la rationalité moderne a dû « briser », pour se constituer, l'« entrave » et le « corset » logico-grammaticaux qui caractérisaient la pensée traditionnelle. Nous avons montré comment Machiavel s'est débarrassé dédaigneusement des opérations de pensée privilégiées par le discours philosophique traditionnel en les réduisant à un simple produit de l'imagination. Nous sommes en train de découvrir plus précisément ce qui, dans les opérations attachées à la logique discursive de type machiavélien, l'entrave et la gêne dans son mouvement, mais aussi quels sont les ressorts spécifiques à ce mouvement.

Dans la foulée encore, 3) on ne retiendra pas le syllogisme pour expliquer la nature des relations que les termes de la pensée ainsi analytiquement décomposée et réduite à l'état de signes entretiennent entre eux³⁴². Ces relations seront désormais marquées au coin de la computation, à savoir de l'addition, de la soustraction et surtout de la différenciation. Cette dernière opération est essentielle et caractérise définitivement le rapport au langage configuré par la rationalité moderne. Elle se trouve au carrefour de la réflexion épistémique, méthodologique, économique et politique. Dans tous les cas, le langage est d'abord perçu comme « un ensemble de sons fondamentaux (eux-mêmes analysables, dont les autres résultent par combinatoire, selon des règles précises³⁴³. » Il suffit

³³⁹ PARROCHIA Daniel, *op. cit.*, p. 34.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 38.

³⁴¹ « Machiavel, lui, adopte la position paradoxale qui consiste à se tenir à l'extérieur de la cité, tout en concentrant son attention exclusivement sur elle. Il se tient à l'extérieur de la cité, non pour y goûter un bien supérieur, mais seulement pour la mieux – espère-t-il – regarder. L'originalité, le caractère paradoxal d'une telle position ne nous frappent plus : nous y reconnaissons les réquisits de l'attitude "scientifique". Plus exactement, nous croyons avoir repéré ce qui fait l'originalité de Machiavel lorsque nous remarquons qu'il fut le premier à adopter sur la chose politique le point de vue de la "science". Cette appréciation, souvent formulée par les historiens modernes, a toutes les chances de nous rendre aveugles à la nature de la "science politique" comme à l'"originalité" de Machiavel. [...] Du reste, le développement de la science proprement dite, celle de la "nature", est sensiblement postérieur à l'époque de Machiavel. Admettre que "le point de vue scientifique" est né d'abord dans la pensée politique de celui-ci, ce serait faire peser sur la science elle-même les soupçons que toute attitude politique suscite naturellement au lieu de revêtir la politique de Machiavel du manteau protecteur de la science. » MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, *op. cit.*, p. 46.

³⁴² PARROCHIA Daniel, *op. cit.*, p. 34.

³⁴³ *Ibid.*, p. 20. « [L]a langue est un système dont tous les termes sont solidaires et où la valeur de l'un ne résulte que de la présence simultanée des autres ». SAUSSURE Ferdinand, *Cours de linguistique...*, *op. cit.*, p. 159. « Placé dans un syntagme, un terme n'acquiert de la valeur que parce qu'il est opposé à ce qui précède ou ce qui suit, ou à tous les deux. » *Ibid.*, p. 171.

de remplacer l'expression « sons fondamentaux » par « puissance », « force », « valeur sociale d'un individu », « unité monétaire », « comportements, gestes ou attitudes », « unité linguistique », « signifiants », « signifiés », « la position qu'occupe chacun des agents du corps social », « caractères », « représentations », etc., sitôt que l'on se situe au sein d'un discours politique, sociologique, économique, linguistique, sémiotique, d'analyse littéraire, etc. Dans tous les cas, il est admis, implicitement ou non, que la valeur de toute chose considérée est d'abord à situer dans un système clos de relations spécifique et ensuite résulte de la somme des identités et différences qui l'unit ou la sépare de toutes les autres choses appartenant à ce même système³⁴⁴. D'un point de vue éthico-politique, c'est cette forme de pensée qui est la condition de possibilité de ces propos tenus par Hobbes : « La valeur d'un humain, ou son MÉRITE est comme celle de toutes les autres choses, à savoir son prix, autrement dit autant qu'on serait prêt à payer pour utiliser sa *puissance*. Elle n'est donc pas absolue, mais dépend du besoin et du jugement d'autrui. [...] Et il en est des humains comme des autres choses, ce n'est pas le vendeur, mais l'acheteur qui en fixe le prix. En effet, un humain (comme le font la plupart d'entre eux) est libre de s'attribuer la valeur la plus élevée qu'il peut, il reste que sa véritable valeur ne se situe pas plus haut que celle à laquelle les autres l'estiment³⁴⁵. » On perçoit à la lumière de ces propos comment épistémique, économique, éthique et politique s'unissent irréductiblement pour culminer sur une vision politique globale. Antérieurement, c'est cette forme de pensée qui a permis à Machiavel de concevoir l'être de la *politeia* comme une redistribution constante de lignes de forces, soit un rapport de puissances, un « mécanisme qui [fait] de tout homme de quelque qualité un conspirateur³⁴⁶ », mécanisme dont l'agent politique doit avoir une juste intelligence. Enfin, c'est encore cette même forme de pensée qui inspira à F. Saussure l'élaboration de sa méthode sémiologique et linguistique où les comparaisons avec le système monétaire ne manquent pas.

Dans tous ces cas nous surprenons donc, au lieu d'idées données d'avance, des *valeurs* émanant du système. Quand on dit qu'elles correspondent à des concepts, on sous-entend que ceux-ci *sont purement différentiels*, définis non pas positivement par leur contenu, mais négativement par leurs rapports avec les autres termes du système. Leur plus exacte caractéristique est d'être ce que les autres ne sont pas³⁴⁷.

Nous ne pourrions mieux exprimer l'essence même de l'être de la *politeia*, celle du moins que des penseurs tels que Machiavel et Hobbes lui ont attribuée, comme on découvre une « naturalité » perdue mais fondamentale, et dont ils préconisaient aux acteurs politiques d'avoir l'intelligence. Nous allons bientôt montrer tout ce que cette « intelligence » doit à la technique intellectuelle comptable.

D'un point de vue subjectif, ce qu'il faut être capable d'opérer c'est la découpe et la distribution. Rappelons-nous ce que R. Barthes, à la suite de F. Saussure, disait en face du texte des *Caractères* : « Et d'abord, qu'est-ce que le monde, pour quelqu'un qui parle ? un champ d'abord informe d'objets, d'êtres, de *phénomènes*, qu'il faut organiser, c'est-à-dire : découper et distribuer³⁴⁸ ». En

³⁴⁴ Cf. le chapitre « L'ordre » dans *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 64-72 : « L'activité de l'esprit [...] consistera [...] à discerner : c'est-à-dire à établir les identités, puis la nécessité du passage à tous les degrés qui s'en éloignent. En ce sens, le discernement impose à la comparaison la recherche première et fondamentale de la différence : se donner par l'intuition une représentation distincte des choses, et saisir clairement le passage nécessaire d'un élément de la série à celui qui lui succède immédiatement. » *Ibid.*, p. 69.

³⁴⁵ HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, I, 10, p. 173-174. Nous soulignons. Déjà cité.

³⁴⁶ MANENT Pierre, *Naissances de la politique moderne*, *op. cit.*, p. 32.

³⁴⁷ SAUSSURE Ferdinand, *Cours de linguistique...*, *op. cit.*, II, IV, § 2, p. 162. Nous soulignons.

³⁴⁸ Cf. *supra*, p. 85. Ces deux opérations font partie intégrante du système de la représentation comme mode d'accès à la connaissance dont M. Foucault a magistralement fait l'archéologie dans *Les mots et les choses*. Selon ce dernier, à l'âge classique, « en leur forme la plus générale, connaître et parler consistent d'abord à **analyser** le simultané de la représentation, à en distinguer les éléments, à **établir les relations qui les combinent**, les successions possibles selon lesquelles on peut les dérouler » *op. cit.*, p. 101. On y

d'autres termes, il faut sélectionner en tout ce qu'on observe du monde qui nous entoure, choses et hommes, un ensemble de signes simples et les redistribuer selon des lois distributives elles-mêmes déterminant différenciellement la valeur de chacun des éléments sélectionnés³⁴⁹. Il revient à la pensée éthico-politique moderne d'avoir transposé cette forme opératoire subjective sur la scène publique. Pour cela, il a fallu identifier et réduire les comportements des hommes à de simples signes aisément reconnaissables. Il a fallu les codifier, mais aussi les surréifier, c'est-à-dire les faire prévaloir vis-à-vis des dispositions que chaque homme *a priori* possède (cf. Érasme³⁵⁰ et une bonne partie des traités de civilité). Ainsi le « caractère » de l'homme bon, courageux, prudent et surtout puissant s'identifie désormais à un ensemble de signes codés immédiatement identifiables. Il n'est plus besoin de s'entretenir avec celui qu'on entend juger afin de déterminer la manière par laquelle il raisonne et ainsi discerner sa valeur politique. Il suffit de l'observer, de collecter cet ensemble de signes, non pas tant qu'il émet, mais par lesquels *on* le voit agir. Enfin, pour évaluer la valeur de tout homme, il suffit de rapporter les signes qu'on en perçoit aux critères d'évaluation qui sont déterminés par le code en vigueur : argent, puissance, noblesse, style, politesse, distinction, ce je ne sais quoi, relations, *sprezzatura*, désintéressement, etc. – tout est réductible en signes et récupérable par le code –, signes qu'il s'agit de rapporter à l'estimation de sa propre valeur à soi, comme point d'appui, elle-même soustraite de toutes celles qui se présentent à l'observation. Le positionnement que l'agent politique moderne doit sans cesse configurer et à la fois conquérir en se rapportant aux positionnements de toutes choses, objets inanimés/animés et humains, qui se présentent en son champ d'observation, et ce selon un rapport arithmétique ou un calcul des positions respectives de

retrouve pour l'essentiel ces deux types d'opération que Saussure a dégagés pour constituer sa méthodologie et auxquelles R. Barthes fait référence dans l'extrait que nous venons de citer. Ces opérations, comme l'extrait nous l'indique, consistent à dissocier et à distinguer, dans l'espace construit par le système des représentations qui s'offrent à l'observation en autant de signes distinctifs, ses éléments constitutifs – l'analyse –, d'une part, pour ensuite les associer ou les combiner en tableau ou en séries dans cet autre espace construit par l'acte de la connaissance – la combinaison. Cf. p. précédente, la note 344. Ainsi, l'analyse et la combinaison sont les opérations constitutives du monde de la représentation et de sa méthodologie. Ces deux opérations à l'âge classique renvoient, selon M. Foucault, à la possibilité d'un « Discours universel » qui se noue intimement à « la marche naturelle et nécessaire de l'esprit depuis les représentations les plus simples jusqu'aux analyses les plus fines ou aux combinaisons les plus complexes » (*ibid.*, p. 99), pour ainsi constituer un nouveau rapport au langage (p. 94) dont nous ne serions, pour une part, pas encore sortis (p. 15). Cependant, sur base d'un massif de signes offerts à l'observation, cette attention portée à l'égard de ces opérations que sont l'analyse et la combinaison tend à occulter les opérations sur lesquelles misaient les discours philosophiques d'inspiration antique pour la conduite de l'existence, opérations que ces discours avaient justement pour fonction de cultiver. Il est d'ailleurs significatif que M. Foucault, à aucun moment ne parle dans la partie de son ouvrage consacré à l'épistémè classique de la logique au sens traditionnel du terme et qui pourtant constitue le fond du propos de la *Logique de Port-Royal*, du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* et de la *Logique* de Bossuet. La « logique » ou l'ordre qui préside à l'analyse semble renvoyer toujours à ses yeux aux opérations propres à l'analytique et à la combinatoire. *Ibid.*, p. 75 ; 77 ; 97-99 et 105.

³⁴⁹ Écoutons sur ce point F. Saussure qui s'est appliqué à décrire le mécanisme de la langue et à la fois la forme opératoire de la subjectivité moderne. « L'ensemble des différences phoniques et conceptuelles qui constitue la langue résulte donc de deux sortes de comparaisons ; les rapprochements sont tantôt associatifs [au niveau des signifiés], tantôt syntagmatiques [au niveau des signifiants] ; les groupements de l'un et l'autre ordre sont, dans une large mesure, établis par la langue ; c'est cet ensemble de rapport usuels qui la constitue et qui préside à son fonctionnement. » *Cours de linguistique...*, *op. cit.*, p. 176. Ainsi le sujet, lorsqu'il reçoit une proposition quelconque, pour discerner chacun des éléments simples qui la composent, effectue « naturellement » une « opération qui consiste à éliminer mentalement tout ce qui n'amène pas la différenciation voulue sur un point voulu ». *Ibid.*, p. 180.

³⁵⁰ La transition entre un souci prioritaire porté à l'égard des dispositions de l'âme et celui porté à l'égard de l'*externum corporis decorum* se fait dans le célèbre traité de la *Civilité puérile* d'Érasme, dès son introduction, mais sans aucune explication. Voici le passage précis : « Quanquam autem externum illud corporis decorum ab animo bene composito proficiscatur, tamen incuria proceptorum nonnumquam fieri videmus, ut hanc interim gratiam in probis et eruditis hominibus desideremus. » Passage que nous traduisons : « Mais bien que cette convenance extérieure du corps émane d'une âme bien disposée toutefois il arrive parfois que, par manque de formation, on déplore l'absence complète de cette convenance chez des hommes savants et probes. » Si c'est d'une « âme bien disposée » qu'émane toute chose et notamment la convenance du corps, on peut se demander quelle utilité peut-on trouver en un ensemble de règles qui s'applique à régler le maintien de son extérieur, de la position des sourcils, à celle de la bouche en passant par toutes les expressions des yeux et du visage. On sait que le succès de l'ouvrage a de loin dépassé les attentes de son auteur qui considérait la matière dont il traite comme la partie la plus grossière de la philosophie (*crassissima philosophiae pars*). Il n'en demeure pas moins que l'entreprise de l'humaniste et le franc succès qu'elle a emporté dans les décennies et les siècles qui ont suivi signalent un souci de plus en plus exclusif porté à l'égard des signes extérieurs que tout homme produit et le désir de les contrôler, mais surtout qu'une âme bien disposée, savante et probe ne suffit plus. Cf. sur ce point ÉLIAS Norbert, *La civilisation...*, *op. cit.*, p. 89-101 et les pages 93-94 pour le passage en question.

tous et de chacun, a trouvé son lieu d'expression théorique le plus abouti dans les traités sur la perspective. Nous avons déjà souligné que la retranscription théorique de la pratique comptable qui s'est considérablement renouvelée à partir de la fin du Moyen Âge s'est produite dans le giron de grands peintres et des deux grands théoriciens de la perspective, à savoir P. della Francesca et L.- B. Alberti.

L'avant dernière conséquence engagée par cette reconfiguration de la rationalité occidentale réduite à un ensemble d'opérations spécifiquement comp(u)tabilistes est aussi implacable que déroutante. Rapprochant la forme de pensée promue par Hobbes et la vision politique qui en procède, en toute logique et sur ce point s'alignant sur la plupart de commentateurs, D. Parrochia déclare que 4) « le pacte social résulte forcément d'un calcul dans lequel chacun recherche *rationnellement* ce qui lui est le plus utile³⁵¹ ». Cela dit, ce qui peut paraître « logique » et « rationnel » à celui pour qui la somme des opérations de la pensée qui ont été recensées par Hobbes délimite tout ce que « naturellement » elle peut réaliser ou bien encore détermine toutes les opérations en dehors desquelles aucune pensée ne peut avoir lieu, tout cela devient immédiatement problématique lorsqu'on admet qu'il peut y avoir d'autres manières de penser et par-là d'autres manières de se rapporter aux autres et au monde. Or, une fois la rationalité moderne comptabiliste elle-même « mise en perspective », une fois qu'on lui a enlevé la possibilité d'être la seule manière de penser possible « sur le marché » de la pensée, on ne peut tirer que cette seule conclusion : ce n'est pas sur la base d'une observation de la réalité comportementale des hommes, conduisant au constat d'une lutte originelle et incompressible de tous contre tous, que s'appuie la réflexion politique moderne, mais sur la *projection théorique* d'une certaine forme subjective opératoire sur l'éthos de tous et de chacun. Pour que la vision politique qui en résulte ait quelque force de vérité, l'on doit supposer que chaque homme inconditionnellement procède à un « calcul » par lequel il « recherche *rationnellement* ce qui lui est le plus *utile* ». Chacun des termes pèse de tout son poids : calcul, rationalité, utilité et, en sous-entendu, subjectivité – telle que l'entend M. Heidegger, à savoir « cette conformité à des lois qui est un trait essentiel des raisons livrant la possibilité d'un objet ». Ce serait donc à la faveur d'une simple projection subjective opératoire que procéderait la pensée politique moderne. Chacun des auteurs qui ont participé à sa théorisation n'aurait fait que supposer que tous les membres du corps social devaient nécessairement produire les mêmes opérations de l'esprit qu'eux, à savoir ce calcul rationnel à l'égard de toutes sortes de choses directement offertes à la perception sensible et pouvant valoir, à considérer les choses d'un point de vue personnel, comme une « utilité » : acquisition de biens, de richesses et d'une réputation. En d'autres termes, la réflexion politique, le foyer de l'expérience politique et la réalité humaine modernes, tout cela n'est rien de plus qu'une certaine forme contingente et historique de spiritualité, mais une forme de spiritualité qui s'ignore ou qui a « intérêt » à s'ignorer comme telle. Toute la force du pouvoir moderne ne se soutient que par cette seule projection subjective opératoire et concurremment par l'adhésion de chaque agent de la communauté à cette forme spécifique de subjectivité. En dehors de celle-ci, il n'y a plus aucun pouvoir moderne qui tienne³⁵².

Ce qui nous conduit à la dernière conséquence qui, quant à elle, est implicite, et l'on va rapidement comprendre pourquoi. Cette projection subjective n'est et ne peut absolument pas être

³⁵¹ PARROCHIA Daniel, *op. cit.*, p. 83. Nous soulignons.

³⁵² Tout dépend bien sûr de la définition du pouvoir. Doit-il être seulement perçu comme la capacité d'exercer une contrainte sur les corps et/ou les volontés ou doit-il aussi s'étendre à ce qui rend l'homme capable de ne pas se nuire à lui-même ? Pour répondre à cette question il faudrait que le « bien » redevienne, lui aussi, une question.

perçue comme telle. La forme subjective opératoire dont procèdent les discours de chacun de ces auteurs politiques est par eux naturalisée. À leurs yeux, il n'y en a pas d'autres. Elle est universelle et comme telle résolument conquérante et impérialiste. Comme quoi, tout se tient « logiquement ». C'est pourquoi elle n'aura de cesse de vouloir réduire à néant toute autre forme de pensée qui ne se plie pas à ses seules opérations. On a déjà mentionné le rejet effectué par Machiavel de la pensée politique des Anciens sous prétexte d'« imagination ». Ce rejet deviendra chez Hobbes un véritable leitmotiv. On le retrouve en tout point identique et selon le même mécanisme discursif chez F. Saussure³⁵³, et de manière générale on le retrouve dans toute réflexion où l'on fait prévaloir un certain « réalisme » qui doit nécessairement s'opposer à toutes les formes d'« idéalisme », supposant que le « réalisme » est tout ce qui s'offre d'abord à la perception sensible. Nous venons de noter ci-dessus le ton quelque peu dédaigneux de D. Parrochia par rapport à certains mouvements de pensée attachés à la pensée classique. On retrouve ce ton dans sa conclusion où, après avoir fait la genèse de la pensée rationnelle moderne, de l'empirisme italien renaissant à la théorie mathématique de Hilbert, en passant par tous les projets de la nouvelle logique, il déclare : « Pour la modernité, par conséquent, calcul et pensée, désormais, s'échangent. La métamathématique hilbertienne et ses ultimes conséquences [...] ne sont, du reste, que l'aboutissement d'un courant philosophique qui a toujours refusé la dématérialisation de la pensée si souvent impliquée dans *l'idéalisme ou ses avatars*. Pour toute une série d'auteurs, de Lulle à Leibniz, et au-delà, tout ce qui se pense se pense quelque part, et, bien évidemment doit être associé à un lieu où il s'archive³⁵⁴. » Notons ici encore l'intention irréductiblement comptable qui innerve ces derniers propos : il faut archiver. Rien ne peut être pensé si cela n'est pas consigné quelque part en une archive, lieu avec lequel la pensée pourra / devra « s'associer ». Cette naturalisation ou cet impérialisme de la pensée, qui résulte

³⁵³ F. Saussure opère la même réduction que ses prédécesseurs, mais au niveau seul du langage. Il considère d'abord qu'on ne peut porter un examen sur la langue qu'en partant d'abord des faits de langue. Ainsi commence son *Cours* : « *La science qui s'est constituée autour des faits de langue* a passé par trois phases successives avant de reconnaître quel est son véritable et unique objet. » *Op. cit.*, p. 13. Cette proposition évacue d'un trait toute possibilité de penser le langage qui ne se focalise pas d'abord sur des faits de langue. Le véritable et unique objet de la linguistique est « les conditions de la vie des langues », objet qui doit se doter d'« une méthode pour reconstituer les faits » (p. 18). On laisse ainsi supposer, sans la moindre justification, que les faits s'imposent d'eux-mêmes comme le seul substrat de toute connaissance possible et par-là conditionnent inéluctablement toute méthode véritablement scientifique, feignant d'oublier que le regard porté sur les faits pour déterminer la nature de tout être résulte d'une décision dont, de plus, les ressort sont avant toutes choses politiques. Ainsi, tout comme chez Machiavel ou chez Hobbes, à aucun moment on ne justifiera la décision de se rapporter d'abord « aux faits » pour décider de la méthode grâce à laquelle on devra, en retour, se rapporter, et à la réalité de la *politeia*, et à celle de la psyché humaine, et à celle, enfin, de la parole. Mieux : on assimile ces faits perçus, non seulement à toute réalité perçue / conçue, mais encore « aux conditions de vie » de cette réalité. La vision n'est pas seulement rétrospective, elle est aussi et surtout prospective. Plus loin, Saussure aborde la « vue simpliste » de « certaines personnes » pour lesquelles « la langue, ramenée à son principe essentiel, est une nomenclature, c'est-à-dire une liste de termes correspondant à autant de choses ». Il trouvera que « [c]ette conception est critiquable à bien des égards. Elle suppose des idées toutes faites préexistant aux mots [...] ; elle laisse supposer que le lien qui unit un nom à une chose est une opération toute simple, ce qui est bien loin d'être vrai. Cependant cette vue simpliste peut nous rapprocher de la vérité, en nous montrant que l'unité linguistique est une chose double, faite du rapprochement de deux termes. » *Op. cit.*, p. 97-98. Dans la stricte foulée du geste machiavélien, il perçoit un idéalisme, qualifié ici encore avec ce dédain si caractéristique de la pensée politique moderne, de « simpliste », dans le fait d'identifier des représentations à leurs signes linguistiques et ces signes, à leur tour, aux choses qu'ils désignent. Mais cette vision antérieure de ce « simplisme philosophique » – c'est la *Logique de Port-Royal* qui est ici visée – procède elle-même d'une réduction de toutes les opérations de l'esprit aux seules opérations établies par la méthode sémiologique, que le linguiste est en train de légitimer, à savoir celles qui ont pour fonction de rendre compte des faits. C'est pourquoi, immédiatement après avoir posé subrepticement, mais non moins décidément, « les faits de langue » comme étant le substrat de toute étude possible sur et de tout rapport au langage, il ajoute : « On a commencé par faire ce qu'on appelait de la "grammaire". Cette étude, inaugurée par les Grecs, continuée principalement par les Français, est fondée sur la logique et dépourvue de toute vue scientifique et désintéressée sur la langue elle-même ; elle vise uniquement à donner des règles pour distinguer les formes correctes des formes incorrectes ; c'est une discipline normative, fort éloignée de la pure observation et dont le point de vue est forcément étroit. » *Op. cit.*, p. 13. Or, jamais la logique et le discours traditionnels ont admis que les représentations et encore moins les noms correspondaient en quoi que ce soit aux choses du monde perçu (cf. sur cette question les précisions importantes apportées par P. Aubenque dans *Le problème de l'être chez Aristote*, *op. cit.*, et particulièrement les p. 94-134). C'est l'idéalisme radical impliqué par la méthode sémiologique elle-même et par la science politique d'où cette méthode trouve son origine que Saussure tente de conjurer en créant de toute pièce une poutre dans l'œil de ses prédécesseurs.

³⁵⁴ PARROCHIA Daniel, *op. cit.*, p. 41. Nous soulignons.

comme on le voit de cette conviction farouche qu'elle tire sa forme opératoire d'une connexion « naturelle » et irréductible avec les choses du monde sensible – elle se dit matérialiste au sens premier du terme ; elle ne perçoit absolument pas qu'elle n'est qu'une forme parmi d'autres de spiritualité, à savoir *d'abord* un ensemble d'opérations de l'esprit, *par l'esprit*, rigoureusement déterminées –, conduit à faire de la subjectivité, aux yeux du sujet lui-même, un point irréductiblement aveugle. Le sujet ne se voit pas d'abord lui-même lorsqu'il s'ouvre au monde³⁵⁵. Il ne se voit pas immédiatement en ce qu'il fait et dans les opérations de l'esprit par lesquelles il le fait, mais ne (se) voit que par ce que les autres hommes font pour le rapporter sans cesse à ce qu'il est ou vaut. Ce qui conduit à cette ultime conséquence : 5) au sujet moderne, il n'est pas demandé d'opérer simultanément à toute action extérieure un retour sur sa propre subjectivité opératoire. Il n'a pas à opérer ce mouvement de conversion qui caractérise la philosophie ancienne et qui consiste à faire un retour sur soi permanent, le soi étant défini par cet ensemble d'opérations qui lui permettent justement d'opérer ce retour – la *métanoia*. Le sujet politique moderne n'a plus conscience de sa propre spiritualité puisque le mouvement de conversion qu'il est amené à opérer continuellement converge d'abord vers les choses du monde sensible, mouvement qui en retour lui donnera à ses yeux sa propre valeur, ce qu'il est, mais aussi lui dira comment il doit se conduire et se montrer tel qu'il voudrait qu'on le voie ou tel qu'on voudrait le voir. Le sujet ne se voit pas en tant qu'être spirituel. Le sujet moderne est un être *résolument* « matérialiste », c'est-à-dire qu'il tient à maintenir sous le voile d'un discours mystifié que son « matérialisme » désiré, comme l'a si bien perçu M. Heidegger, « n'est absolument rien de matériel. Il est lui-même une forme [parmi d'autres] de l'esprit³⁵⁶. » Il lui arrivera bien sûr de contempler les mouvements et les choses de son esprit. Mais il le fera à partir des opérations par lesquelles il sonde toutes les choses du monde, opérations sur lesquelles cependant il n'a aucune vue.

³⁵⁵ Point aveugle qui caractérise le positionnement du sujet au sein des choses du monde et que M. Foucault a si bien éclairé lors de son analyse des *Ménines* dans son introduction des *Mots et des choses*. « Peut-être y a-t-il dans ce tableau de Vélasquez, comme la représentation de la représentation classique, et la définition de l'espace qu'elle ouvre. Elle entreprend en effet de s'y représenter en tous ses éléments, avec ses images, les regards auxquels elle s'offre, les visages qu'elle rend visibles, les gestes qui la font naître. Mais là, dans cette dispersion qu'elle recueille et étale tout ensemble, un vide essentiel est impérieusement indiqué de toutes parts : *la disparition nécessaire de celui qui la fonde*, – de celui à qui elle ressemble et de celui aux yeux de qui elle n'est que ressemblance. *Ce sujet même* – qui est le même – *a été éliidé*. Et libre enfin de ce rapport qui l'enchaînait, la représentation peut se donner comme pure représentation. » FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 31. Nous soulignons.

³⁵⁶ Ce qu'était tout proche de reconnaître M. Foucault lors de son étude historique sur les savoirs : « Dans une culture et à un moment donné, il n'y a jamais qu'une *épistémè*, qui définit les conditions de possibilité de tout savoir. Que ce soit celui qui se manifeste en une théorie ou celui qui est silencieusement investi dans une pratique. » *Ibid.*, p. 179. L'approche de l'historien demeure néanmoins résolument sémiotico-discursive et la démarche confine à une archéologie de l'empirisme-transcendental, c'est-à-dire d'un rapport à l'être conçu d'abord comme un rapport à l'espace des choses sensibles et comme ce qui aurait été le seul rapport possible de l'être de l'homme à l'être des choses.

8.3. La pratique comptable à l'origine des modes d'accès à la connaissance politique modernes

Les livres de commerce apportent un premier témoignage sur la personnalité des marchands. La comptabilité d'une entreprise au Moyen Âge exige la tenue de plusieurs livres qui se complètent et se regroupent les uns les autres pour fournir à l'homme d'affaires les renseignements les plus précis et les plus sûrs sur la marche de sa compagnie³⁵⁷.

C. Bec

Cette forme de l'esprit s'enchaîne rigoureusement à un certain nombre de pratiques corporelles et intellectives, c'est-à-dire à un ensemble de dispositions éthiques et dianoétiques déterminées. Si nous voulons accéder à la forme historique la plus pure des opérations / dispositions qui caractérisent cette forme de l'esprit particulière et, partant, selon nous, ce qui préside formellement et logiquement à l'éthos politique moderne occidentale, c'est vers la tenue des livres de compte qu'il faut diriger son enquête. On avait noté ci-dessus dans le discours de D. Parrochia, qui à aucun moment toutefois ne fait référence à ce sous-bassement pratique comptable, des termes qui pourtant y renvoient rigoureusement alors qu'on se situe au sein d'une réflexion qui se veut essentiellement épistémique. De manière plus générale, on connaît l'importance que revêt la métaphore économique au sein des différents discours tels que la sémiologie, la sociologie voire l'épistémologie dans son ensemble. Selon M. Foucault, depuis l'âge classique, il existe une profonde « cohérence » entre « la théorie de la représentation et celle du langage, des ordres naturels, de la richesse et de la valeur³⁵⁸ ». Bien que la configuration de cette « cohérence » subira quelques ruptures et modifications profondes, cependant, le système de la représentation, le rapport au langage et les opérations de l'esprit liées aux échanges économiques demeurent pour l'épistémè moderne en général et la subjectivité qui lui est attachée irréductiblement noués. À situer les choses chronologiquement et rigoureusement, la rationalité moderne doit son point de vue objectif sur le monde à un choix de nature politique, choix qui lui-même a été affirmé – et non pas justifié – au moment machiavélien, mais choix qui, dans les opérations épistémiques que ce type de rationalité a mises en œuvre pour se déployer, prend sa source dans une pratique économique quotidienne comptable. Cette dernière est le substrat historique le plus fondamental de la spiritualité matérialiste occidentale moderne. Il est d'ailleurs fascinant de voir à quel point le discours du comptable, sa vision des relations humaines et ses principes d'actions, rencontrent celles du politologue moderne. La comptabilité est tout d'abord affaire de conquête et de préservation. « [L]es groupes qui veulent assurer leur pérennité, nous dit l'historien de la comptabilité J.-G. Degos, parfois bien dérisoire dans la durée historique, doivent avoir une stratégie. Cette stratégie doit être fondée sur des moyens, en particulier financiers, qui sont engagés dans des programmes d'actions sous-tendus par des politiques et des informations, retirées de la comptabilité, quelle que soit sa forme. Élément de mémoire, élément de négociation, base d'action, la comptabilité tient une place importante dans la

³⁵⁷ BEC Christian, *Les marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence. 1375-1434*, Paris, Mouton, 1967, p. 49.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 14.

gestion moderne des entreprises et des organisations³⁵⁹. » Par ailleurs, l'histoire de la comptabilité demeurerait un excellent repère pour qui étudie la généalogie du pouvoir moderne. Si, comme l'indique G. Todeschini, dans la seconde moitié du XII^e siècle, le marchand commence à renverser son image sociale par trop attachée à celle de l'usurier avide de gains et de bénéfices au profit d'une image plus altruiste, celle d'un homme qui aurait un juste « contrôle de la richesse utile aux corps et aux âmes des moins fortunés³⁶⁰ », à la même époque on note un développement des entreprises et sociétés qui se ramifient en autant de succursales à travers le monde exploré. « Pour avoir une action efficace sur des vastes espaces, les Italiens rapidement suivis par les autres Européens, avaient besoin d'institutions spécifiques : les sociétés commerciales, répondant à de multiples besoins matériels et humains, se développèrent dans ce but³⁶¹. » La comptabilité est cet ensemble d'opérations qui permet une gestion « efficace » de ces entreprises et organisations humaines naissantes, mais aussi d'assurer un contrôle des individus sur d'autres individus. Un tout nouveau programme de gouvernementalité y est à l'œuvre.

Les succursales et les établissements ont des relations de créances et de dettes, mais ce ne sont pas les seules et il faut surveiller les activités des parents et des employés. Chaque entreprise a son organisation, il n'y a pas de modèle unique, et les livres comptables décrivent, et donc décalquent cette organisation, parfois même l'organisation est induite par l'utilisation d'un support comptable. La comptabilité est un instrument de *description* de l'organisation mais c'est en même temps un instrument d'auto-organisation de l'entreprise. [...] Au milieu du Moyen Âge, les entreprises deviennent de plus en plus internationales et de plus en plus complexes. Il est nécessaire de suivre les relations entre les entités mais aussi d'apprécier les performances de chaque entité et d'avoir une vue globale de l'ensemble. Seule la technique des comptes, tableaux annexes en deux colonnes, une pour les augmentations et l'autre pour les diminutions, est susceptible de satisfaire tous ces besoins³⁶².

Cela étant, notre propos ici ne vise pas tant à retracer la généalogie effective du pouvoir que les contours de la subjectivité opératoire qui a pu mettre ce pouvoir effectif en œuvre, certes de différentes manières à travers l'histoire jusqu'à nous, mais c'est, selon nous, à cette forme spécifique de subjectivité-là que notre rationalité éthique et politique est redevable, bien plus qu'à cette effectivité. Pour penser et pour agir, nous ne nous référons pas tant à des actes passés qu'à un modèle ou une disposition épistémico-politique qui bien qu'elle provienne du passé se tourne encore et toujours vers l'avenir et constitue ainsi notre présent. Ce modèle se caractérise par un certain nombre d'opérations qui, quant à elles, contrairement aux faits qui appartiennent toujours-déjà à un passé nécessaire et révolu, les transcendent et font advenir ce que politiquement nous faisons. De ce point de vue, il s'agit pour nous ici de percevoir tout ce qui, dans l'ensemble des opérations comptables qui ont été modélisées et pratiquées à partir de la fin du Moyen Âge, s'apparente à un noyau subjectif essentiel pouvant circuler aisément entre les différents champs des connaissances et des pratiques éthiques et politiques modernes.

On trouve une illustration de cette configuration subjective / prospective dans l'un des premiers grands traités de comptabilité dont l'auteur est Luca Pacioli et qui date de la fin du XV^e siècle. Rappelons que Pacioli fut le protégé de P. della Francesca, il vécut à Rome avec L.-B. Alberti aux alentours de 1470-71 et fut le professeur et le mentor de L. de Vinci³⁶³. Il est l'auteur d'un ouvrage intitulé *Summa de Arithmetica, Geometria, proportioni et proportionalita*, imprimé à Venise en 1494 et dans

³⁵⁹ DEGOS Jean-Guy, *Histoire de la comptabilité*, Paris, PUF, 1998 (« Que sais-je ? »), p. 4. Cf. aussi ROOVER Raymond de, « Aux origines d'une technique intellectuelle. La formation et l'expansion de la comptabilité à partie double », dans *Annales d'Histoire économique et sociale*, n° 45, 31 mai 1937, p. 270-298.

³⁶⁰ TODESCHINI Giacomo, *op. cit.*, p. 29.

³⁶¹ DEGOS, *op. cit.*, p. 35.

³⁶² *Ibid.*, p. 41. Nous soulignons.

³⁶³ *Ibid.*, p. 58-59 : « La technique éprouvée de Léonard de Vinci en matière de perspective doit beaucoup à l'éducation de Pacioli. »

lequel figure le traité en question. Ce dernier par ailleurs ne fait que recenser une pratique qui est déjà bien installée parmi les marchands et de manière générale parmi les hommes de lettres depuis plusieurs décennies. Selon les indications de Pacioli, la tenue des livres de compte se répartit en deux activités principales : l'inventaire et la gestion. Les opérations relatives à l'inventaire décrites par Pacioli indiquent assez efficacement de quelle manière l'agent comptable se constitue un rapport à soi et un rapport aux autres, par la médiation d'une certaine forme de langage essentiellement scripturaire. L'inventaire, comme nous l'avons dit, est essentiellement descriptif. Voici comment Pacioli propose à son lecteur de se situer parmi les choses et les hommes, et grâce à quelle méthode. Cette méthode s'identifie chez l'auteur à un véritable art de vivre. Ses premières considérations ressemblent d'ailleurs comme deux gouttes d'eau à celles que tenait l'abbé Moïse, l'un des interlocuteurs de Cassien dans ses *Conférences* à ceci près que la fin poursuivie par les agents concernés a changé de nature.

Tout d'abord il convient de considérer, écrit Pacioli, que toute action est déterminée par la fin voulue et que tous les efforts tendent à atteindre dûment cette fin. Le but de tout marchand est de réaliser un honnête et légitime profit suffisant pour satisfaire à ses besoins.

On se situe ici dans une *tekhne* particulière d'existence où sont déterminés à la fois ce qui peut répondre aux besoins de l'agent et les moyens pour y satisfaire. Pacioli poursuit.

Pour débiter, le marchand doit dresser un Inventaire minutieux, de la manière que voici. Il inscrit sur une feuille de papier ou dans un livre spécial tous ce qu'il possède dans ce monde en fait de biens meubles et immeubles. [...] Les biens sont à inscrire les uns après les autres. L'inventaire doit toujours mentionner en tête : la date, le lieu et le nom du marchand. L'inventaire complet doit être dressé en un seul jour, sinon il pourrait être la cause de perturbations ultérieures dans les affaires.

Après ces considérations liminaires, Pacioli montre comment cet inventaire « doit être dressé afin que cet exemple puisse servir de guide au lecteur dans des cas d'application. » Nous ne rapportons cet extrait que de manière fragmentée, car *in extenso* il s'étend sur plusieurs pages, ou plutôt se diffracte en autant de biens, de créances et de dettes que l'auteur projette sur le sujet comptable supposé. Mais, comme on va le voir, tout le mouvement ne roule que sur une opération essentiellement de nature descriptive qui en retour configure, pour le sujet de cette opération qui se formule en « je », une représentation de sa propre subjectivité ainsi que du système de relations sociales au sein duquel ce sujet aura à se mouvoir. La description se fait en deux temps. Il s'agit d'abord de recenser et de décrire tout ce que personnellement on possède, ensuite tout ce que d'autres hommes nous doivent et tout ce qu'on doit, éventuellement, à chacun de ceux-ci.

Exemple d'inventaire avec toutes les explications nécessaires.

Au nom de Dieu, l'an 1493, le 8 novembre à Venise.

Ce qui suit est l'inventaire de moi N... à Venise, rue des Saints-Apôtres. J'ai écrit de ma propre main – ou fait écrire par tel et tel – cet inventaire de tous mes biens, meubles et immeubles, de mes dettes et créances, que je possède au jour susdit.

1. En tête *je constate* ce que j'ai comme monnaies d'or et d'argent [...]
2. *Je possède* aussi autant de pierres précieuses [...]
3. Je possède aussi divers vêtements tant d'une sorte tant d'une autre, *décrits par leurs caractères, leur teinte, leur forme*, etc.
4. Je possède encore des pièces d'argenterie d'espèces variées [...]. Je décris ces espèces une à une minutieusement pesées. Je tiens comptes des quantités, des poids et des titres [...]. Je mentionne les marques qui peuvent s'y trouver frappées.
5. Je possède aussi un lot de linge [...]
6. Je possède encore tant de literies de plume [...] ; je mentionne si les plumes sont neuves ou usagées, le poids global ou par pièce, si elles sont marquées de ma marque ou de quelque autre marque [...]

7. J'ai aussi différentes sortes de marchandises [...]. Ensuite, je décris sorte par sorte, toutes les marchandises avec leur marque, en mentionnant aussi exactement possible le poids, le nombre, la mesure, etc.

[...]

10. J'ai aussi de belles peaux de gibier, de l'hermine, des pièces de différentes couleurs, de la zibeline ; tant de telle et telle sorte, tant de telle et telle autre sorte, *le tout décrit minutieusement et avec sincérité, pièce par pièce, en prenant la vérité pour guide et en veillant que les biens soient classés les uns d'après le nombre, les autres d'après le poids, les autres encore d'après la mesure selon la coutume d'inventorier suivant ces trois manières partout en usage.*

[Etc.]

Je constate, je possède, je décris. Si le geste taxinomique se trouve au cœur des réflexions épistémologiques qui nous sont contemporaines – souvenons-nous que les *Mots et les choses* s'ouvrent sur une identification entre la pensée et la taxinomie, et sur la volonté d'historiciser leur régime de distribution³⁶⁴ –, on peut maintenant mesurer toute l'importance historique que la technique intellectuelle comptable a pu exercer sur ce geste. Toujours est-il que l'illustration élaborée par Pacioli, qui a pour fonction de servir de guide méthodique pour tout homme soucieux de ses biens extérieurs et soucieux d'en tirer un certain « profit » en vue de satisfaire à ses « besoins », commence par une identification de ce que sera le substrat subjectif autour duquel tournera l'ensemble des transactions que ce dernier pourra entretenir avec ses semblables. Ces transactions sont ici principalement économiques. Cependant, elles tendent à configurer une perspective subjective qui s'ouvre sur un système de relations humaines, perspective et système qui configurent une sorte de cartographie mobile et dynamique qui trouve son correspondant dans l'« intelligence des puissances » que Machiavel désire communiquer à ses lecteurs et qui n'est pas sans rappeler le quadrillage de l'espace inhérent à la perspective renaissante. Cette cartographie peut aussi aisément s'identifier à la « représentation abstraite de l'espace social » à partir de laquelle « les agents ordinaires [...] portent leur vue sur le monde » et que le sociologue nous décrira quelques siècles plus tard³⁶⁵. Dans la foulée du mouvement descriptif qui s'est d'abord tourné sur le domaine de biens sensibles dont le sujet a la charge, ce même sujet se tourne maintenant vers ce qui, financièrement et matériellement, le lie aux autres membres de la communauté.

14. Je trouve également que j'ai des débiteurs, l'un est tel ou tel qui me doit tant de ducats, l'autre est tel ou tel. Je les nomme un par un, actant leur identité, prénoms et nom de famille, et le montant dû, et le motif et mentionnant s'il existe des titres de mes créances ou des documents notariés. En tout, j'ai tant de ducats à recevoir que l'on peut qualifier de bonne monnaie s'ils sont dus par des personnes de confiance, ou de mauvaise monnaie dans l'autre cas.

15. Je suis moi-même débiteur pour tant de ducats, dus à tel ou à tel, et tant à tel ou tel. Je mentionne tous mes créanciers un par un en précisant s'il existe des titres de mes dettes ou des documents notariés. Si possible, je mentionne les noms des personnes qui étaient présentes lorsque la dette fut contractée, le motif, la date et le lieu, car ces annotations peuvent être nécessaires en justice ou même hors justice³⁶⁶.

Ici se termine l'opération d'inventaire où, insiste Pacioli, le sujet doit noter tout ce qu'il possède « en fait de biens meubles et immeubles, un par un, même s'ils sont dix mille, en mentionnant leur caractère et leur nature ». Nous sommes au fondement de l'empirisme moderne et de sa méthode de retranscription des faits observés. Cette méthode est nécessaire au marchand, ajoute l'auteur, pour qu'il ait une vue extrêmement claire de sa situation et du déroulement de ses affaires. « Un

³⁶⁴ Le régime de distribution ou la « table d'opérations » est ce « tableau qui permet à la pensée d'opérer sur les êtres une mise en ordre, un partage en classes, un groupement nominal par quoi sont désignées les similitudes et leurs différences, – là où, depuis le fond des temps, le langage s'entrecroise avec l'espace. » FOUCAULT Michel, *Les mots...*, *op. cit.*, p. 9. Le langage a-t-il toujours eu cette fonction première de s'entrecroiser avec l'espace ? À lire les productions philosophiques de l'Antiquité, il est permis d'en douter.

³⁶⁵ Cf. *supra*, p. 97.

³⁶⁶ HAULOTTE Robert et STEVELINCK Ernest, *Luca Pacioli. Sa vie – Son œuvre et la première traduction en français du premier traité de comptabilité imprimé en 1494 à Venise*, Bruxelles, Éditions Comptabilité et Productivité, 1962, p. 50-53.

des premiers facteurs qui ont contribué à la naissance de la comptabilité commerciale est la nécessité pour les marchands de tenir note de leurs créances et de leurs dettes, en d'autres termes de connaître leur situation envers les tiers³⁶⁷. » Mais bien avant d'être une méthode empirique, c'est une manière de vivre, un art de l'existence que promeut notre auteur vénitien : « la tête d'un marchand doit avoir cent yeux et encore ceux-ci ne seraient pas suffisants pour l'avertir de ce qu'il doit dire et faire³⁶⁸. » Une origine subjective au panopticon ?

Cela dit, ce principe de notation ou d'enregistrement ne se limite pas au seul inventaire. Il s'étend, comme nous l'avons déjà mentionné à la gestion des affaires courantes où il s'agit de retranscrire au sein du Mémorial l'ensemble des transactions quotidiennes effectuées avec, si besoin, tout autant de minutie descriptive les concernant, mais aussi concernant leurs objets. Sur cette minutie, Pacioli est strict : « rien ne doit être omis au Mémorial ; si possible, écrivez même les paroles qui furent échangées lors de la transaction³⁶⁹ ». Ce Mémorial a donné naissance au Ricordanze, à savoir ce petit ouvrage qui accompagnait aussi les marchands dans lequel ceux-ci prenaient note quotidiennement des événements significatifs auxquels, d'une manière ou d'une autre, ils avaient participé, mais aussi s'amusaient à faire le descriptif des personnes qu'ils avaient rencontrées³⁷⁰. C. Bec nous signale que cette pratique était déjà bien installée à la fin du XIV^e siècle, un siècle avant que Pacioli publie son traité.

L'homme d'affaires du Moyen Âge possède en propre des registres où il relate ses affaires personnelles et retrace ses activités familiales et commerciales. Il y reproduit en les commentant et les expliquant les actes notariés les plus importants qui concernent ses parents et ses trafics. Un « genre » typiquement marchand est la *ricordanza*. [...] c'est une accumulation dans l'ordre chronologique (mais avec un évident souci de logique qui se manifeste dans de multiples renvois reliant les textes d'intérêt commun séparés par le temps) de contrats de vente et d'achat de propriétés [...], de prêts et d'emprunts. C'est un recueil de documents concernant les naissances, les baptêmes, les émancipations, les mariages, les décès, les testaments, les héritages et les tutelles. [...] Aussi bien les *ricordanze* témoignent-elles des deux motifs – affaires et famille – qui animent la plupart des actes et des pensées des *mercatores*.

Ces hommes « y abordent la chronique de leur cité » en émaillant leurs propos de « réflexions morales ». Certains, adoptant un ordre chronologique, mettent « sur le même plan des événements d'importance différente. » La tenue des livres de comptes et des *ricordanze* est fortement encouragée et recommandée par les moralistes et les pédagogues. Notamment par L.-B. Alberti qui dans *Libri della Famiglia*, l'un des premiers grands livres de la morale capitaliste moderne³⁷¹, consacre une part de ses réflexions à « cette question essentielle à la “morale” des affaires. Il élève ainsi les conseils pratiques à la dignité de la philosophie. »

[I]l convient que le marchand, écrit Alberti, ait toujours les mains tachées d'encre. [II] doit toujours tout noter, chaque contrat, chaque gain et chaque dépense et revoir tout fort souvent, en tenant toujours la plume à la main³⁷².

³⁶⁷ ROOVER Raymond de, *op. cit.*, p. 174.

³⁶⁸ HAULOTTE Robert..., *op. cit.*, p. 53.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 57.

³⁷⁰ Luca Pacioli incite le marchand à tenir aux côtés de ses livres de comptes « un petit livre de mémoire appelé RICORDANZE dans lequel vous notez chaque jour les choses que vous craignez de ne pas vous souvenir et qui peuvent vous causer des pertes. Chaque jour, ajoutez-il, ainsi qu'il convient, vous regardez avant de vous coucher, s'il y avait quelque chose à réaliser et qui ne l'a pas été. Ce qui a été fait, vous le biffez à la plume. » *op. cit.*, p. 90.

³⁷¹ Cf. SOMBART Werner, *Le bourgeois. Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1926. « En premier lieu, écrit-il pour réfuter la thèse de M. Weber selon laquelle l'éthique protestante serait à l'initiative du capitalisme moderne, les vertus bourgeoises existaient déjà depuis deux cents ans environ lorsque le puritanisme est né. Elles sont déjà décrites et exposées avec tous les détails désirables dans les livres de famille d'Alberti. » *Ibid.*, p. 313.

³⁷² BEC Christian, *op. cit.*, p. 50-51. La citation, traduite par l'auteur provient de L.-B. Alberti, *I primi tre libri della Famiglia a cura di F.C. Pelligrini*, Firenze, Sansoni, 1946, p. 322.

Ces procédures qui consistent à faire un relevé minutieux des faits observés au jour le jour, à les « enregistrer », les « mettre en rôle » et les « contreroller », se retrouvent inscrites au socle de la méthode machiavélienne, mais sont reconnaissables aussi dans la méthode de certains moralistes³⁷³. De cette manière, au seuil de toute intervention de l'agent au sein de la *politeia*, celle-ci entièrement quadrillée selon les lois de la régulation économique monétaire, se situe un substrat subjectif, toujours continuellement *décrit* ou en voie de description, qui s'étend de l'inventaire au petit livre de mémoire appelé Ricordanze, en passant par le Mémorial. L'agent ainsi constitué passe son temps à noter et à décrire tout ce qui passe sous sa perception sensible et ainsi se reconfigure sans cesse une cartographie des positions de chacun de ses partenaires sociaux qui ne se limitent pas aux hommes d'affaire ou, s'il en dispose, à son personnel, mais s'étend jusqu'aux membres de sa propre famille, à ses amis et à tout homme avec qui il entre en contact. À partir de cette première opération descriptive analytique – au sens où il s'agit de décomposer un sujet en ses moindres parcelles infimes de possessions et de relations –, l'agent peut passer simultanément à l'opération suivante qui consiste à retranscrire tout ce qui a été noté préalablement dans un livre appelé Journal par ordre de classement. Après la collecte de ce qui est en une myriade de petites annotations synchroniques – l'inventaire – et diachroniques – le Mémorial –, il s'agit maintenant d'opérer un classement lui aussi analytique. L'opération qui se produit dans la tenue du Journal constitue par ailleurs l'essentiel du renouveau théorique de la pratique comptable qui a eu lieu dès la fin du Moyen Âge et qui au moment où Pacioli la retranscrit dans son traité est déjà bien enracinée dans les pratiques quotidiennes de tout homme versé dans les chiffres et les lettres. Ce renouveau théorique est la comptabilité à partie double. Celle-ci consiste à classer dans le Journal en deux colonnes les transactions recensées dans le Mémorial, selon le débit et le crédit, dont les sommes soustraites et additionnées, au terme de quelques échéances préalablement fixées et tout un jeu de contrôle d'identités et de différences entre la note initiale et la note retranscrite – la minutie est extrême –, doivent correspondre. Cette dernière opération, qui s'identifie à la phase de distribution ou de conversion, se fera dans le troisième et dernier livre qui se nomme le Grand Livre où le sujet doit à nouveau retranscrire ce qu'il a noté en fonction des postes créés (le ménage, la boutique, l'entreprise, les vêtements, les literies, les plaisirs, les prêts à telle ou telle personne, etc.). C'est à partir de ce renouveau théorique qui a lieu au sein de la pratique comptable que la technique intellectuelle qui en a procédé a pu se faire décisivement analytique, au sens moderne du terme.

Pour qu'une comptabilité soit « en partie double », indique J.-G. Degos, chaque enregistrement chronologique doit d'abord être enregistré en débit et en crédit dans deux comptes différents. Le montant du compte débité doit être égal au montant du compte crédité. Les sommes doivent être définies ensuite dans une monnaie de référence unique. Les opérations doivent ensuite faire l'objet d'un traitement analytique dans un grand livre qui contient un ensemble complet et cohérent de comptes : comptes de capitaux, de valeurs, de stocks, de tiers, de résultats. Les comptes, même s'ils ne sont pas de même nature, fonctionnent selon les mêmes règles, obéissent à une hiérarchie prédéfinie et permettent d'enregistrer n'importe quel type d'opération. La balance [opération terminale qui a lieu dans le Grand Livre] permet de compléter les vérifications et les contrôles périodiques des égalités [ou des

³⁷³ Sur la méthode de Machiavel, cf. l'article ION Christina, « Vivre et écrire la politique chez Machiavel : le paradigme du *Ritratto* », dans *Archives philosophiques du Centre Sèvres*, t. 68, 2005/3, p. 525-544 ; GERBIER Laurent, « Une méthode pour interpréter les histoires : Machiavel et Jean Bodin », dans *Revue de métaphysique et de morale*, n° 62, 2009/2, p. 151-166. Par ailleurs, on connaît toute l'importance des termes et expressions « mettre en rôle », « enregistrer », « enrôler », « contrerolle » et « contreroller » chez Montaigne. C'est dans son court chapitre *De l'oisiveté* qu'il donne des précisions sur son intention scripturaire. Il s'agit pour le moraliste de « mettre en rôle » les chimères et les montres fantasques que son esprit enfante, « esperant avec le temps luy en faire honte à luy mesmes. » *Essais*, I, VIII, *op. cit.*, p. 34. Ailleurs encore : « Il y a plusieurs années que je n'ay que moy pour visée à mes pensées, que je ne contrerolle et n'estudie que moy ; et, si j'estudie autre chose, c'est pour soudain le coucher sur moy, ou en moy, pour mieux dire. Et ne me semble point faillir, si, comme il se fait des autres sciences, sans comparaison moins utiles, je fay part de ce que j'ay appris en ceste-cy ; quoy que je ne me contente guere du progrez que j'y ay fait. Il n'est description pareille en difficulté à la description de soy-mesmes, ny certes en utilité. Encore se faut il testonner, encore se faut il ordonner et renger pour sortir en place. Or je me pare sans cesse : car je me descriis sans cesse. » *Ibid.*, II, VI, p. 358.

différences] arithmétiques. Pour résumer, la comptabilité en partie double suppose au minimum l'existence d'un double critère d'enregistrement, l'utilisation universelle d'un jeu de compte et plusieurs possibilités de recoupement³⁷⁴. »

Notons qu'on retrouve les trois grandes opérations de l'esprit que nous avons recensées plus haut successivement dans la manière par laquelle le sujet comptable trie les informations qui lui parviennent du dehors et qu'il retranscrit en ses divers livres qui sont eux aussi, en principe, au nombre de trois. Le premier livre s'appelle le Mémorial, le second le Journal et le dernier le Grand livre.

L'étude comparée des différents mémoriaux montre que dès le début du XIV^e siècle, les négociants ont éprouvé le besoin de faire un *classement analytique* plus ou moins approfondi dans les livres de comptabilité et de ne plus se contenter d'un simple mémoire. Au début du Moyen Âge, la comptabilité type est donc concrétisée par la rédaction d'un mémorial, c'est-à-dire d'un *registre* unique, *descriptif*, *chronologique* qui traduisait surtout, mais pas exclusivement, les opérations avec les tiers en débit et en crédit. [...] À ces premiers mémoriaux succèdent des mémoriaux évolués qui contiennent un *embryon d'analyse* ; on essaie d'opérer une *classification* des « comptes » selon leur nature réelle ou personnelle, on essaie de *classer* les biens, de *distinguer* les biens et les frais³⁷⁵.

Notons enfin que les deux grands paradigmes qui structurent notre approche des faits, la diachronie et la synchronie, qui sans cesse se chevauchent, mais aussi s'opposent sur tout le long du traitement des informations, sont ici rigoureusement posés et départagés. Entre l'inventaire, le traitement analytique dans le Journal et la balance effectuée au sein du Grand Livre – synchronicité –, d'un côté, et le Mémorial « dans lequel le marchand note toutes ses transactions, petites ou grandes, telles qu'elles se présentent, jour par jour, heure par heure³⁷⁶ » – diachronicité –, de l'autre, se trame une tension aussi irréductible qu'insoluble. Nous assistons ici aussi probablement à la naissance d'une certaine conception de l'histoire qui a été minutieusement décrite dans des pages célèbres des *Mots et des choses*, mais aussi à la naissance du modèle épistémique sur lequel F. Saussure élaborera la méthode pour se rapporter aux « faits de langue³⁷⁷ ».

8.4. Une constitution éthico-politique particulière

On peut percevoir, à partir de notre présentation des principales opérations qui caractérisent la technique intellectuelle comptable, combien toutes les opérations et les postulats essentiels attachés aux modes d'accès à la connaissance modernes s'y trouvent, comme en une semence suffisamment enfouie dans la subjectivité des agents lettrés et chiffrants pour qu'on en oublie jusqu'à l'existence et la singularité. Tout d'abord une conversion continue vers les choses du monde et la volonté inlassable, obsessionnelle de les dénombrer ainsi que de les évaluer selon le cours des valeurs institué quotidiennement et inscrit à même le signifiant ; la conviction qu'en cette conversion vers tout domaine de biens sensibles l'on pourra « réaliser un honnête et légitime profit suffisant pour satisfaire à ses besoins » : en cet effort de conversion se situe tout ce qui contribuera à réaliser ce que l'on est (identifié pour le sujet à ce qu'il possède) et son propre bonheur (identifié, on le suppose, à la jouissance de ce qu'il possède) ; ce dénombrement prend la forme d'une collecte et d'une description de ce qui est collecté à la faveur d'un système de signes qui peuvent s'ordonner selon un régime de distribution particulier ; ensuite, les faits collectés pourront être classés pour

³⁷⁴ DEGOS, op. cit., p. 48-49.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 39-40.

³⁷⁶ HAULOTTE, op. cit., p. 55.

³⁷⁷ Cf., *supra*, p. 301, n. 353.

enfin se voir rassemblés, convertis selon une valeur unique, additionnés, soustraits, augmentés et amplifiés, bref, redistribués selon des règles précises. L'opération confine au systématisme : « Tous ces registres témoignent du désir de précision qui anime les hommes d'affaires italiens (rares y sont les erreurs au dire des spécialistes) et ils reflètent dans leur forme même les préoccupations d'ordre et de clarté qui sont propres aux *mercatores*. Les paragraphes sont détachés les uns des autres, les chiffres, qui s'élèvent en colonnes bien droites, sont le plus souvent écrits en caractères romains, longs et complexes, mais conformes à la tradition et plus malaisés peut-être à altérer³⁷⁸. »

Au-delà de ces affinités entre les opérations socles de la rationalité moderne et celles de la technique comptable, dont on pourra sans doute discuter sur l'un ou l'autre point, le plus important est de percevoir la disposition subjective que cette dernière technique constitue, disposition par laquelle l'agent se projette et agit au sein des relations qu'il entretient avec les choses du monde et les hommes qui y vivent. A la faveur de cette disposition subjective, l'agent est appelé à se constituer une cartographie minutieuse des lieux dans et par laquelle il se situe, se projette et se meut. Sur la base d'une manipulation de signes scripturaux, taxinomique et différentielle, il y relève, dénombre et caractérise quotidiennement chaque chose et chaque relation avec des tiers, « une par une, même si elles sont dix mille ». Le calcul est quotidien, permanent. Ces choses une à une dénombrées sont évaluées et donc situées sur un échiquier de valeurs – de forces ou de puissances – selon un rapport différentiel. Rapportons-nous encore une fois à F. Saussure qui a transposé théoriquement ce rapport comptable aux choses du monde sur le rapport au langage qu'il a lui-même formalisé pour en comprendre ses ressorts subjectifs fondamentaux et toute leur portée politique. Nous sommes à un endroit crucial de son exposé. Il y justifie sa théorie selon laquelle la notion de signification résulte d'un rapport différentiel avec les autres éléments du système clos qu'est pour lui le langage.

Puisque la langue est un système dont tous les termes sont solidaires et où la valeur de l'un ne résulte que de la présence simultanée des autres, selon le schéma



comment se fait-il que la valeur, ainsi définie, se confonde avec la signification, c'est-à-dire avec la contrepartie de l'image auditive ? [...] Pour répondre à cette question, constatons d'abord que même en dehors de la langue, toutes les valeurs semblent régies par ce principe paradoxal. Elles sont toujours constituées : 1° par une chose *dissemblable* susceptible d'être *échangée* contre celle dont la valeur est à déterminer ; 2° par des choses *similaires* qu'on peut *comparer* avec celle dont la valeur est en cause. Ces deux facteurs sont nécessaires pour l'existence d'une valeur. Ainsi pour déterminer ce que vaut une pièce de cinq francs, il faut savoir : 1° qu'on peut l'échanger contre une quantité déterminée d'une chose différente, par exemple du pain ; 2° qu'on peut la comparer avec une valeur similaire du même système, par exemple une pièce d'un franc, ou avec une monnaie d'un autre système (un dollar, etc.). De même un mot peut être échangé contre quelque chose de dissemblable : une idée ; en outre, il peut être comparé avec quelque chose de même nature : un autre mot. Sa valeur n'est donc pas fixée tant qu'on se borne à constater qu'il peut être « échangé » contre tel ou tel concept, c'est-à-dire qu'il a telle ou telle signification ; il faut encore le comparer avec les valeurs similaires, avec les autres mots qui lui sont opposables. Son contenu n'est vraiment déterminé que par le concours de ce qui existe en dehors de lui. Faisant partie d'un système, il est revêtu, non seulement d'une signification, mais aussi et surtout d'une valeur, et c'est tout autre chose³⁷⁹.

Il s'agit bien d'une configuration subjective caractérisée par un ensemble d'opérations précises qui ont pour fonction de déterminer la valeur de chaque élément appartenant à un système clos particulier : le ménage – *oikos* –, la boutique, l'entreprise, l'organisation, et ce jusqu'à l'État (que

³⁷⁸ Bec Christian, *op. cit.*, p. 50.

³⁷⁹ SAUSSURE Ferdinand, *Cours...*, *op. cit.*, p.159-160. Nous soulignons en gras.

Machiavel, dans une lettre adressée à F. Vettori le 3 décembre 1514, identifiait à une « boutique » – *bottega* ; les autres hommes, tout ce qu'ils font et qu'on peut systématiser en un ensemble de signes, ce qu'ils possèdent, leurs relations ; et pour le linguiste, le langage lui-même, et tout autre chose qu'on peut constituer et percevoir comme un système de signes clos sur lui-même. Par cette configuration subjective opératoire reportée au système de relations humaines qui caractérisent la *politeia*, en retour, l'agent est appelé à construire son identité (personnelle, économique, sociale et relationnelle) à l'intérieur d'un réseau symbolique de relations qui se tissent entre les différents éléments / valeurs qui structurent ce réseau (choses, objets, biens, richesses, humains) dont la valeur est calculée par un système de différenciation propre au réseau lui-même (économie, pouvoir, distinction sociale). Si la valeur d'un des éléments varie à l'intérieur d'un réseau spécifique, chaque élément variera en conséquence, y compris l'identité du sujet qui s'y situe pour exister, espérer répondre à ses besoins et accéder à quelque félicité. C'est pourquoi l'observation ou la scrutation, selon ce type d'opérations (la découpe et la redistribution) doit être continue, minutieuse, inlassable, jusqu'à ce qu'elle devienne un habitus, une disposition dianoétique centrale permanente et constitutive d'éthos, subordonnant toutes autres dispositions et « liquidant » toutes celles qui s'opposeraient à son mouvement propre. Reprenons les propos de Pacioli, car ils nous signalent en peu de mots les ressorts fondamentaux de ce type particulier de subjectivité : « la tête d'un marchand doit avoir cent yeux et encore ceux-ci ne seraient pas suffisants pour l'avertir de ce qu'il doit dire et faire. » Alberti exhortait déjà soixante années plus tôt à « toujours tout noter [...] et revoir tout fort souvent, en tenant toujours la plume à la main ». Tout ce que l'agent « doit dire et faire » lui est intimé par son extériorité, mais cette extériorité est toujours-déjà investie et cartographiée par des opérations de l'esprit particulières. Cet agent politique particulier (« homo faber », « animal laborans » et « animal rationale ») ainsi constitué constitue en retour, par le seul effort de sa subjectivité et de ses mains qui la suivent comme une ombre suit le corps, un ensemble de choses et l'ensemble des rapports qui les relient entre elles, pour s'y percevoir, lui, ensuite, comme « naturellement » soumis et enchaîné par ces choses et ces rapports – déterminé. L'agent moderne n'est que le jouet de sa propre perception idéalisée des choses du monde qu'il produit lui-même à partir de ses propres opérations de pensée – de sa seule imagination.

La technique comptable contient le germe de la reconfiguration moderne de l'espace symbolique autour duquel se rassemble toute communauté. Mais cette reconfiguration n'a été possible que par celle de la subjectivité bien décidée cette fois-ci à investir en toutes les choses du monde qui se présentent sous ses yeux afin de leur demander des comptes. En termes arendtiens nous dirions qu'il y a eu reconfiguration du « domaine public » par celle du « sens commun ». Ce n'est plus la prudence des Anciens et toutes les opérations dianoétiques et éthiques qui y président qui déterminent ce par quoi chaque homme pourra se reconnaître lui-même et reconnaître les autres hommes comme appartenant ou comme susceptibles d'appartenir à une même communauté. C'est désormais une technique intellectuelle bien éprouvée : la comptabilité (ou les opérations qu'elle implique). L'agent par elle constitué pourra quitter physiquement ses livres de comptes pour se convertir incessamment vers la multitude des choses qui s'éparpillent sous ses yeux, choses qu'il possède déjà ou qu'il aspire à posséder, pour satisfaire à tous ses besoins. Il se voit ainsi doté d'une disposition herméneutique qui le rend capable de classer et d'ordonner les valeurs, les puissances et les intentions que chaque jour ses partenaires sociaux produisent également sous ses yeux, et ce, afin lui-même de situer sa propre existence, sa propre valeur et sa propre identité. Enfin, c'est disposé selon ces dernières opérations que l'agent politique moderne se rapporte au langage – et

non pas l'inverse. Par ce rapport particulier au langage il cherche à se constituer en tant qu'être de perception et d'action selon ces opérations, à les développer jusqu'à ce qu'elles deviennent des dispositions de l'esprit stables et durables, et, enfin, à les préserver et les pérenniser jusqu'à en faire le socle d'une connaissance universelle de toutes choses humaines. Mais plus concrètement, cet agent particulier se configure un langage perçu lui aussi comme uniquement un système de signes qu'il faut redistribuer selon le cours de certaines valeurs. La reconfiguration du rapport que l'homme entretient avec le langage, de Machiavel à Saussure, sera lente et progressive, mais de plus en plus décisive et dominante. À tel point que lorsque M. Foucault écrira les *Mots et les choses*, il n'en verra pas d'autre. La pensée commence selon lui au lieu même où « le langage s'entrecroise avec l'espace » et où les choses ne se rencontrent que « dans la voix immatérielle qui prononce leur énumération [et] sur la page qui la transcrit³⁸⁰ ». En d'autres termes, si le célèbre archéologue de l'épistémè occidentale³⁸¹ manifeste la volonté farouche de réveiller la pensée du sommeil anthropologique qu'il définit comme ce pli où l'on confond l'empirique et le transcendantal, c'est-à-dire ce « redoublement empirico-critique par lequel [...] la fonction transcendantale vient recouvrir de son réseau impérieux l'espace inerte et gris de l'empiricité ; inversement, les contenus empiriques s'animent, se redressent peu à peu, se mettent debout et sont subsumés aussitôt dans un discours qui porte au loin leur présomption transcendantale » ; si, avec beaucoup de clairvoyance, il prend acte que « tous les efforts pour penser à nouveau s'en prennent précisément à lui³⁸² », il n'en réduit pas moins, dès l'entrée de son discours, toutes les possibilités opératoires de la pensée à une taxinomie dont seul le régime de distribution peut varier historiquement³⁸³. Autrement dit en dehors de cet entrecroisement du langage et de l'espace, de la découpe, de la sélection, de l'énumération et de la redistribution selon des règles précises mais toujours particulières, il n'y a pas de connaissance possible. Le chapitre « Classer » de l'ouvrage peut, à ce titre, être identifié à une rigoureuse description de l'activité comptable : « L'âge classique donne à l'historien un tout autre sens [que celui que la tradition lui donnait jusque-là] : celui de poser pour la première fois un regard minutieux sur les choses elles-mêmes, et de transcrire ensuite ce qu'il recueille dans des mots lisses, neutralisés et fidèles. »

La conservation de plus en plus complète de l'écrit, l'instauration d'archives, leur classement, la réorganisation des bibliothèques, l'établissement de catalogues, de répertoires, d'inventaires représentent, à la fin de l'âge classique, plus qu'une sensibilité nouvelle au temps, à son passé, à l'épaisseur de l'histoire, une manière d'introduire dans le langage déjà déposé et dans les traces qu'il a laissées un ordre qui est du même type que celui qu'on établit entre les vivants. Et c'est dans ce temps classé, dans ce devenir quadrillé et spatialisé que les historiens du XIX^e siècle entreprendront d'écrire une histoire enfin « vraie » – c'est-à-dire libérée de la rationalité classique, de son ordonnance et de sa théodicée, une histoire restituée à la violence irruptive du temps³⁸⁴.

Il faut donc se demander si l'ensemble des opérations par lesquelles M. Foucault lui-même rend compte de l'épistémè de l'âge classique, précisément parce que ce dernier en situe l'origine à l'âge

³⁸⁰ FOUCAULT Michel, *Les mots...*, *op. cit.*, p. 8-9.

³⁸¹ Rappelons que la définition minimale de l'archéologie donnée par M. Foucault n'est ni plus ni moins que « la description de l'archive ». D'où, au prix d'une manipulation compositionnelle audacieuse, « archéo-logie », le préfixe archéo- valant, non pas pour son origine grecque traditionnelle *archè*, « commencement », « principe », mais pour archive. Cf. l'entretien « Michel Foucault explique son dernier livre », dans FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. I, texte n° 66, p. 772.

³⁸² « Pour réveiller la pensée d'un tel sommeil [...], pour la rappeler à ses possibilités les plus matinales, il n'y a pas d'autres moyens que de détruire jusqu'en ses fondements le "quadrilatère" anthropologique. On sait bien, en tout cas, que tous les efforts pour penser à nouveau s'en prennent précisément à lui [...]. » FOUCAULT Michel, *Les mots...*, *op. cit.*, p. 347. Le quadrilatère anthropologique est ce pli particulier de la pensée dont les quatre segments sont l'analyse de la finitude, l'analyse du redoublement empirico-transcendantal, la force centripète du cogito ramenant en son centre le pensé, mais aussi l'épaisseur inerte de l'impensé, et enfin, l'effort pour penser une origine.

³⁸³ Cf. ci-dessus la note 364, p. 306 et la note 348, p. 298.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 143-144.

classique lui-même, c'est-à-dire plus de deux siècles après l'épanouissement de la pratique comptable qui en est pourtant à la source, d'une part, mais aussi parce que, au sein même de cet âge classique, il ne perçoit pas d'autre possibilité de penser que la taxinomie, de l'autre, il faut se demander si le discours de l'auteur ne participe pas lui-même d'un sommeil bien plus profond. Il faut se demander aussi si, ce faisant, la mise en visibilité de ces opérations, même innervée par un souci de mise à distance, ne contribue pas à rendre ce sommeil encore plus profond, en ne leur opposant aucune alternative et en les lestant de tout le poids irrévocable de l'histoire.

Toujours est-il que ce sommeil, à la sortie du Moyen Âge, était déjà très profond au sein d'une classe particulière de lettrés particulièrement aguerris à ce type d'opérations. Machiavel lui-même, secrétaire de profession, ne fera rien d'autre que se pencher sur les discours qui lui parviennent de l'Antiquité et sur les faits et gestes qu'il perçoit de ses contemporains, que les récolter patiemment et minutieusement sous la forme de signes scripturaires et les redistribuer au regard de cette valeur, à ses yeux, transcendant toutes les autres et selon laquelle le bonheur n'est accessible qu'à celui qui fait fructifier ses possessions sensibles et son capital de réputation. C'est dans la seule perspective d'une communauté où l'« [o]n voit les richesses s'y multiplier en plus grand nombre » et où chaque homme « développe volontiers ces choses et tâche d'acquérir les biens dont il pense qu'une fois acquis il pourra jouir », c'est sous cette écrasante conviction selon laquelle tous « les hommes pensent à l'envi à leurs profits privés et publics et que les uns et les autres [veulent toujours croître] de façon étonnante³⁸⁵ » que le secrétaire florentin aura pris la peine de redistribuer les signes de l'espace symbolique autour duquel se rassemblent tous les membres d'une communauté politique. Il lui suffira d'avoir la « lucidité » et la « franchise » de reconnaître que cette perspective éthique tout entière dévolue à l'administration de choses sensibles et à l'espoir d'en jouir sensiblement ne pourra s'ériger en un véritable projet politique que si l'on accepte le postulat anthropologique de la lutte de tous contre tous, celui-ci inscrit aux tréfonds de la subjectivité humaine. Le secrétaire florentin fut l'un de ceux qui contribua à la reconfiguration de l'espace symbolique le plus fondamental pour l'être de l'homme, pour son existence et le sens qu'il peut donner, sous le regard des autres, à celle-ci, à savoir le langage lui-même par une reconfiguration des opérations par lesquelles on est censé en articuler ses différentes parties. Cependant, la reconfiguration de cet espace symbolique primordial se verra dotée de ce trait singulier et jusqu'alors inédit, en ce qu'il incite potentiellement chacun des membres de la communauté qui souhaitent s'y retrouver à se rapporter les uns vis-à-vis des autres sur la base d'une dissension interne, différentielle, désormais constitutive de tout rapport aux choses et à l'homme. Cette reconfiguration ne procède absolument pas directement d'une observation des comportements humains – là est le ressort du mythe et de la fable –, mais d'un investissement de ces comportements et de toutes choses animées ou inanimées totalement innervé par les dispositions subjectives qui sont à l'initiative de la pratique comptable.

³⁸⁵*Discours sur la Première décade...*, II, 2, *op. cit.*, p. 300.

II. 9. CONCLUSION : À LA LUMIÈRE DU CHAPITRE 46 DU *LÉVIATHAN*

Un principe de réalité : le monde des affaires humaines qui s'offre, sans médiation supposée, aux organes des sens ;

Des opérations de l'esprit qui en constituent une vision, qui l'établissent en vérité, y donnent accès et qui ressortissent à l'empirie comptable³⁸⁶ ;

Le principe de réalité pour la réflexion politique moderne peut devenir un principe de « vérité » : c'est la *verità effettuale* – le réel tel qu'il est. Le principe de réalité ainsi configuré, c'est-à-dire supposant une naturalisation subreptice des opérations qui le constituent et constituent en retour toute réalité humaine qui se donne à voir, peut devenir exclusif, sans qu'on puisse même le savoir. Tout ce qui sort du champ de ces opérations est systématiquement décrédibilisé et stigmatisé comme relevant du dogmatisme, de l'idéalisme, de la pensée primitive, magique ou religieuse – de la « vaine philosophie ». Il en résulte, pour la réflexion politique moderne un discrédit virulent vis-à-vis de toute la philosophie traditionnelle sous le motif d'une inadéquation fondamentale entre la vérité de *ce qui est dit* et la vérité de *ce qui est*. Hobbes, dans l'avant-dernier chapitre de son *Léviathan*, nous en a laissé un insigne témoignage qui illustre le rapport que les sciences politiques modernes entretiennent avec la philosophie traditionnelle.

Mais quelle a été l'utilité de ces écoles ? Quelle science peut-on acquérir aujourd'hui en les lisant ? [...] Leur philosophie morale n'est rien qu'une **description** de leurs propres passions. Car la règle des mœurs en l'absence d'un gouvernement civil, est la loi de la nature et, en elle, la loi civile qui détermine ce qui est *bonnête* et *malbonnête*, ce qui est *juste* et *injuste* et, en général, ce qui est *bien* et *mal* – alors qu'ils établissent les règles du *bon* et du *mauvais* selon ce qu'eux-mêmes *aiment* ou *n'aiment pas*. Il y a une telle diversité de goûts que, par ce moyen, il n'y a rien sur quoi l'accord peut se faire universellement ; au contraire, chacun fait (dans la mesure où il ose) tout ce qui semble bon à ses propres yeux pour la subversion de l'État.

On voit ici comment Hobbes réduit les opérations de l'esprit dont témoignent les productions philosophiques antiques à une simple description, qui plus est de passions. Il les juge selon les opérations sur lesquelles il s'appuie lui-même pour se rapporter à la réalité politique et au langage, et, de ce point de vue, il les discrédite. Il évacue de l'analyse toutes les procédures de constitution subjective qui sont loin, pour le discours traditionnel, de se limiter à une simple description de passions. Mais à ses yeux, en tant que descriptions – car il est entendu que tout discours de savoir pour se voir reconnu comme tel doit se borner exclusivement à la description de ce qui a été dans l'ordre des faits – elles ne désignent rien de ce qui relève de la véritable réalité des choses humaines. Ces productions philosophiques, ainsi réduites, ne valent strictement rien. Elles ne valent rien, ni d'un point de vue épistémique, ni d'un point de vue politique, ni surtout d'un point de vue éthique. Ce dernier point est complètement escamoté à l'attention. Le mouvement politique pour Hobbes doit partir, non pas de la constitution des individus vers celle de la communauté, mais d'un gouvernement civil accompagné d'un code de lois qui s'impose à tous les individus par le haut, en sous-entendant la force physique directe et la violence en cas de désobéissance. Le regard que le philosophe anglais porte sur les productions philosophiques traditionnelles en dévitalise complètement la puissance éthique concurremment à l'évacuation des opérations de l'esprit qui

³⁸⁶ 1) Collecte des données (découpe analytique) ; 2) classement, codification, conversion ; 3) distribution par différenciation selon un ordre de valeur qui transcende les données recueillies (telle donnée ne tire sa valeur que mise en regard avec la valeur de chacune des autres données considérées, mais aussi avec la tendance des valeurs du point de vue du champ ou du système – sémantique, épistémique, historique, économique, social, politique, médiatique, culturel, de la mode, etc.).

sont susceptibles de l'actualiser. La puissance psychagogique de ce type de production comme de toute production de discours disparaît de l'attention. Au moment où Hobbes écrit ses réflexions politiques, il ne la perçoit plus. Elle a été pour lui, pour sa propre réflexion et vision, liquidée. La question qui hantera le discours politique moderne tournera dès lors sur celle de l'obéissance ou de la désobéissance, les sujets ne trouvant plus les ressorts de leur existence qu'au sein d'un rapport autoritaire de détermination imposé par un pouvoir extérieur à toute initiative de leur part. La parole et les exercices spirituels qui peuvent s'y associer ne leur sont plus d'aucun secours. Ou la parole décrit ce qui est dans l'ordre des faits qui s'offrent à la perception sensible ; ou bien, force parmi d'autres forces, elle intervient en ceux-ci pour en changer le cours ; ou alors elle ne vaut rien – *flatus vocis*.

Mais le discrédit concernant les opérations de l'esprit dont témoignent les discours des Anciens ne s'arrête pas là. Il faut enfoncer le clou.

Leur logique, qui devait être la méthode du raisonnement, n'est rien d'autre que des arguties de mots et des inventions pour semer la confusion chez ceux qui viendraient s'opposer à eux. Pour conclure, il n'y a rien d'assez absurde que certains des anciens philosophes (comme dit *Cicéron* qui était l'un d'eux) n'ait soutenu. Et je crois qu'en matière de philosophie naturelle, on ne peut rien dire de plus absurde que ce qu'on appelle maintenant la *Métaphysique* d'*Aristote*, ni de plus opposé au gouvernement que ce qu'il dit dans ses *Politiques*, et rien de plus ignorant qu'une grande partie de son *Éthique*³⁸⁷.

Le rejet est radical, total. Inévitablement, il s'accompagne d'une mise en valeur des « véritables » opérations qui seules sont dignes d'être considérées et utilisées. Le philosophe anglais a pris le temps de les expliquer longuement au cours des 9 premiers chapitres de son *Léviathan*. Il convient, à ce moment précis de l'ouvrage où il « présente » des modes de pensée et une logique d'existence concurrents, de réaffirmer ses positions. À l'instar de Machiavel qui, discourant des « vertus » dont il est utile ou non de « faire profession » en telles ou telles occasions, réduisait celles-ci aux seules « vertus » susceptibles de cadrer dans sa reconfiguration de la morale et de l'action politique, reconfiguration focalisée exclusivement sur la conquête de tout domaine de biens sensibles, le philosophe anglais, de son côté, opère la même réduction, mais concernant les opérations de l'esprit qui sont censées dire la vérité sur ce qui est. Un « ce qui est » qui est, à ses yeux, toujours-déjà déterminé, et ceci avant toute appréhension intellectuelle. Cette détermination est posée dès la première phrase de l'ouvrage et ne souffrira jamais aucune remise en question ni même la possibilité qu'on puisse la relativiser. Hobbes, à la fin de son ouvrage, réitère en faisant une fois de plus référence à Aristote et à sa *Métaphysique* et, encore une fois, il ne cache pas son mépris.

À vrai dire, ce qui est écrit là-dedans [la *Métaphysique* en question] est en majeure partie si loin de pouvoir être compris, et **si opposé à la raison naturelle** que quiconque penserait qu'il y a là quelque chose à comprendre devrait nécessairement penser qu'elle est surnaturelle. À partir de cette métaphysique [...], on nous dit qu'il y a dans le monde certaines essences séparées des corps, ce qu'ils appellent des *essences abstraites* et *formes substantielles*. Pour interpréter ce *jargon*, il est nécessaire de recourir ici à quelque chose de plus que l'attention ordinaire. Aussi je demande pardon à ceux qui ne sont pas accoutumés à ce genre de discours de m'adresser à ceux qui le sont.

L'unique argument qui soutient le réquisitoire ici adressé à l'encontre de philosophie traditionnelle qui, « mélangée à l'Écriture, [a] produit la théologie scolastique » et a envahi les universités, c'est celui selon lequel il ne désigne pas la vraie réalité des choses du monde. Il ne désigne que des abstractions, des essences, des substances spirituelles et autres fariboles inventées par des hommes qui « n'avaient pas grand-chose d'autre à faire que [...] dire et écouter les nouvelles,

³⁸⁷ HOBBS, *Léviathan*, op. cit., p. 912-913. C'est l'auteur qui souligne.

ou discourir publiquement de philosophie devant la jeunesse de la cité³⁸⁸. » On croirait Calliclès ressuscité d'entre les morts pour, à nouveau, faire la leçon à Socrate³⁸⁹. Mais si la manière de procéder proposée par les Anciens pour discourir de toute réalité n'est pas la bonne puisque ceux-ci ne parlent effectivement d'aucune réalité qui vaille, quelle peut bien être la vraie réalité, la seule, celle qui doit faire l'objet de toute notre attention et en vue de laquelle doivent se coordonner toutes nos opérations, que ces dernières soient de l'esprit ou qu'elles regardent la manière par laquelle nous devons nous conduire parmi les autres hommes ? La réponse est d'une telle évidence qu'on se demande s'il est véritablement utile de l'énoncer. Cependant, comme aux yeux du philosophe anglais, beaucoup d'hommes demeurent encore *aveuglés* par ce « jargon » issu des vieux âges, il s'agit de délimiter rigoureusement et une fois pour toutes la réalité de ce qui est.

Le monde (par ce mot je n'entends pas seulement les choses terrestres, d'où le nom de *mondains* pour désigner ceux qui les aiment, mais l'*univers*, c'est-à-dire **la totalité de toutes les choses qui sont**) **est corporel**, c'est-à-dire corps ; il a des dimensions de grandeur, à savoir longueur, profondeur, et chaque partie de corps est corps et possède de même des dimensions ; par conséquent, chaque partie de l'univers est corps et tout ce qui n'est pas corps n'est pas une partie de l'univers. Et puisque l'univers est le tout, ce qui n'est pas une partie de lui n'est *rien* et donc ne se trouve *nulle part*.

Cette proposition qui fait partie de l'avant-dernier chapitre qui clôture l'ouvrage répond à celles qui ouvrent le premier. Il en résulte, comme pris en étau, un rapport spécifique au langage, à la faveur de quelques opérations choisies. Les premières propositions de l'ouvrage disent : « Ce que nous appelons SENSATION est à l'origine de toutes les pensées. En effet, l'esprit humain ne conçoit rien qui n'ait d'abord été, en totalité ou en partie, engendré par les organes des sens. Tout le reste est dérivé de cette origine³⁹⁰. » Les opérations de la pensée sont, nous l'avons vu, l'addition et la soustraction. Les signes du langage serviront de substrat à ces opérations, mais aussi de moyen de communication. « Quand on raisonne, on ne fait rien d'autre que concevoir une somme totale à partir de l'addition de sommes partielles, ou concevoir un reste à partir de la soustraction d'une somme d'une autre somme. Si cela est fait avec des mots, on conçoit la suite allant des noms de toutes les parties, ou des noms du tout et d'une partie au nom de l'autre partie³⁹¹ », disait Hobbes dans son chapitre V et que nous avons déjà placée en exergue à l'une de nos parties. Et pour clôturer son ouvrage, il réitère et synthétise comme ceci : « L'utilité des mots est d'*enregistrer* en nous-mêmes et les conceptions de notre esprit et de les rendre manifestes aux autres. Parmi ces mots, les uns sont les noms des choses conçues, tels que les noms de toutes les sortes de corps qui agissent sur les sens et laissent une impression dans l'imagination. D'autres sont les noms des imaginations elles-mêmes, c'est-à-dire de ces idées, ou images mentales que nous avons de toutes les choses que nous voyons ou dont nous nous souvenons³⁹². » De cette manière, toute pensée relative à la chose politique ne prendra sens qu'au sein de cette logique de discours ainsi

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 910.

³⁸⁹ Calliclès : « C'est un fait que le philosophe perd toute expérience des lois qui sont celles de la cité ; du langage dont il faut user dans les conventions, aussi bien privées que publiques, que comportent les relations humaines ; des plaisirs comme des passions des hommes ; bref, il perd, d'une façon générale, toute expérience des mœurs. [Q]uand, déjà avancé en âge, on continue à philosopher, cela devient, Socrate, un emploi de son temps qui mérite la risée. Quant à moi en face de ces tenants de la philosophie, je ressens la même impression qu'en face de ceux qui parlent de façon puérile et font les gamins. [Q]uand c'est justement un homme d'âge que je vois faire encore de la philosophie et n'avoir pas rompu avec elle, cet homme-là, Socrate, me semble avoir dorénavant besoin de verges. Car, voilà ce que naguère je disais, c'est le fait de cet homme-là, fut-il doué d'un excellent naturel, de finir par ne pas se comporter en homme, de fuir comme il le fait le centre de la cité et ces places sur lesquelles, comme dit le poète [Homère, *Iliade*, IX, 441], se font remarquer les hommes, à chuchoter en compagnie de trois ou quatre adolescents, sans jamais rien proférer de libre, de grand, et, tout au moins, de suffisant ! » *Gorgias*, 484 d – 485 e, *op. cit.*, vol. 1, p. 428-429.

³⁹⁰ HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 71.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 110.

³⁹² *Ibid.*, p. 917-918.

reconfigurée, pour tous ceux du moins qui y adhèrent et qui pensent avoir de bonnes raisons d'y adhérer.

Toutefois, ces raisons ne sont jamais vraiment explicitées clairement. C'est pourquoi Hobbes prend toujours bien soin de « masquer » ce qui ne relève finalement que d'une délibération et d'un choix de nature éthique et politique sous les auspices et la légitimité d'une « réflexion » ontologique, épistémique et méthodologique. A aucun moment il ne prendra la peine de justifier *politiquement* pourquoi il est préférable de projeter en l'homme « un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort³⁹³ » – la puissance ayant été préalablement définie pour un humain comme « ses moyens actuels pour acquérir dans l'avenir un bien apparent quelconque » –, et ce afin de fonder une communauté politique efficace, à savoir une communauté qui tend à réaliser le bonheur de tous et de chacun. Il ne le justifiera pas, car il s'appuie sur cet argument devenu maintenant intouchable, selon lequel toute vérité sur l'homme ne peut se tirer que d'une juste observation des faits, à savoir de tout ce qui s'offre à l'observation des organes des sens. La boucle est ainsi bouclée.

Cependant, ce projet politique implique

1) une confusion entre des vérités d'ordre factuel et des vérités de jugement dont incontestablement les premières procèdent. Des faits eux-mêmes on ne tire aucune valeur. Les faits se voient toujours interprétés selon un ordre de valeurs préalablement établi à toute observation. Depuis Machiavel, c'est après avoir déterminé la nature de l'homme comme étant d'abord un désir de puissance en vue de posséder un ensemble de biens apparents qu'on observe l'histoire et le comportement des hommes, passé ou présent, selon ce désir et l'efficacité d'action qui serait censé l'assouvir « au mieux ». De même, c'est après avoir déterminé l'objet de toute connaissance et opération de l'esprit (le corps) qu'on rendra compte des discours de connaissance issus du passé. Mais paradoxalement on fera peser sur l'homme tout le poids de l'histoire concernant ce premier désir, mais pas concernant le savoir ;

2) une mythologie qui tourne autour d'une perception et d'une sensation pure de toute discursivité, feignant d'oublier que l'ensemble des « faits » sur lesquels s'est bâtie la réflexion politique moderne ne découle absolument pas d'une observation empirique en bonne et due forme, mais de « *faits* » de *discours* produits par des hommes, eux-mêmes informés par une certaine logique de discours et une certaine intention éthique et politique particulière, faits de discours qui de plus relatent des faits « observés » à leur tour innervés par ce même genre d'intention. Il n'y a pas de fait humain pur, puisque toute action suppose une indétermination. L'homme ne naît pas en sachant ce qu'il a à faire. Il doit le trouver ou plutôt le choisir. Il ne possède en retour et ne peut prétendre à posséder un savoir absolu concernant cette matière. Qui dit indétermination dit choix et qui dit choix dit indétermination. Ce ne sont donc jamais des faits qu'on observe et qu'on analyse, ce sont toujours des choix ; choix qui, de plus, auront été préalablement sélectionnés et choisis par celui qui les observe ;

3) une reconfiguration de la morale par une redéfinition de ce qui est bien et de ce qui est mal. Ce qui est « bien », pour la pensée politique moderne, c'est la possession et la consommation de la

³⁹³ *Ibid.*, p. 187-188.

valeur d'usage de toutes sortes de biens sensibles et tout ce qui peut y contribuer (puissance, richesse et réputation, à savoir les biens symboliques de reconnaissance sociale). Ce qui est « mal » la dépossession de ce type bien. Il n'y a rien d'autre en dehors de cela. C'est pourquoi, depuis Machiavel, la crainte d'être dépossédé de ses biens personnels et de sa réputation, et par-dessus tout la crainte de la mort (la perte de sa propre vie identifiée à son corps seul) constituent le critère transcendant de tout l'édifice conceptuel de la politique. C'est par le filtre de cette reconfiguration de la morale que le discours politique moderne donne sens aux discours politiques et moraux des Anciens. On pourra ainsi penser que l'« homme qui veut en tous les domaines faire profession de bonté » peut être identifié sans peine à un véritable idiot. Il poursuit des chimères, ces « fameuses fins dernières de l'homme » qui, au su et au vu de tous, mais surtout à l'appui de la reconfiguration épistémique dont nous venons de parler, n'existent pas. Quoi qu'il en soit, prospectivement, cette reconfiguration de la morale privilégie la possession de biens sensibles sur la qualité de la relation à l'autre et, partant, les dispositions requises pour la réalisation de l'une, dont la lutte à l'image du lion, du loup ou du renard, sous le masque de la vertu, et le rejet de celles requises pour l'optimisation de l'autre. Celle-ci doit se mettre au service de celle-là, et non pas l'inverse ;

4) une reconfiguration en conséquence de l'espace symbolique autour duquel les membres d'une même communauté se rassemblent. Les critères du bonheur convergent tous vers la possession et la consommation ostentatoires de biens sensibles et de tout ce qui y contribue (biens économiques et symboliques). Ici encore le discrédit à l'encontre des philosophies traditionnelles joue de tout son poids, discrédit qui se formule par un refus de toute spiritualité et de toute félicité telles que ces philosophies les pratiquaient.

Par mœurs [...] j'entends ces qualités du genre humain qui concernent le fait de vivre ensemble dans la paix et dans l'union. À cette fin nous devons considérer que **la félicité en cette vie ne consiste pas dans le repos d'une âme satisfaite**. En effet, il n'existe rien de tel que cette *finis ultimus* (fin dernière) ou ce *summum bonum* (bien suprême), **comme on le dit dans la morale vieillie des philosophes**. Nul ne peut vivre non plus si ses désirs touchent à leur fin, non plus que si ses sensations et son imagination s'arrêtent. **La félicité est une progression ininterrompue du désir allant d'un objet à un autre, de telle sorte que parvenir au premier n'est jamais la voie menant au second**. La cause en est que l'objet du désir d'un humain n'est pas de jouir une fois seulement, et pendant un instant, mais de ménager pour toujours la voie de son désir futur³⁹⁴.

On voit par cet extrait comment un postulat de nature épistémique à valeur ontologique peut immédiatement valoir comme un postulat de nature anthropologique à valeur éthique et politique. Ce qui est digne d'être *connu* équivaut à ce qui est digne d'être *conquis*, *possédé* et *consommé* avant tout autre souci : l'ensemble des choses qui s'offrent directement à la perception sensible, de quelque nature qu'elle soit. On voit aussi comment l'homme se voit réduit à n'être qu'un corps qui aspire seulement à satisfaire des désirs sensitifs et qui ne pourra miser sur aucune constitution spirituelle stable et durable, comme le prévoyaient les Anciens, pour, éventuellement, tirer par-là quelque moment de satisfaction. Cela engage cependant à une conséquence qui dissonne considérablement avec l'idée qui vient d'être posée au début de l'extrait cité ici et selon laquelle les mœurs sont entendues comme ces « qualités du genre humain qui concernent le fait de vivre ensemble dans la paix et dans l'union ». Car une fois posé en la nature de l'homme un désir inquiet et insatiable de possessions et de leur consommation-signe, il faut inévitablement lui adjoindre celui de la puissance. « Et la cause de cela n'est pas toujours que l'on espère une jouissance plus grande que celle qu'on vient déjà d'atteindre, ou qu'on ne peut se contenter d'une faible puissance, mais qu'on

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 186-187.

ne peut garantir la puissance et les moyens **de vivre bien** dont on dispose dans le présent, *sans en acquérir plus*. » La logique est on ne peut plus transparente. Dès lors qu'on pose, comme postulat anthropologique, les biens relatifs au corps et à la satisfaction de ses désirs comme le seul lieu de félicité humaine, il faut admettre corrélativement un désir de conquête de tout ce qui pourra y contribuer. On est donc conduit à accepter cette conséquence suivante, inouïe pour toute réflexion politique, car elle s'oppose à la notion même de politique :

5) « La compétition pour les richesses, l'honneur, le commandement ou pour d'autres puissances conduit à la lutte, à l'hostilité et à la guerre ; il en est ainsi parce que, pour satisfaire son désir, le moyen dont dispose un concurrent est de tuer, de soumettre, de supplanter ou d'éliminer l'autre³⁹⁵. » Argument sous-entendu : il suffit de regarder les hommes tels qu'ils agissent pour savoir ce qu'ils sont et ce qu'ils seront. Que les désirs tendus vers la possession de biens sensibles engendrent irréductiblement la lutte entre les hommes, c'est une conclusion à laquelle aboutissait déjà le discours philosophique des Anciens. Mais c'est précisément pourquoi ceux-ci incitent vivement chacun à ce qu'il tempère et régule le plus possible ce désir de biens et de puissance par un ensemble de procédures spirituelles laissées à leur discrétion. De cette unique façon, c'est-à-dire en s'en prenant à la racine de toute dissension politique possible, ces hommes, ayant accepté de transformer leur éthos, se donnaient les moyens de veiller à la relation qu'ils entretenaient avec les autres hommes. Que la plupart de ceux-ci ne participent pas au même projet éthico-politique qu'eux ne constituent pas un argument suffisamment probant pour dévitaliser cette double conviction selon laquelle l'origine de la lutte entre les hommes se trouve inscrite dans un désir insatiable de puissance et de richesses, d'une part, et la meilleure manière d'y remédier ne peut consister qu'en l'acquisition de certaines dispositions d'existence tournées davantage vers la constitution d'abord d'une bonne relation avec ses semblables, et ce, quelles que soient les conditions de vie, pénibles ou plus aisées, de l'autre. Machiavel et Hobbes de leur côté, et avec eux le discours politique moderne, choisissent de laisser ce désir comme tel, prétextant un recours aux faits, et n'entrevoient aucune solution éthique possible pour y contrecarrer. La seule solution envisagée doit émaner d'un pouvoir politique. C'est à une puissance désormais extérieure à la libre décision directe des agents qu'il revient de réguler exclusivement leur conduite civile, par l'intermédiaire d'une autorité supérieure qui prendra son éducation en charge et qui pourra utiliser la force physique « quand la nécessité le requiert ». On sort du cadre de la réflexion politique l'éventualité que les agents puissent disposer d'un espace d'autonomie au sein duquel, indépendamment de tout pouvoir circonstancié, ils puissent s'auto-constituer en tant que citoyens ; la possibilité, comme le dira la Bruyère, d'être, à l'instar des Athéniens et des premiers hommes, « grands *par eux-mêmes*, [...] indépendamment de mille choses extérieures qui ont été depuis inventées pour suppléer peut-être à cette véritable grandeur qui n'est plus³⁹⁶. » De manière générale, une constitution politique qui mise sur la réalisation des désirs, ainsi définis, de tous et de chacun, doit prévoir une régulation du comportement des agents par les seules voies de l'autorité d'un pouvoir qui suppose inéluctablement une force et/ou une contrainte physique, et cela, à tous les étages de la réalité humaine jusqu'au rapport au langage lui-même. Il ne s'agit donc plus de doter les individus d'un pouvoir de délibération, mais d'une capacité à obéir et à se soumettre. C'est en contrepartie l'évacuation de toutes les procédures rationnelles par lesquelles les agents seraient capables de se constituer un mode d'existence qui sort du cadre éthico-politique ainsi projeté et désormais très

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 188-189.

³⁹⁶ *LB*, p. 68. Nous soulignons.

massivement imposé, dont celles promues par le discours philosophique des Anciens, par exemple. Ce point est parfaitement explicité par G. Mairet qui au chapitre « De la parole » du *Léviathan* ajoute cette note :

Traitant de la parole, ce chapitre n'en est pas moins proprement *politique* : il s'agit du premier chapitre politique de *Léviathan*. En effet, la thèse centrale en est que toute parole est politique dans la mesure même où *le langage a pour fonction de nommer et de désigner. Il importe donc de définir ce qui doit être nommé et désigné* ; en outre, *il reviendra, finalement, au souverain de nommer les choses et définir les sens des mots*. L'ouvrage entier est traversé par cette certitude (et motivé par elle) selon laquelle la paix civile requiert absolument que les significations des mots – en religion peut-être plus qu'ailleurs – soient établies de telle sorte qu'elles ne donnent pas lieu à débat et à combat. C'est donc au souverain que reviendra la tâche de produire les définitions licites des mots. La politique relève largement de la sémantique³⁹⁷.

On pourrait se demander pourquoi il faudrait prendre la peine de définir le sens des mots qu'on utilise dès lors qu'on pose que toute connaissance repose prioritairement sur la sensation. Il y aurait donc un lieu de signification indépendant de la sensation où se trouverait le ressort de la politique ? Pourquoi dès lors accorder le privilège à la sensation ? Quoi qu'il en soit, à la puissance d'un pouvoir qui suppose la violence des armes répond la puissance d'un langage qui suppose la violence des mots et du sens qu'autoritairement on leur attribue. Ceux-ci doivent s'imposer à chacun des sujets politiques comme une force physique s'impose à un corps. Ce que chacun de ces sujets politiques pourra constituer et pour lui-même et pour les autres, à partir de ses propres réflexions, sort complètement du cadre de la pensée politique. On ne s'y intéresse plus. Mieux : il s'agit de l'oublier, de le liquider. Dans le cas contraire, les hommes pourraient croire qu'il est possible de constituer une communauté politique en dehors d'un « désir inquiet d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort ».

La réflexion politique moderne engage toute une série d'impasses à la fois théoriques, éthiques et politiques qu'il s'agit pour elle de masquer par un ensemble de procédures discursives dont l'invocation récurrente de l'expression « le réel tel qu'il est » ou le recourt à une vérité de nature factuelle n'en constituent que la partie la plus visible et la plus exacerbée. Ce à quoi conduisent irrémédiablement ces impasses et ces procédures, c'est la mise sous scellés de la puissance prospective et surtout psychagogique de la parole. Il faut renvoyer celle-ci, qu'elle soit une parole de savoir ou de manière générale une parole médiatique, aux bornes qu'on lui prescrit : 1) relater un ensemble de faits qui seuls témoignent des choses qui sont (instruire ou informer) ; 2) rendre nos pensées et nos intentions manifestes aux autres (communiquer) ; 3) stimuler nos émotions et nos passions (plaire, divertir, émouvoir, etc.). *Jamais* il ne faut supposer que la parole, par les opérations de l'esprit que, par elle, on met en œuvre, se trouve à la base de la constitution éthique de chacun des agents politiques et, partant, de la communauté qu'ensemble ils réalisent. La parole regarde toujours-déjà un passé ou un présent qui vient d'avoir lieu ; ou bien encore un lieu imaginaire qui n'aura jamais lieu, une utopie – jamais l'avenir éthique et politique de celui qui l'énonce et qu'elle contribue pourtant pour une large part à constituer.

Notons enfin cette définition particulière de la « prudence » donnée par Hobbes et qui se tire « logiquement » de sa reconfiguration épistémique et de sa mise en respect de la philosophie traditionnelle. Après avoir réduit sommairement la philosophie comme la « connaissance acquise par un raisonnement [...] dans le but de produire, autant que la matière et les forces humaines le

³⁹⁷ HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 95, n. 1.

permettent, ces effets nécessaires à la vie humaine », il en déduit que la prudence ne fait pas partie de la philosophie.

Selon cette définition, il est évident que nous ne devons pas compter au nombre des parties de la philosophie cette connaissance originale appelée expérience, en quoi consiste la prudence, parce qu'**on n'y parvient pas par le raisonnement, et qu'on la trouve aussi bien chez les bêtes brutes que chez les humains**. Elle ne consiste qu'en une mémorisation des successions d'événements des temps passés, dans laquelle l'omission de la moindre circonstance altère l'effet, et déçoit l'attente du plus prudent, alors que le raisonnement droit ne produit rien qu'une vérité générale, éternelle et immuable³⁹⁸.

On retrouve ici en germe l'espace libre de toute investigation, que nous avons identifié lors de notre introduction, entre les recherches menées par P. Hadot et qui politiquement se focalisent sur un accès à l'universel (la théorétique) et celles menées par M. Foucault qui, quant à elles, tout aussi politiquement s'intéresseront davantage à la partie désirante / sensitive de l'âme (l'ascèse). En cet espace libre prend place la prudence telle que la concevaient et la pratiquaient les Anciens, à savoir la capacité de pouvoir discerner lors de toutes situations la meilleure voie à suivre, à l'appui de procédures rationnelles qui ne recourent pas seulement à la seule mémoire et qui relèvent de la logique. C'est en ce point précis que le rejet de la philosophie traditionnelle se fait peut-être le plus radical, mais en même temps le plus inaperçu, elle qui établissait un pont explicite entre les opérations mobilisées pour l'activité théorétique et celles mobilisées pour la conduite de l'existence, l'exercice de la première contribuant au meilleur exercice de la seconde. C'est aussi en ce point que le projet éthico-politique moderne devra irrémédiablement se défaire de l'idée d'une éthique à proposer aux agents pour qu'ils se constituent d'eux-mêmes par eux-mêmes, car cette vision de la prudence à l'initiative de Hobbes est tout bonnement impraticable pour la conduite de l'existence quotidienne. Elle aboutira, dans son versant théorique, au conséquentialisme qui aura transité par l'utilitarisme, et qui confinent tous deux à de purs jeux de l'esprit bien éloignés de la vie quotidienne des agents³⁹⁹.

En donnant la priorité au regard qui se tourne d'abord vers la réalité sensible, celle du langage, et celle de la réalité politique, se masquant à soi-même le caractère optionnel des opérations qui permettent de les configurer comme telles, l'on se convainc que la « vérité », pour être accessible, doit d'abord passer par une analyse de ce qui a eu lieu dans le monde des choses qui s'offrent aux organes des sens. On oblitère ainsi totalement *une analyse et une évaluation éthique et politique de la parole dont on se sert soi-même pour en parler et de sa puissance prospective*. Ainsi, la priorité donnée à ce regard qui se tourne d'abord vers la réalité sensible se redouble d'un dogme cette fois-ci moral et idéologique intouchable. Tout doit courber l'échine devant l'impératif catégorique de la *verità effettuale*, oubliant encore une fois qu'aucune valeur d'existence ne peut se tirer d'une observation des faits. Y contredire, ce n'est pas tant contredire à la science qu'à la morale et au maintien de l'ordre social.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 908.

³⁹⁹ « Sans doute, écrit J.-C. Billier en commençant à expliquer le conséquentialisme, faut-il partir d'une question dont la brutale simplicité nous met tout de suite au pied du mur : sommes-nous vraiment convaincus qu'il ne faudrait *jamais* tuer un innocent, quelles que soient les conséquences de ne pas le faire ? » BILLIER Jean-Cassien, *Introduction à l'éthique*, Paris, PUF, 2010, p. 7. Même en admettant que les hommes soient naturellement et irrémissiblement portés à se battre les uns contre les autres, ce qui justifierait le thème de la question, combien de fois dans la vie d'un homme se pose ce genre de question ? Combien d'hommes à travers l'histoire se la sont posée ? A contrario, qu'en est-il des multiples actes que nous effectuons quotidiennement par lesquels nous vivons, nous entretenons un rapport à soi et aux autres, actes qui ne soulèvent peut-être pas tant de tressaillements philosophico-dramatiques, mais qui requièrent néanmoins que nous y réfléchissions, à part soi, en vue de réaliser un bien pour soi et éventuellement pour les autres, en tous les cas des relations humaines pour le moins agréables à vivre ?

Et l'on parvient ainsi à opérer ce tour de force inouï qui consiste à admettre que la lutte entre les hommes est la condition *sine qua non* de toute constitution politique. La preuve : il suffit d'observer comment l'homme se comporte, oubliant cette fois-ci que tout comportement humain est toujours déjà pré-informé par des choix éthiques et politiques particuliers, mais aussi que l'homme a la possibilité de se transformer selon les choix qu'il aura pris et continue de prendre.

Cela étant, cette naturalisation de la lutte entre les hommes appartenant à une même communauté, si elle peut se conforter d'un regard porté sur quelques-unes des actions choisies que l'homme a pu réaliser jusqu'ici, en revanche, aucun discours articulé et argumenté, en dehors de cette preuve factuelle rétrospective, n'est capable d'en légitimer la projection sur une société à faire advenir. Aucun projet politique ne peut s'énoncer ni se faire valoir s'il contient en lui une promotion de la lutte au sein des hommes qu'il est censé pourtant rassembler. De manière générale, personne n'est encore parvenu à faire croire à quiconque que la promotion d'une lutte interne qui divise la plupart des membres d'une même communauté pourra les rendre plus heureux. Ce projet est proprement injustifiable en raison, parce qu'il est totalement absurde, au sens premier du terme : sans raison. Ce type particulier de projet politique ne tient donc que sur ce mince postulat de nature épistémique selon lequel on accède à une vérité sur l'homme que par une observation « objective » de ce que l'homme a déjà fait. C'est pour cette « raison », finalement, qu'il faudra, ultime ressort de la logique discursive de type machiavélien, impitoyablement écarter de la « réflexion » toutes procédures réflexives qui pourraient jeter une lumière crue sur les innombrables impasses théoriques et humaines que ce type de logique engage. Ce qu'il faut par conséquent ôter du regard, ce sont toutes les opérations de l'esprit recensées, proposées et promues par le discours philosophique antique qui tournent toutes autour d'un exercice individuel maîtrisé de la raison.

Et puisque certaines gens, dit Aristote dans ses *Réfutations sophistiques*, trouvent leur avantage à paraître sages plutôt qu'à l'être sans le paraître⁴⁰⁰ (car la Sophistique est une sagesse apparente mais sans réalité, et le sophiste, un homme qui tire un profit pécuniaire d'une sagesse apparente mais non réelle), il est clair qu'il leur est nécessaire aussi de paraître faire œuvre de sagesse, plutôt que de le faire réellement sans le paraître. Et, pour comparer les choses une à une, *la tâche, en chaque chose, de celui qui sait, c'est de ne pas dire soi-même de mensonges au sujet de ce qu'il sait et de pouvoir démasquer celui qui en dit ; et cette double tâche consiste, l'une à pouvoir donner la raison des choses, et l'autre à pouvoir la recevoir d'autrui*⁴⁰¹.

Cette capacité raisonnante et cette maîtrise individuelle exercée sur ses propres opérations de la raison qui, comme le préconisait Platon dans la *République*, donnaient aux agents une assise en tout ce en quoi ils croyaient et ce vers quoi ils s'appliquaient à tendre leurs efforts d'existence, d'une part, mais aussi la capacité à se défendre lorsque le premier sophiste venu manifesterait la prétention de nous ensommeiller à la faveur de quelques sophismes retors et complaisants⁴⁰², c'est exactement ce que la logique discursive de type machiavélien devait et a dû continuellement « liquider » pour se parer de la force de vérité et de l'efficacité politique qu'on lui connaît. C'est en ce sens qu'on peut littéralement parler d'une dé-spiritualisation du domaine public, cet espace symbolique autour duquel se rassemblent les communautés politiques occidentales. On ne veut plus y reconnaître l'homme prudent, l'homme proaïrétique (avec toutes les dispositions et qualités que cela implique), mais l'homme « puissant » (en termes de forces économiques, symboliques et matérielles), là aussi

⁴⁰⁰ Soulevons ce trait. Il bat directement en brèche la proposition machiavélienne qui enjoint à l'agent de réfléchir aux avantages qu'il peut tirer d'un jeu sur les apparences, en faisant « profession de bonté » ou non, selon que les circonstances et la « nécessité » l'exigent. À l'inverse, pour Aristote, le véritable citoyen est celui qui se borne à *être sage sans le paraître*. Cf. *supra*, p. 183-185.

⁴⁰¹ *Réf. soph.*, I, 165 a, 20-28, dans *Réfutations sophistiques. Organon VI*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2007, p. 15-16. Nous soulignons.

⁴⁰² *Rép.*, VII, 538 c sq.

avec toutes les dispositions et qualités que ce type de reconnaissance implique, mais dont le profond apolitisme doit être masqué d'une « rationalité » et d'une « utilité » générale qui n'est qu'un des lointains avatars abâtardi du *logos* grec. C'est à partir des opérations de l'esprit et des postulats relayés et configurés par la logique discursive de type machiavélien qui est elle-même devenue le ressort idéologique le plus déterminant de la logique de production sur laquelle s'arcboute l'ensemble des sociétés consuméristes actuelles, déterminant ainsi exclusivement le foyer de l'expérience politique moderne, qu'une lecture de type descriptiviste du texte des *Caractères* a pu être proposée. Ce type de lecture n'aura de cesse de valoriser ces opérations et ces postulats attachés à ce projet politique particulier tout en décrédibilisant de manière systématique ce qui dans le texte se rapporte à une logique éthique et politique irréductiblement concurrente, à savoir celle promue et modélisée par le discours philosophique traditionnel. L'opération est purement idéologique et politique, sous le couvert d'une neutralité et d'une impartialité reconnue à la méthode scientifique utilisée.

Mais la question demeure : vers quelle réalité éthique et, par-delà, politique une méditation du texte des *Caractères* peut-elle nous conduire, si l'on se réfère aux opérations de l'esprit spécifiques au discours philosophique traditionnel ?

À cette question, notre parcours en a adjoint d'autres auxquelles nous devons répondre si nous voulons nous approcher au maximum de toute la puissance psychagogique que recèle le texte de la Bruyère. Comment et pourquoi autoriser l'idée qu'il soit possible d'abandonner le paradigme de la lutte pour penser et réaliser la constitution de toute communauté politique ? Ne devons-nous pas envisager la constitution de la communauté politique sur la base d'un autre principe de réalité que celui qui nous tourne immédiatement vers le monde qui s'offre aux organes de nos sens ? Par quelles opérations de l'esprit spécifiques est-il possible de se rapporter à cet autre principe de réalité ? Cet accès à ce dernier principe de réalité ne serait-il pas le correspondant possible de cet espace symbolique autour duquel se rassemble chacun des membres d'une communauté en vue de donner sens et mouvements à sa propre existence ? Ne faudrait-il pas dès lors d'abord se mettre au service de la préservation de cet espace symbolique, au risque sinon, de ne jamais trouver le moindre sens à sa vie ni la moindre motivation qui la maintienne fidèle aux propres mouvements qu'on aura choisis d'accomplir en celle-ci, durablement ? N'y aurait-il pas dans ce souci porté avant toute chose à la constitution et la préservation de cet espace le ressort le plus fondamental de toute activité politique, non seulement à vivre, mais à configurer et à promouvoir, sans relâche ? C'est à toutes ces questions et à d'autres encore impliquées par elles qu'il nous faut trouver une réponse si nous voulons nous donner les moyens de recevoir *sans préjugé aucun*, mais de manière extrêmement réflexive et critique – telle d'ailleurs il incline à ce qu'on le prenne, par les opérations mêmes qu'il nous invite à produire –, le texte des *Caractères* dans toute la force de son efficience éthique et politique, sans que l'on soit contraint ni à s'y obliger, ni à le rejeter totalement. « [J]e consens au contraire que l'on dise de moi, nous y est-il dit, que je n'ai pas quelquefois bien remarqué, pourvu que l'on remarque mieux. » Ne devrions-nous pas nous efforcer, avant même d'espérer pouvoir « remarquer mieux », comprendre comment, dans ce texte, il y est « remarqué » ?

Pour répondre à toutes ces questions et techniquement se mettre à la hauteur des exigences dianoétiques qu'une lecture du texte des *Caractères* requiert, il nous faut maintenant aller plus loin et nous ouvrir à la logique discursive inhérente à la philosophie traditionnelle.

III. LA PHILOSOPHIE COMME MANIÈRE DE VIVRE : LA LOGIQUE DISCURSIVE DE TYPE ANTIQUE

Cherchons donc par la raison de quelle façon l'homme doit vivre¹.

Augustin

Si Deus est animus, nobis ut carmina dicunt,
Hic tibi praecipue sit pura mente colendus².

Distiques de Caton

1. OUVERTURE

On doit à P. Hadot d'avoir mis au-devant des questions relatives à notre lecture de la philosophie antique celle du rapport entre le discours et la manière de vivre. Depuis, l'idée, voire l'expression de la « philosophie comme manière de vivre » est devenue un acquis incontournable pour tous ceux qui, scientifiques ou vulgarisateurs ouverts au grand public, traitent de philosophie. Que tout d'abord la philosophie telle que la concevaient les Anciens eût pour principale fonction d'inciter les hommes à « bien » vivre, mais aussi que, dès lors, toute philosophie ou toute pensée quelle qu'elle soit doive se soucier d'établir un rapport entre le discours qu'on tient en son nom et la vie concrète des hommes, cela est devenu une évidence. Une évidence presque écrasante. De fait, on ne compte maintenant plus les ouvrages qui revendiquent un héritage antique pour projeter dans la conscience de leurs lecteurs un temps où les hommes se souciaient de vivre en ayant souci d'eux-mêmes tout en promouvant les bienfaits de l'amitié, du plaisir de l'instant présent et d'une maîtrise du temps et de leurs affaires personnelles. Contrepoint idéalisé de tout ce que l'homme moderne, pris dans les rouages d'une techno-administration productiviste de jour en jour plus exigeante, ne parvient plus à faire pour lui-même ou réel souci d'y trouver de fécondes alternatives, dans les deux cas, il n'est pas rare que l'exaltation en face de ces temps perdus côtoie des projections idéologiques, idéalistes et/ou fantasmatiques les plus débridées.

Tout cela, on s'en doute, aura autant permis au travail de P. Hadot de marquer les esprits par la pertinence de son point de vue que de, paradoxalement, le dévitaliser de ce qu'il avait de profondément singulier, sinon de radical et tout à la fois de problématique. Le chapitre qui suit sera pour nous l'occasion de resituer les lignes les plus décisives des recherches menées par P. Hadot et de restituer, autant que faire se peut, toute son originalité, mais aussi toute la vigueur de la problématique qu'il soulève.

¹ AUGUSTIN, *Des mœurs de l'Église catholique*, III, 4, dans *Œuvres de saint Augustin*, 85 vol., 10 sér., Paris, Desclée de Brouwer, 1949, 1^{ère} sér., vol. 1, p. 141.

² « Si Dieu est une âme, comme les chants (des poètes, des oracles) nous le disent / Qu'Il soit par toi ici principalement cultivé d'une pure intelligence. »

1.1. Un problème de départ

Pour comprendre la portée et les implications des hypothèses de P. Hadot relativement à la philosophie antique, il faut rappeler quel était le problème auquel ces hypothèses tentaient de répondre. Ce problème est, il faut insister sur ce point, tout d'abord un problème philologique. Plus exactement, ce à quoi répond l'hypothèse du philosophe, c'est un problème de méthode de lecture. Il a constaté que la critique de manière générale ne savait que faire des multiples contradictions qu'elle percevait dans les textes qu'elle étudiait. Ceux-ci témoignaient aux yeux des commentateurs d'une quantité considérable de sinuosités dont ils ne parvenaient pas toujours à rendre compte et dont, à vrai dire, l'intention échappait partiellement, sinon parfois totalement. Ici un retour en arrière, là une répétition, ailleurs d'interminables longueurs, ou bien encore, brutalement, une concision telle qu'elle confine à l'obscurité la plus profonde. A quoi donc pouvait bien servir cette mise en disposition du texte en apparence désordonnée, voire chaotique sinon à perdre le lecteur dans les méandres d'une dialectique injustifiée ? Comment rendre compte de ce décalage entre l'indéniable profondeur des contenus philosophiques abordés par un texte qui, *a priori*, est censé nous les communiquer, d'une part, et ce relâchement dans la rhétorique (la disposition extérieure des propos tenus) pourtant si caractéristique des productions philosophiques antiques, mais qui ne contribue finalement qu'à perpétuellement nous dérouter, nous, lecteurs modernes ? Pour quelles raisons, enfin, ces fins connaisseurs, ces inventeurs même de la rhétorique en faisaient si peu cas dès lors qu'il s'agissait de communiquer à leurs auditeurs, à leurs disciples et à la postérité ce qui leur paraissait pourtant à leurs yeux la plus importante des matières, à savoir la philosophie ?

C'est tout d'abord pour répondre à ces difficultés d'ordre philologique et méthodologique que P. Hadot a proposé l'hypothèse désormais bien connue. Selon cette hypothèse, le discours philosophique antique n'avait pas pour fonction d'informer ou de transmettre un contenu théorique abstrait, mais de former celui ou ceux qui le mettaient en œuvre, de sa production (sous quelque forme que ce soit, écrite, orale ou sous la forme d'un dialogue intérieur) à sa réception.

C'est en essayant d'expliquer les apparentes incohérences des philosophes antiques, que j'avais été conduit à reconnaître, dans mon étude intitulée *Exercices spirituels et philosophie antique*, parue en 1977, que le discours philosophique de l'Antiquité devait toujours être interprété en le replaçant dans la perspective de sa finalité pratique et que la philosophie était alors, avant toute autre chose, un mode de vie ; j'avais aussi essayé de comprendre comment et pourquoi, dans les temps modernes et contemporains, la philosophie avait été conçue comme une démarche avant tout théorique et abstraite³.

Le discours philosophique antique, quand bien même il puisse nous paraître théorique, voire radicalement abstrait, et quand bien même il s'agirait de physique ou de logique, ne peut s'expliquer et se comprendre que dans sa tension vers cette activité qui consiste à vivre parmi d'autres hommes et vivre au sein d'un cosmos qui s'organise selon une rationalité particulière, celle-là même que le langage, d'une certaine manière, recèle. Son principal objet, sa visée essentielle, son *scopus*, demeurent toujours la résolution de problèmes pratiques. Il se propose donc comme le moyen premier et ultime de cette résolution.

³ DOMANSKI Juliuz, *op. cit.*, p. v, où P. Hadot signe la préface.

1.2. Le langage comme force de transformation éthico-politique : un problème d'ordre méthodologique

Le discours philosophique des Anciens est ainsi à percevoir, « non plus comme une construction théorique, mais comme une méthode de formation à une nouvelle manière de vivre et de voir le monde, comme un effort de transformation de l'homme⁴ ». C'est précisément cette méthode ou ce rapport particulier au langage que les études de P. Hadot se proposent de redécouvrir. Selon lui, si nous ne parvenons plus à nous emparer ou à faire corps avec l'élan philosophique dont ce discours est le vecteur, c'est que nous ne les lisons ou nous ne les manipulons plus de la même manière que les philosophes qui en ont été à l'initiative. De prime abord, tout semble tourner autour du statut que nous avons l'habitude de conférer au langage et aux discours particuliers. Le critique, si l'on suit l'hypothèse de P. Hadot, aborde spontanément les textes philosophiques en étant profondément convaincu que ces derniers sont les « tenants-lieu » de représentations auxquelles ils ont pour principale fonction de renvoyer avec plus ou moins de bonheur, représentations qui elles-mêmes auraient pour fonction de configurer un système philosophique *a priori* rigoureusement cohérent. De manière générale, le discours se perçoit comme le relais d'un ensemble de représentations, elles-mêmes le relais d'une réalité sensible ou conceptuelle plus complexe. Or, c'est justement ce que vient quelque peu bousculer l'hypothèse de P. Hadot. Dans *Wittgenstein et les limites du langage*, l'auteur situe la source de son hypothèse de lecture des textes philosophiques de l'Antiquité au sein d'une réflexion qu'il a menée autour des ouvrages de Wittgenstein. C'est à ce moment qu'il prend conscience de la dimension prospective de tout discours, mais aussi que cette dimension doit nettement se différencier de la fonction représentative qu'on attribue généralement à ceux-ci.

[L]e langage n'a pas pour unique tâche de nommer ou de désigner des objets ou de traduire des pensées, et l'acte de comprendre une phrase est beaucoup plus proche que l'on ne croit de ce que l'on appelle habituellement : comprendre un thème musical. Exactement, il n'y avait donc pas « le » langage, mais des « jeux de langage », se situant toujours, disait Wittgenstein, dans la perspective d'une activité déterminée, d'une situation concrète ou d'une forme de vie. Cette idée m'a aidé à résoudre le problème qui se posait à moi, et d'ailleurs à beaucoup de mes collègues, celui de l'incohérence apparente des auteurs philosophiques de l'Antiquité. Il m'est apparu alors que la principale préoccupation de ces auteurs n'était pas d'informer leurs lecteurs sur un agencement de concepts, mais de les former : même les « manuels » (comme celui d'Épictète) étaient des recueils d'exercices. Il fallait donc replacer les discours philosophiques, dans leur jeu de langage, dans la forme de vie qui les avait engendrés, donc dans la situation concrète personnelle ou sociale, dans la praxis qui les conditionnaient ou par rapport à l'effet qu'ils voulaient produire. C'est dans cette optique que j'ai commencé à parler d'exercices spirituels⁵.

Selon le philosophe, concernant du moins les discours philosophiques antiques, ceux-ci n'avaient pas pour vocation première de livrer à leurs destinataires un ensemble d'informations relatives à telle ou telle réalité concrète ou idéelle, advenues ou ayant déjà été plus ou moins réalisées au moment où ces discours se déployaient. Ces discours avaient pour vocation de transformer la réalité spirituelle de ceux qui les mettaient en œuvre et de ceux qui les recevaient.

[I]l est nécessaire d'insister sur certains impératifs méthodologiques. Pour comprendre les œuvres philosophiques de l'Antiquité, il faudra tenir compte des conditions particulières de la vie philosophique à cette époque, y déceler l'intention profonde du philosophe, qui est, non pas de développer un discours qui aurait sa fin en lui-même, mais d'agir sur les âmes. En fait, toute assertion devra être comprise dans la perspective de l'effet qu'elle vise à produire dans l'âme de l'auditeur ou du lecteur. Il s'agit parfois de convertir ou de consoler ou de guérir ou d'exhorter, mais il s'agit, toujours et surtout, non pas de communiquer un savoir tout fait, mais de former, c'est-à-dire d'apprendre un savoir-faire, de développer un *habitus*, une capacité nouvelle de juger et de critiquer, et de transformer, c'est-à-dire de changer la manière de vivre et de voir le monde⁶.

⁴ HADOT Pierre, *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, 2002, p. 71.

⁵ ID., *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2014, p. 11.

⁶ *Ibid.*, p. 412, nous soulignons.

Le discours n'a pas fonction de *révéler* ce qui a été, ce qui est ou ce qui sera, ni même, selon le positionnement de R. Barthes, de le « déformer ». La fonction du discours est de *faire advenir ce qui peut être* dans l'ordre des faits ou *ce qui sera* dans l'ordre des dispositions (*habitus*), ce qui revient strictement au même. Soit de configurer le réel de l'homme, un réel essentiellement de nature « dispositionnelle » ou « spirituelle » - un *habitus*. Ainsi, non seulement le réel vers lequel les discours se tendent ne les précède jamais – le regard dès lors se fait décidément prospectif, et non plus rétrospectif –, mais, plus important encore, cette réalité « spirituelle » en question qu'il s'agit de faire advenir par la pratique même de ces discours est de part en part cernée, voire subordonnée par ces derniers. Le discours devient ainsi le principal opérateur d'une réalité spirituelle dont les multiples actualisations effectives porteront éminemment la trace. Par conséquent, le discours n'est plus à voir comme *ce qui nous parle* de la conduite humaine en tant que déjà réalisée ou ce qui nous la révèle.

Pour être clair, il me faut préciser que j'entends par le mot « discours » au sens philosophique de « pensée discursive » exprimée dans le langage écrit ou oral et non pas dans le sens, répandu de nos jours, de « manière de parler *révélant* une attitude⁷ ».

Dans la perspective posée par P. Hadot, le discours est à voir comme *ce qui produit* la conduite de l'homme, et partant la réalité politique dans ce qu'elle a de plus essentiel. En effet, c'est bien au cœur de l'agir humain que le discours produit ses effets puisqu'il tend à modifier fondamentalement l'ensemble des dispositions par lesquelles l'homme peut penser, délibérer, choisir et agir, à chaque moment dans son existence. Le discours ne re-présente plus, il est à lui-même présence et force constante de modification éthico-politique, mode opératoire de l'action tendu vers une réalité sans cesse à faire advenir. Ce mode opératoire tend d'ailleurs à être identifié à cette réalité qu'il fait advenir au cœur de l'agir humain et au cœur de la cité, puisque c'est par lui que les choses peuvent être. Par conséquent, cette lumière projetée sur cette modalité d'être du discours particulière dérobe celle-ci à la théorie de la représentation et à l'activité sémiologique en ce qu'elle ne s'inscrit pas dans la volonté de faire voir par le geste de la désignation ce qui est et ce qui a été dans l'ordre des choses humaines et sensibles, mais dans la volonté de constituer une réalité qui n'est pas encore.

1.3. Une autre dimension de la réalité humaine : les dispositions

Ce que suggère l'hypothèse de P. Hadot, c'est l'idée selon laquelle la « réalité » vers laquelle pointe le texte, comme on vient de le voir, n'est pas d'abord une réalité factuelle passée ou présente, ni même une réalité factuelle future. La réalité vers laquelle se tendent, et le texte, et les sujets qui le pratiquent, est une réalité de nature « dispositionnelle ». En effet, ce ne sont pas tant une réalité politique sensible réalisée ou des faits humains tangibles et palpables sous la forme de signes quelconques qu'il s'agit de constituer, mais des dispositions, des capacités : un *habitus*, un *éthos* – un caractère. Mais, contrairement à ce que soutient généralement le discours sociologique et sémiologique, un *habitus* sur la constitution duquel l'agent peut exercer une certaine maîtrise réfléchie. Dans cette perspective, la réalité effective qui pourra se manifester sous la forme de signes identifiables importe bien moins que la constitution d'une réalité efficiente, mais qu'on suppose néanmoins éminemment efficace. De surcroît, le discours n'a pas pour fonction de renvoyer à cette réalité efficiente en question sous le mode de l'indication. En ce sens, il ne la re-présente pas : il est

⁷ ID., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 20, nous soulignons.

le vecteur continu des principales opérations qui renvoient chacune à la constitution progressive de chacune des dispositions qui composent l'habitus ou l'éthos en question. La réalité « dispositionnelle » à faire advenir et la pensée discursive dont cette réalité procède tendent d'ailleurs à se confondre en une seule et même « réalité ». Dès lors, relativement à un langage perçu comme moyen de représentation, l'opposition est totale. Si pour le langage réduit à son pouvoir de représentation, la réalité qu'il nous désigne et qu'on suppose par ce fait être la réalité-source sur laquelle se focalise d'abord l'attention (« la réalité telle qu'elle est ») le *précède* toujours nécessairement, dès là qu'on le considère dans sa force de transformation éthique (ou dispositionnelle), la réalité dont il s'agit de se soucier est celle qui lui *succède*. Si dans la première configuration, le langage se pose toujours d'une certaine manière en retrait par rapport à la réalité dont il parle – celle-ci l'excède toujours (le signe n'est pas et demeure fondamentalement inadéquat à ce qu'il désigne) –, dans la deuxième, le langage *est* la réalité première, la réalité-source qui structure et encadre de part en part la réalité dispositionnelle qu'il s'agit de faire advenir. Il tend d'ailleurs à identifier l'une à l'autre (« Au commencement, il y a le verbe... »). Enfin, pour le monde de la représentation, la réalité est tout d'abord factuelle. Ce sont des faits-signes qu'il s'agit de penser et de parler, substrats essentiels d'où l'on part et sur lesquels on revient toujours comme on revient à une source. Tandis que la réalité à laquelle le philosophe souhaite accéder par le discours qu'il (se) tient et qui le transforme en agent de sa propre existence n'est pas essentiellement factuelle, loin s'en faut. Ce n'est pas sur des faits passés, présents ou futurs que le langage a pour fonction d'influer, mais sur des dispositions (habitus). L'ensemble de ces dispositions forment un *éthos* qui, lui-même, s'identifie à une puissance d'action.

Le chapitre ici présent a pour fonction d'une part de donner un sens explicatif à un projet éthico-politique qui mise sur la constitution des agents à la faveur d'une conversion à l'intelligible et, d'autre part, de rendre compte du rapport au langage que cette conversion implique. Il nous faut entrer dans la technicité de la transformation philosophique opérée par la pratique du discours, en y circonscrivant le détail des opérations à produire pour se transformer. Entrer aussi dans les ressorts les plus fondamentaux de la méthode d'appropriation du discours philosophique que pratiquaient les Anciens et qui leur permettait de se transformer en en tant qu'agent de leur propre existence. Très concrètement donc, à quoi renvoie selon P. Hadot l'expression de la philosophie comme manière de vivre ? Et plus particulièrement, qu'est-ce que cela veut dire lorsqu'on dit que le discours devient la pièce maîtresse ou le mode opératoire principal par lesquels on peut se conduire dans l'existence ?

A. DE LA CONSTITUTION DE L'ÉTHOS À LA CONSTITUTION DE LA *POLITEIA*

III. 2. LA PHILOSOPHIE CONSISTE À SE RENDRE MEILLEUR : IMPLICATIONS

Il s'agit avant tout de devenir meilleur. Et le discours n'est philosophique que s'il se transforme en mode de vie⁸.
P. Hadot

Il ne faut pas qu'il y ait trop d'imagination dans nos conversations ni dans nos écrits ; elle ne produit souvent que des idées vaines et puériles, qui ne servent point à perfectionner le goût et à nous rendre meilleurs : nos pensées doivent être prises dans le bon sens et la droite raison, et doivent être un effet de notre jugement⁹.

La Bruyère

L'un des points essentiels qu'il faut immédiatement avoir à l'esprit lorsqu'il est question de philosophie comme manière de vivre est la volonté partagée par tous ses disciples de se rendre meilleurs.

L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du « soi » et de l'être : c'est un progrès qui nous fait plus être, *qui nous rend meilleurs*. C'est une conversion qui bouleverse toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit. Elle le fait passer d'un état de vie inauthentique, obscurci par l'inconscience, rongé par le souci, à un état de vie authentique, dans lequel l'homme atteint la conscience de soi, la vision exacte du monde, la paix et la liberté intérieures¹⁰.

C'est donc sans surprise que les tous premiers propos de l'*Éthique à Nicomaque* commencent par dire que

Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent¹¹.

Dans *La politique*, Aristote, là aussi à la phrase même qui ouvre son propos, réitère la proposition, mais en l'articulant plus intimement à la chose politique :

Nous voyons que toute cité est une sorte de communauté, et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien (car c'est en vue d'obtenir ce qui leur apparaît comme un bien que tous les hommes accomplissent toujours leurs actes) : il en résulte clairement que si toutes les communautés visent un bien déterminé, celle qui est la plus haute de toutes et englobe toutes les autres, vise aussi, plus que les autres, un bien qui est le plus haut de tous. Cette communauté est celle qui est appelée *cité*, c'est la communauté politique¹².

C'est la raison pour laquelle le Stagirite précisera dans l'*Éthique à Nicomaque* que la politique est la science architectonique de toutes les sciences, dont l'éthique. Que toute action humaine, quelle qu'en soit la nature, vise à la réalisation de quelque chose de « bon », cela constitue le point

⁸ ID., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 266.

⁹ V, 17 (I).

¹⁰ HADOT Pierre, *Exercices spirituels...*, op. cit., p. 23. Cf. aussi, p. 61.

¹¹ *Éth. Nic.*, I, 1, 1094 a 1-3, trad. Tricot, op. cit., p. 33 ; cf. aussi *Politique*, VII, 13, 1331b 39 ; *Rhétorique*, I, 5, 1360b 4-5.

¹² *Pol.*, I, 1, 1252 a, op. cit., p. 21-22.

fondamental de toute éthique, du moins si l'on entend par éthique cet ensemble de procédures destinées à transformer les hommes pour leur donner accès à ce quelque chose de « bon¹³ ». Augustin dira de son côté : « Tous, certainement, nous voulons vivre heureux, et dans le genre humain il n'est personne qui ne donne son assentiment à cette proposition avant même qu'elle ne soit pleinement énoncée¹⁴. » Ou bien encore dans le *De trinitate* : « Vouloir être heureux, c'est le fait de tous les hommes [...]. Qu'ils veulent être heureux, tous le voient dans leur cœur : sur ce point, l'aspiration de la nature humaine est si unanime qu'un homme, constatant ce désir en son âme, peut infailliblement le présumer dans l'âme d'autrui¹⁵. » Cependant, cette proposition à elle seule implique une série de conséquences qu'il nous faut ici mettre en lumière, car elles éclairent, d'une certaine manière, les raisons du choix que le discours philosophique traditionnel faisait en faveur de l'exercice de la raison pour se conduire dans l'existence. Aristote, après avoir posé cette première affirmation embrasée immédiatement sur la question de savoir quelle peut être la nature de ce « bon », ce « mieux » ou ce « meilleur ». Car, poursuit-il, chez les hommes, « on observe, en fait, une certaine différence entre les fins¹⁶ ». Un peu plus loin, après avoir concédé que la recherche de cette fin en quoi consiste le « bonheur » se trouve placée sous la coupe architectonique de la science politique, il évoque à nouveau le fait que les hommes se partagent et se disputent sur la question de savoir quelle peut bien être la nature de ce bonheur.

Sur son nom, en tout cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord : c'est le *bonheur*, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés ; tous assimilent le fait de *bien vivre* et de *réussir* au fait d'être heureux. Par contre, en ce qui concerne la nature du bonheur, on ne s'entend plus, et les réponses de la foule ne ressemblent pas à celles des sages¹⁷.

Ainsi, à ce premier principe selon lequel le bien est ce vers quoi tendent toutes nos actions et d'où procèdent toute la réflexion éthique, se joint immédiatement l'idée que ce bien doit faire l'objet d'une question (et non d'une affirmation). « Cherchons donc par la raison de quelle façon l'homme doit vivre », proposera Augustin. De son côté, Socrate, maître de la question et du discours aporétique, affirmait déjà dans le *Protagoras* qu'il fallait faire la distinction entre vouloir le bien et le bien vouloir. En d'autres termes, il était loin d'être suffisant de vouloir son propre bien, apanage semble-t-il de tout homme. Il fallait en outre que se mêle intimement à ce *vouloir*, pour qu'il ait chance de devenir un *pouvoir* efficace dans l'action, un *savoir* sur « ce qui est bien et ce qui est mal¹⁸ ». On devrait donc s'attendre à ce que Socrate, incontinent, nous livre ce « savoir » tant désiré par les hommes. Mais, fidèle à son habitude, le père des philosophes se dérobe sous le voile de l'aporie. A

¹³ Ce qui est d'une certaine manière reprendre à son compte la thèse socratique (on ne peut vouloir se nuire) que Platon énonce dans nombre de ses dialogues. Cf. *Protagoras*, 346 d-e et 358 c-d et *Rép.*, III, 413 a.

¹⁴ AUGUSTIN, *Des mœurs de l'Église catholique*, *op. cit.*, p. 141.

¹⁵ *De la trinité*, XIII, XX, 25 dans *Œuvres de saint Augustin*, 85 vol., 10 sér., Paris, Desclée de Brouwer, 1955, 2^{ème} sér., vol. 16, p. 339. Cf. Aussi *Ibid.*, XIII, IV-V ; *Les Confessions*, X, XXI, 31.

¹⁶ *Éth. Nic.*, *op. cit.* De même chez Augustin : « Il est étrange que si l'on trouve chez tous les hommes cette même volonté de saisir et de posséder le bonheur, il y ait en revanche tant de volontés diverses et variées touchant le bonheur même : non que tel ou tel ne le veuille, mais tous ne le connaissent pas. » *De la trinité*, XIII, IV, 7, *ibid.* p. 281.

¹⁷ *Éth. Nic.*, I, 2, 1095a 17-21. Sénèque : « Vivre heureux, mon frère Gallion, tout le monde le désire ; mais pour voir parfaitement en quoi consiste ce qui rend la vie heureuse, personne n'y voit clair ». *La vie heureuse*, I, dans SÉNÈQUE, *op. cit.*, p. 231.

¹⁸ « Allons, Protagoras ! découvre-moi en outre ce côté-ci de ta pensée, dis-moi quelle est ton attitude à l'égard du savoir : ton opinion est-elle semblable à celle de la multitude, ou bien en diffère-t-elle ? Or sur le savoir, l'opinion de la multitude est à peu près de ce genre : que le savoir est sans force, incapable aussi de diriger, non moins incapable de posséder l'autorité ; non, ce n'est pas comme étant quelque chose de tel qu'elle le conçoit, mais au contraire, aussi souvent que le savoir existe chez un homme, elle ne conçoit pas que ce soit le savoir qui a sur lui autorité ; bien plutôt autre chose : tantôt la passion, tantôt le plaisir et tantôt la peine, parfois l'amour, souvent la crainte ; le savoir étant conçu par elle, à l'image tout bonnement d'un esclave, comme tiraillé de droite et de gauche par l'ensemble des autres influences ! Est-ce donc quelque chose de tel qu'est, selon toi, le savoir ? ou bien penses-tu que le savoir est une belle chose, et capable d'exercer sur l'homme une autorité ? et que, dans le cas précis où l'on connaît ce qui est bien et ce qui est mal, il n'est pas possible que rien ait sur lui le dessus, au point de nous faire agir autrement que ne nous le prescrit ce savoir ? et que l'intelligence est pour l'homme l'assistance appropriée ? » *Protagoras*, 352 b-c, *op. cit.*, vol. 1, p. 131-132.

la question de savoir « qu'est-ce que, en soi-même, cela peut bien être : la vertu », c'est-à-dire, au minimum, ce savoir par lequel on pourra être heureux, savoir en outre qu'il faut posséder si l'on souhaite l'enseigner à quiconque, Socrate se montre bien en peine de pouvoir dire à quoi ce savoir renvoie, et encore davantage, nous dit-il, s'il peut s'enseigner, et si oui de quelle manière. Aussi ne prend-il pas un malin plaisir à inviter les protagonistes du dialogue à procéder ultérieurement à un nouvel examen. Il semblerait par conséquent qu'à la question de savoir comment devenir heureux ou, plus modestement, à la question de savoir comment accéder à quelque bien pour soi, Socrate nous renvoie toujours à la question. Ainsi, la seule réponse qu'il pense pouvoir nous fournir à la question que se posera Aristote après lui : qu'est-ce que le bonheur ? n'est rien d'autre que la question elle-même : qu'est-ce que le bonheur ? Si l'on ne prenait pas la peine d'examiner les choses d'un peu plus près, on pourrait y voir, comme le voyait Hobbes, quelque oisiveté passablement abstruse et absurde. Toutefois, il faut se poser la question de savoir si au sein du trajet qu'on a effectué entre la première formulation de la question et la seconde en tout point identique à celle-ci, quelque chose ne s'est pas modifié en nous ou si, du moins, nous n'avons pas appris des choses que nous ne savions pas auparavant. C'est ce que nous aide à comprendre P. Hadot lorsqu'il nous décrit la méthode socratique caractérisée par sa fameuse ironie.

Le point absolument capital, dans cette méthode ironique, est le chemin parcouru ensemble par Socrate et son interlocuteur. Socrate feint de vouloir apprendre quelque chose de son interlocuteur : c'est là que réside exactement l'autodépréciation ironique. Mais, en fait, alors qu'il semble s'identifier avec son interlocuteur, entrer totalement dans son discours, c'est finalement l'interlocuteur qui inconsciemment, entre dans le discours de Socrate, s'identifie à Socrate, c'est-à-dire, ne l'oublions pas, à l'aporie et au doute : car Socrate ne sait rien, il sait seulement qu'il ne sait rien. A la fin de la discussion, l'interlocuteur n'a donc rien appris. Il ne sait même plus rien du tout. Mais pendant tout le temps de la discussion, il a expérimenté ce qu'est *l'activité de l'esprit*, mieux encore, il a été Socrate lui-même, c'est-à-dire l'interrogation, la mise en question, le recul par rapport à soi, c'est-à-dire finalement la conscience¹⁹.

Tout semble donc converger vers une activité spiritualo-discursive (l'expérimentation de « l'activité de l'esprit » par la voie du dialogue). Cependant, cela ne veut pas dire non plus qu'on est, en termes de savoir acquis, autant démunie à la fin du dialogue qu'en son début. En effet, du postulat selon lequel on ne peut vouloir se nuire à soi-même, ce qui équivaut à dire qu'on ne peut vouloir tendre en toute action que vers quelque bien, point de départ de la réflexion éthique d'Aristote et par-delà de toute celle proposée par la philosophie antique, découle un certain nombre de conséquences que ce dernier, au rebours de son « ironique » prédécesseur, entendra plus explicitement relever. L'affirmation selon laquelle le bonheur est ce vers quoi tend toute action humaine conduit le Stagirite à admettre que la réalisation de celui-ci dépend tout d'abord de l'exercice d'une activité. Cette activité requiert des dispositions appropriées qui sont quant à elles à la fois morales (qui concernent l'éthos) et intellectuelles (dianoétiques). Ces dispositions sont le résultat de l'habitude s'ajoutant à la nature, c'est-à-dire aux facultés dont tout homme dispose de lui-même, tout comme l'œil de lui-même dispose de la faculté de voir. Cependant, si l'œil dispose de la faculté de voir, comme l'homme possède celle de raisonner et de délibérer (dispositions dianoétiques), mais aussi, entre autres, de se mettre en colère ou de désirer la consommation de quelque bien sensible (dispositions éthiques proprement dites), il n'en demeure pas moins que tout comme l'œil qui peut s'exercer à « mieux » voir, l'homme peut s'exercer à « mieux » raisonner, à se « mieux » mettre en colère et à « mieux » désirer et consommer les biens sensibles (c'est-à-dire, pour les deux derniers cas, à « propos » – au moment où, avec qui et de la manière dont il est préférable de le faire). Ces dispositions, si elles se fondent sur des facultés qui sont « naturelles », elles peuvent

¹⁹ HADOT Pierre, *Exercices spirituels...*, op. cit., p. 114, nous soulignons.

devenir, dans leur perfectionnement, le produit d'un apprentissage. Sur ce point Aristote est formel. Les dispositions dianoétiques dépendent « dans une large mesure de l'enseignement, aussi bien pour [leur] production que pour [leur] accroissement », mais ont aussi « besoin d'expérience et de temps ». Les dispositions éthiques, quant à elles, sont « le produit de l'habitude²⁰ ».

Ce n'est donc pas une œuvre négligeable de contracter dès la plus tendre enfance telle ou telle habitude, c'est au contraire d'une importance majeure, disons mieux totale²¹.

L'acquisition des dispositions dianoétiques ainsi que celle des dispositions éthiques proprement dites procèdent d'un exercice continu portant sur les activités que nous souhaitons réaliser. Au même titre que nous devenons meilleur cithariste en pratiquant la cithare, on peut devenir habile en l'exercice de la raison en s'exerçant à la raison, tempérant en pratiquant des actes tempérants, juste en pratiquant des actes justes, etc. « [L]es choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons²² » ou encore « les actions dont [la disposition] est la résultante [sont] celles mêmes où son activité s'exerce ensuite²³ ». On comprend donc pourquoi la connaissance de l'activité, entre toutes celles qu'il est donné à l'homme d'accomplir, qu'il est préférable de suivre prioritairement soit d'un intérêt capital. En effet, si pour tendre efficacement vers quelque bien, il nous faut acquérir les dispositions les meilleures, mais que ces dispositions ne peuvent s'acquérir qu'en s'exerçant à accomplir les activités dont elles sont les dispositions, on a plutôt intérêt à savoir dès le départ quelles peuvent bien être les activités les plus utiles à accomplir. A cette question qui renvoie *in fine* à la question du bonheur, Aristote, alors même qu'il désire se faire plus explicite que ses illustres prédécesseurs, Socrate et Platon, n'en offre pas moins de prime abord une réponse circulaire. Le bonheur consiste, selon lui, en la capacité et la possibilité pour un individu donné d'exercer sa fonction propre (*ergon*), selon les dispositions les plus excellentes qu'il a pu acquérir relativement à cet exercice. Cependant, tout comme la fonction propre de l'œil est de voir, quelle peut bien être celle de l'homme ? Selon le Philosophe, la fonction propre de l'homme n'est ni le simple fait de vivre (car en commun avec les végétaux), ni la vie sensitive (car en commun avec les animaux). La fonction propre de l'homme consiste en

[U]ne certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme, partie qui peut être envisagée, d'une part, au sens où elle est soumise à la raison [l'éthos, partie de l'âme relative aux dispositions éthiques proprement dites], et, d'autre part, au sens où elle possède la raison et l'exercice de la pensée²⁴ [l'intellect, partie de l'âme relative aux dispositions dianoétiques].

Cela dit, dire que le bonheur consiste en la conduite de la vie selon l'exercice de la raison, c'est nous renvoyer inévitablement à l'incapacité de l'homme à déterminer de manière absolue ce qui peut être un « bien » et ce qui peut être un « mal » pour lui. *A fortiori* lorsque la conduite de l'existence dont parle Aristote ici se rapporte à l'activité de porter des jugements relativement aux choses contingentes qui par définition échappent en partie à l'intelligibilité. Certes, le propos du Stagiritte n'entend pas *in fine* se parer du voile de l'aporie pour nous inviter à la manière de Socrate à procéder à nouveau à un autre examen portant sur la question de savoir ce que peut être la vertu ou le bonheur. Mais à aucun moment le Philosophe, *en dehors d'une patiente recherche et en dehors d'une vie entière cadrée par l'exercice de la raison*, ne prétend savoir exactement ce qu'est le « bien » à suivre ou

²⁰ *Éth. Nic.*, II, 1, 1103a 15-17, *op. cit.*, p. 93.

²¹ *Ibid.*, II, 1, 1103b 23-25, p. 96.

²² *Ibid.*, 1103 a 35, p. 94-95.

²³ *Ibid.*, II, 3, 1105 a 15, p. 104. « [S]e refuser à reconnaître que c'est à l'exercice de telles actions particulières que sont dues les dispositions de notre caractère est le fait d'un esprit singulièrement étroit. » *Ibid.*, III, 7, 1114a, 9-11, p. 152-153.

²⁴ *Ibid.*, I, 5, 1098 a 2-5, p. 61-62.

ce qu'est le « mal » à fuir, dans l'absolu. Il ne prétend pas davantage pouvoir les indiquer à quiconque qui ne serait pas prêt à préalablement suivre tout aussi patiemment le lent procès de cette recherche et à former son âme au moule de la raison. En disant que le bonheur consiste tout d'abord en l'exercice de la raison, exercice par lequel il nous est possible d'interroger la nature de ce que peut être le « bien » et à la fois à nous efforcer, par nos actes, d'y accéder, Aristote rejoint sur ce point la tradition philosophique antique en ce qu'elle tend à confondre en une seule et même activité, d'une part, celle qui consiste à rechercher une connaissance vraie sur les choses et, d'autre part, celle qui consiste, dans la conduite de son existence, c'est-à-dire en face des choses contingentes dont il faut tirer parti, à accéder au souverain bien.

Cela conduit la philosophie classique à adopter une attitude vis-à-vis du bonheur et des efforts qu'il faut produire pour y accéder pour le moins paradoxale. Cette attitude consiste à penser et, surtout, à vivre pleinement selon cette pensée qu'on ne peut posséder un bien qu'à mesure qu'on le recherche. Or, si on le recherche, cela veut dire qu'on ne le possède pas. C'est là l'une des particularités les plus essentielles de la philosophie traditionnelle, contrairement au dogmatisme et à l'idéalisme dont parfois on tend à les marquer : la conscience vive qu'il existe un bien pour l'homme auquel ce dernier doit s'efforcer d'accéder, mais jointe à la conscience toute aussi vive qu'à ce bien, en tant qu'homme de chair et d'os, du moins, on n'accèdera jamais complètement. L'homme est le lieu d'une déficience du point de vue de l'Être, tant sur le plan de la connaissance que sur le plan de l'efficience et de l'effectivité. Le philosophe n'est donc jamais ce qu'il voudrait être. Il est mû par une perpétuelle insatisfaction relativement à la réalité de ce qu'il veut être au regard de ce qu'il est. Mais c'est cette insatisfaction qui est le ressort nécessaire d'une transformation et une amélioration de soi. Il n'y a donc nul dogmatisme chevronné là-dedans (car on ne prétend pas savoir quel peut être le Souverain Bien en soi – on le cherche ; bien que chemin faisant on découvre certaines choses qui paraissent plus stables que d'autres, jusqu'à preuve du contraire), ni pessimisme (on ne regrette pas un passé mythique idéal dont les choses présentes ne sont qu'un pâle reflet). Bien au contraire, on est tendu par cet optimisme énergique qui persuade que, par quelques efforts bien orientés, il est possible, sinon d'accéder totalement au Bien désiré, du moins de s'en approcher un maximum. Tout le travail du philosophe va consister à s'interroger sur la nature de cet Être et de ce Bien qu'il ne connaît pas, qu'il pourra connaître de mieux en mieux. Mais, en tant qu'il cherche toujours-déjà à le connaître, ce sera là le signe de la distance qui le sépare irrémédiablement de ce qu'il cherche à atteindre. C'est le schéma ascensionnel exposé par Platon dans le *Banquet* où le philosophe (Socrate) se trouve placé entre un état d'ignorance qui s'ignore et un état de sagesse absolue. Le philosophe n'est ni l'un ni l'autre. Il aspire au Savoir, qu'il ne possède pas, et à l'être, qu'il n'est pas. Mais s'il y aspire, c'est qu'à la différence de celui qui croit savoir, alors qu'en réalité il ne sait rien, le philosophe, quant à lui, sait au moins qu'il ne sait pas ce qu'il ignore. Il a donc conscience qu'il lui faut faire un travail pour l'atteindre²⁵. La sagesse, nous dit P. Hadot qui s'appuie lui-même sur la figure de Socrate, est un idéal inaccessible²⁶. « La philosophie n'est qu'exercice préparatoire à la sagesse ». Elle « est indissolublement discours et mode philosophique qui tendent vers la sagesse sans jamais l'atteindre²⁷. » Par conséquent, lorsque la philosophie

²⁵ HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 80-81 et sq.

²⁶ ID., *Exercices spirituels...*, op. cit., p. 63.

²⁷ ID., *Qu'est-ce que la philosophie...*, op. cit., p. 19-20. Cf. p. 334-347. « La sagesse est vraiment un idéal auquel on tend sans espérer y parvenir, sauf peut-être dans l'épicurisme. Le seul état normalement accessible à l'homme est la philosophie, c'est-à-dire l'amour

classique parle du Bien ou de l'Être, elle en parle toujours sous le mode du questionnement et de l'interrogation. Nous en revenons à notre tautologie initiale : qu'est-ce que le bonheur ? Réponse : la question de savoir qu'est-ce que le bonheur. Mais le temps qui sépare la formulation de ces deux questions sera celui de la transformation philosophique.

Ces indications sont importantes, puisque c'est la conscience d'une déficience sur le plan du savoir relatif au bonheur qui va faire du discours (*logos*) l'instrument par excellence de la transformation philosophique. C'est parce qu'on n'est pas définitivement en mesure de dire directement et de manière absolue ce qu'est le bonheur (comment bien vivre et bien mourir) qu'il faut continuellement en parler. On se retrouve dans la situation identique à celle que présentait R. Barthes dans son discours inaugural au Collège de France. Si l'on parle tant du « réel », c'est parce qu'on ne peut pas le connaître dans sa totale vérité. Inversement, s'affairer à parler autant est l'indice le plus probant qu'on ne peut connaître aucune vérité concernant le « réel » de manière absolue²⁸. A ceci près, et la différence est de taille, que, dans le cadre de la philosophie classique, l'accès au « réel », à la « vérité » et, corollairement, au Bien, ne se fait pas sous les modes de la désignation et de l'affirmation, conformément au système de la représentation, mais sous les modes incessants de la recherche et de la question cadrées par l'exercice de la raison dont le porteur le plus sûr pour l'homme est le discours. Comme nous allons le détailler dans ce qui suit, l'accent est mis sur des procédures dialectiques – et non exclusivement sémiologiques. A ceci près encore et en conséquence, autre différence de taille, que le « réel » dont on parle ne concerne pas directement et souvent même pas du tout, ce « réel » qui s'offre d'abord à la perception sensible. Ainsi, la « vérité » et le « bien » qu'il faut atteindre, sans jamais pouvoir l'atteindre définitivement, ne se situe jamais, pour les agents, en dehors du cadre fixé par un discours articulé selon un certain exercice de la raison. Ce « bien » et cette « vérité » sont à trouver par ce dernier, pour autant qu'il soit « bien » orienté.

Résumons. Le point de départ de la philosophie est la volonté de devenir meilleur, mais aussi la vive conscience de ce que cette volonté implique. Si l'on veut accéder à un bien, cela veut tout simplement dire que ce bien, on ne le possède, ni le connaît. On doit donc s'efforcer de trouver les moyens pour y accéder, tant en termes de connaissance qu'en termes d'être. On s'aperçoit que toutes les réponses que la philosophie classique a fournies à la question de savoir quel bien suivre sont des non-réponses. C'est-à-dire des réponses qui invariablement reconduisent le sujet de la transformation à se reporter indéfiniment à la question de savoir quel pourrait bien être ce bien qu'il faut suivre. Mais, conjointement à ces « non-réponses » franches et directes, et à cette interrogation inlassablement reconduite sur les modes d'existence spécifiques au bonheur, paradoxalement pourrait-on dire, les philosophes proclament leur ferme conviction qu'il faut vivre selon le mode de vie philosophique. Il y a là une curieuse distorsion entre, d'un côté, la conscience

de la sagesse. Les exercices spirituels devront donc toujours être repris, dans un effort toujours renouvelé. » ID., *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 63.

²⁸ « De ce qu'il n'y a point de parallélisme entre le réel et le langage, les hommes ne prennent pas leur parti, et c'est ce refus, peut-être aussi vieux que le langage lui-même, qui produit, dans un affairer incessant, la littérature. [...] Je disais à l'instant, à propos du savoir, que la littérature est catégoriquement réaliste, en ce qu'elle n'a jamais que le réel pour objet de désir ; et je dirai maintenant, sans me contredire, parce que j'emploie ici le mot dans son acception familière, qu'elle est tout aussi obstinément : irréaliste ; elle croit sensé le désir de l'impossible. » BARTHES, *Leçon*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 21-23.

nécessaire et donc maintenue de sa déficience en termes d'Être et de connaissance et, de l'autre, une fermeté dans la conduite de l'existence, comme s'il ne pouvait y avoir aucun doute possible.

On connaît l'adage de Socrate qui dit que la seule chose qu'il sait, c'est qu'il ne sait rien. Toutefois, formulé en ces termes, il ne traduit pas fidèlement la position de Socrate. A la suite d'un entretien avec un homme politique, que dit-il exactement dans l'*Apologie* ?

Voilà un homme qui est moins sage que moi. Il est possible en effet que nous ne sachions, ni l'un ni l'autre, rien de beau ni de bon. Mais lui, il croit qu'il en sait, alors qu'il n'en sait pas, tandis que moi, tout de même que en fait, je ne sais pas, pas davantage je ne crois que je sais ! J'ai l'air, en tout cas, d'être plus sage que celui-là, au moins sur un petit point, celui-ci précisément : que *ce que je ne savais pas*, je ne croyais pas non plus le savoir²⁹ !

Il y a donc des choses qu'il sait et des choses qu'il ne sait pas. Ce qu'il sait de source sûre, sans encore entrer ici dans les détails, c'est qu'il faut mener une vie philosophique qui s'identifie pour lui à se consacrer « authentiquement à l'art politique » et à s'« occuper des affaires de l'État³⁰ ». Mais c'est précisément tout ce qu'il ne sait pas qui sera le ressort le plus intime de cet art politique et de sa manière de vivre, car ce non-savoir le conduit à s'appliquer sans relâche à le découvrir par le mode d'interrogation-réponse spécifique à l'exercice dialectique et à développer et à entretenir ainsi en lui l'ensemble des dispositions requises par cet exercice.

²⁹ *Apol.*, 21 d, *op. cit.*, vol. 1, p. 153-154.

³⁰ Cf. *Gorgias*, 521 d sq.

III. 3. L'ACTIVITÉ DIALECTIQUE COMME EXERCICE SPIRITUEL

3.1. Dialectique et conversion

Il faut maintenant considérer les procédures discursives par lesquelles le philosophe antique se noue à la vérité qu'il reconnaît dans le discours qu'il (se) tient. Ces procédures, on le sait, pour Socrate et pour Platon sont du ressort de la dialectique. Mais on aurait tort de les confiner à la philosophie platonicienne. À en croire P. Hadot, la dialectique, intimement nouée à la rhétorique, a été pour l'ensemble de la philosophie antique cet ensemble d'opérations de l'esprit qui encadraient par le haut toute l'activité philosophique, que celle-ci soit théorique ou qu'elle soit « vécue ».

[C]ette méthode qui consiste, non pas à exposer un système, mais à donner des réponses précises à des questions précises et limitées, est l'héritage, permanent dans toute l'Antiquité, de la méthode dialectique, c'est-à-dire de l'exercice dialectique³¹.

Autrement dit, la philosophie, depuis Socrate au moins, implique toujours une conversion, une transformation totale de la manière de vivre et de penser. Dans cette perspective, dialectique et rhétorique correspondent à la puissance psychagogique du langage³².

De ce point de vue, la dialectique stoïcienne garde les caractéristiques essentielles de la dialectiques socratico-platonicienne ; elle est une critique, critique qui s'exerce précisément par l'interrogation, adressée à soi-même ou aux autres, et qui est destinée à déceler l'erreur dans nos représentations ou dans celles des autres ; critique, mais aussi maïeutique, qui nous fait développer les notions naturelles qui sont en nous, et qui, par un traitement convenable, peuvent s'organiser en une vision cohérente et systématique de la réalité : le logos humain ne demande qu'à s'accorder avec le logos de la nature. Ainsi comprise, *la dialectique est un exercice spirituel* et seul le sage est vraiment dialecticien, parce que seul capable d'éviter les erreurs de jugement. Dans l'Académie, d'Arcésilas à Cicéron, rhétorique et dialectique, probablement réunies, comme chez les stoïciens, sous le nom de « logique », sont parties intégrantes de la philosophie³³.

La continuité historique de la dialectique comme exercice spirituel et méthode d'apprentissage philosophique que P. Hadot trace ici est impressionnante. De Platon on aboutit au stoïcisme impérial. Mais en réalité cela va encore bien au-delà puisque le christianisme qui s'appliquera à reprendre l'essentiel des exercices spirituels de la philosophie païenne³⁴ ne laissera pas de côté la dialectique, bien au contraire. Dans *De l'ordre*, voici comment Augustin conçoit la dialectique et son utilité :

Après avoir complété dans toutes ses parties la science de la grammaire, la raison dut étudier la faculté génératrice de l'art. Par ses définitions, par l'analyse et la synthèse, elle avait mis dans l'art l'ordre et la lumière, elle avait même su le prémunir contre toutes les attaques du mensonge. Mais comment songer à créer d'autres sciences ? Ne devait-elle pas remarquer auparavant la voie qu'elle avait suivie, les moyens qu'elle avait employés, les raisonner, les discuter et créer ensuite cet art des arts que l'on nomme la dialectique ? C'est la dialectique qui apprend à enseigner et à étudier ; *c'est dans la dialectique que la raison même se dévoile et montre ce qu'elle est, ce qu'elle veut, ce qu'elle peut*. La dialectique se rend compte de ce qu'elle fait ; seule aussi, non-seulement elle veut, mais elle peut communiquer la science³⁵.

³¹ HADOT Pierre, *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 68.

³² *Id.*, « Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité », dans *Études de philosophie ancienne*, *op. cit.*, p. 159-186 ; p. 186.

³³ *Ibid.*, p. 178, Nous soulignons. Cf. aussi, *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 61.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 75-98.

³⁵ *De l'ordre*, II, XIII, 38, dans AUGUSTIN, *Œuvres complètes*, 17 vol., trad. M. Raulx, BAR-LE-DUC, L. Guérin Éditeur, 1864-1873, vol. III, p. 234. Nous soulignons en italique : « in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid uelit, quid ualeat. » Autre traduction plus récente : « En elle, la raison se révèle elle-même et découvre ce qu'elle est, ce qu'elle veut, ce dont elle est capable. » *Œuvres de saint Augustin. Dialogues philosophiques. L'ordre*, trad. J. Doignon, Paris, Éditions Brepols, 1997 (Institut d'Études Augustiniennes), p. 279.

La dialectique est considérée par Augustin comme « la faculté génératrice de l'art », l'« art des arts », celui grâce auquel on se prémunit « contre toutes les attaques du mensonge ». Celui aussi par lequel on apprend et on enseigne. La définition qu'Augustin donne de cette science première du raisonnement ne peut pas être plus claire : « c'est dans la dialectique que la raison même se dévoile et montre ce qu'elle est, ce qu'elle veut, ce qu'elle peut ». On y voit comment l'âme se définit, non pas comme une substance fixe offerte à l'observation et dont on peut désigner les différents composants afin de les mettre en série dans un tableau – à peu près comme le botaniste ou l'anatomiste se représente une fleur ou un corps –, mais seulement par les activités et les actions qu'elle est capable de produire par elle-même. Et de toutes les activités qu'elle est susceptible de réaliser, celle qui lui confère une indéniable puissance et qui la place au-dessus de toutes choses animées et inanimées et qui la rapproche insensiblement de la divinité est celle par laquelle elle parvient à se tourner sur elle-même pour prendre conscience d'elle-même et de ses capacités. Pour Augustin comme pour Platon, l'âme a cette faculté étonnante d'effectuer un mouvement circulaire qui s'apparente à celui des astres et qui consiste à partir d'elle-même pour aller vers elle-même. Mieux : l'âme chemine *vers* elle-même *par* elle-même³⁶ et ce faisant dessine le tracé du mouvement le plus fondamental et le plus pur qu'elle puisse effectuer. Mais c'est en effectuant ce mouvement qu'elle prend conscience de ce qui la constitue le plus en propre (son *ergon*). C'est très précisément ce mouvement qui d'un point de vue technique, depuis Platon, est devenu le propylée de l'activité philosophique qui porte le nom de « conversion ». Ce mouvement effectué par l'âme qui consiste à se retourner sur elle-même et à prendre soin de sa partie supérieure est le réquisit de toute activité philosophique. Pour Platon, nous dit P. Hadot, « [v]ivre de façon philosophique, c'est surtout se tourner vers la vie intellectuelle et spirituelle, réaliser une conversion qui met en jeu "toute l'âme", c'est-à-dire toute la vie morale³⁷. » Ensuite,

Après Platon, dans les écoles stoïcienne, épicurienne et néoplatonicienne, il s'agira moins de convertir la cité que les individus. La philosophie devient essentiellement acte de conversion. Cette conversion est un événement provoqué dans l'âme de l'auditeur par la parole d'un philosophe.

On perçoit bien maintenant pourquoi le geste qui consiste à désigner une chose observée, sensible ou conceptuelle, n'est pas suffisant pour comprendre ce qui se passe dans ce mouvement de conversion.

La philosophie antique n'est donc jamais, insiste P. Hadot, l'édification d'un système abstrait, mais apparaît comme un appel à la conversion par laquelle l'homme retrouvera sa nature originelle (*epistrophè*) dans un violent arrachement à la perversion des mortels et dans un profond bouleversement de tout l'être (c'est déjà la *metanoia*)³⁸.

Lorsque Socrate et Alcibiade, dans le dialogue éponyme de Platon, conviennent que le « soi » dont il faut se soucier, c'est l'âme, nous sommes bien entendu en face d'un mouvement de désignation. Mais il faut bien percevoir que ce mouvement est le dernier d'un processus dont il n'est pas le ressort. Il n'en est que la clôture. Ce qu'il s'agit d'indiquer, encore une fois, ce n'est pas une substance fixe dont on peut, à partir d'un point situé en son extérieur, distinguer les différents éléments. Ce qu'il s'agit d'indiquer c'est le processus réflexif lui-même en tant que tel, processus grâce auquel cette indication finale conclusive est possible. Par conséquent, ce « soi » qui s'offre dans toute sa lumière à la conscience et dont il faut dès lors se soucier, c'est l'âme, mais l'âme en

³⁶ Cf., *Rép.* VI, 511 b-c. Cf. aussi HADOT Pierre, *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 46 : « Ce qui compte, ce n'est pas la solution d'un problème particulier, mais c'est le chemin parcouru pour y parvenir, chemin dans lequel l'interlocuteur, le disciple ; le lecteur, forment leur pensée, la rendent plus apte à découvrir *par elle-même* la vérité. » Nous soulignons.

³⁷ HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie...*, *op. cit.*, p. 106. P. Hadot renvoie à la *Rép.*, 518 c.

³⁸ *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 226.

tant qu'elle est capable d'effectuer ce mouvement par lequel elle se reconnaît en tant que telle. De même que l'œil qui se mire dans la pupille d'un autre œil cherche à saisir la capacité par laquelle il peut se voir au moment même où il se voit, de même l'âme cherche à connaître la capacité par laquelle elle peut se connaître se connaissant³⁹. Cette capacité renvoie immédiatement à une activité spécifique qui se détermine par un ensemble de mouvements précis où celui de la désignation n'entre que pour une très faible part. A tout le moins, si désignation il y a, c'est d'abord une activité qui se désigne elle-même en tant qu'activité au moment même où elle se réalise et désigne en même temps la disposition – l'habitude qui devient excellence (« vertu ») – qui permet d'accomplir cette activité. Et le mouvement qui caractérise cette activité n'est absolument pas celui qui consiste à désigner une chose placée devant soi comme un objet de connaissance dont il s'agit de décrire les caractéristiques principales. Ce mouvement est entièrement encadré par le jeu de questions-réponses spécifique à l'exercice dialectique. Mieux, ce mouvement et l'exercice dialectique tendent à se confondre l'un l'autre. C'est précisément par un jeu d'interrogations et de réponses que va se dégager progressivement dans l'âme la conscience que c'est elle-même au moment même où elle (s')interroge et où elle (se) répond, allant *vers* elle-même *par* elle-même⁴⁰, qui se trouve être le centre « nerveux » et « dynamique » de tout son être. C'est la raison pour laquelle, à l'extérieur de lui-même, le mouvement dialectique est pratiquement insaisissable, car le geste par lequel on le désigne ne le constitue pas en propre. Et si on ne prend pas la peine de l'effectuer, mais seulement de le désigner, il nous échappe. Il s'agit d'insister sur ce constat, car pour comprendre tous les ressorts de l'activité dialectique en tant qu'exercice spirituel ainsi que son lien avec la conduite de l'existence, il est nécessaire d'entrer dans son mouvement propre. Dans le cas contraire, placé toujours à l'extérieur de ce mouvement qui la constitue par le geste distancié de la désignation, on tend à neutraliser sa puissance psychagogique qui, dès lors, pour sa part, sort du champ d'observation. Or, si l'on veut saisir la spécificité du discours philosophique comme manière de vivre, comme le souligne P. Hadot, c'est très précisément à cette force psychagogique particulière du langage qu'il faut prêter attention.

3.2. La nature du « soi » dont il faut se soucier et procédures d'accès : l'Alcibiade de Platon

Tentons donc ici d'entrer pas à pas dans ce mouvement de conversion et dans son geste le plus caractéristique, en suivant l'*Alcibiade* de Platon, même si l'on sait que ce mouvement ne nous est plus guère familier. Dès que Socrate est parvenu à faire accepter à son disciple qu'il est nécessaire de prendre soin de soi avant de se lancer dans les affaires de la cité, se pose la question de savoir la nature de ce « soi » dont il faut se soucier. Mais visiblement Socrate souhaite encadrer cette dernière question par une autre question : « Qu'est-ce que c'est, que d'avoir souci de soi-même ? ». Ce qu'il faut d'abord cerner, c'est l'art par lequel ce soin va pouvoir s'opérer. La détermination du « soi » dont il faudra se soucier et vers laquelle progresse la réflexion entre les deux interlocuteurs est

³⁹ « – Socr. : Donc, un œil contemplant un œil et dirigeant son regard sur ce qu'il y a de meilleur en lui, cette pupille qui est l'instrument de sa vision, voilà dans quelles conditions l'œil se verrait lui-même. – Alc. : Évidemment. – Socr. : Mais, si, à la vérité, il regardait du côté de quelque autre partie de l'homme ou de quelque objet que ce fût, à l'exception de celui-là auquel justement il est semblable, il ne se verrait pas lui-même. – Alc. : C'est la vérité. – Socr. : Conclusion : si l'œil doit se voir lui-même, c'est sur un œil qu'il doit porter son regard, et spécialement sur ce point de l'organe visuel qui est le siège de la vertu [*arété*] propre de l'œil, autrement dit, de ce qui est, je pense, la vision ? – Alc. : C'est cela. – Socr. : Donc, cher Alcibiade, si l'âme doit se connaître elle-même, n'est-ce pas vers une âme qu'elle devra regarder, et spécialement vers ce point de l'âme qui est le siège de la vertu [*arété*] propre de l'âme, c'est-à-dire sa sagesse [*sophia*], et vers tel autre point auquel ressemble celui-là ? » Alc., 133 a-b, p. 246.

⁴⁰ Aller par la vérité à la vérité, cf. *Rép.*, VI, 511 b-c. Cf. aussi Augustin, *De la trinité*, VII et IX.

immédiatement articulée à celle de l'art qui aura fonction d'en prendre soin. La question relative à la première de ces deux déterminations, celle du « soi », est d'ailleurs suggérée dans les propos qui suivent cette première question de portée plus générale.

Qu'est-ce que c'est, que d'avoir souci de soi-même ? Car il est à craindre que maintes fois, sans nous en douter, nous n'ayons pas souci de nous-mêmes, quoique nous nous le figurions ! Bref, quand le fait-on ? Quand on a souci des choses qui sont proprement les siennes, n'est-ce pas alors qu'on a souci de soi-même⁴¹ ?

Dès l'ouverture de la réflexion, la question de savoir quel est ce « soi » dont il faut se soucier et quel est l'art par lequel on pourrait s'en soucier s'articulent inextricablement l'une à l'autre. Au cours du dialogue, les deux tendront à se confondre pour ne faire qu'un : ce « soi » dont il faut se soucier ne consiste en rien d'autre que l'art par lequel on peut en prendre soin, configurant ainsi les ressorts de la conversion philosophique. Toutefois, à ce moment précis du dialogue, rien n'est encore déterminé puisque seules ces deux questions ont été posées. A la dernière – avoir souci de soi = avoir souci des choses qui sont proprement les siennes ? –, Alcibiade répond par l'affirmative. Bien qu'on ne sache toujours pas quelle est l'exacte nature du « soi » dont il faut se soucier, les interlocuteurs acceptent que prendre soin de soi-même, c'est prendre soin « des choses qui sont proprement les siennes ». Or, poursuit Socrate, l'objet dont l'art peut prendre soin peut être de deux sortes. D'un côté, l'art peut prendre soin d'une chose considérée en elle-même. De l'autre, il peut prendre soin des affaires relatives à cette chose. On peut par exemple prendre soin du corps en faisant de la gymnastique. Dans ce cas on prend soin du corps considéré en lui-même. Mais on peut aussi prendre soin du corps en lui fabriquant et en le recouvrant de vêtements. Dans ce cas on prend soin des choses relatives au corps, mais pas directement du corps lui-même. En face de cette alternative, on est en demeure de choisir. Deux voies s'offrent à la réflexion pour qu'au final, l'une soit adoptée et acceptée, et l'autre rejetée. On se trouve ici au cœur de l'activité dialectique qui consiste, à l'initiative d'une question, à choisir entre deux voies, celle qui paraît la plus probable et en même temps préférable. Ce cœur du mouvement dialectique est celui que forme la figure du syllogisme.

Avant de suivre le mouvement syllogistique que les protagonistes du dialogue effectuent, reposons-nous, pour nous rafraîchir la mémoire sur la structure propre du syllogisme, sur un exemple connu. « Le syllogisme, nous dit Aristote dans ses *Premiers analytiques*, est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le seul fait de ces données⁴². » On connaît la forme canonique du syllogisme sous la formulation célèbre selon laquelle, Socrate étant un homme et les hommes étant mortels, on en conclut que Socrate est mortel. Voici la forme exacte :

Tous les hommes sont mortels,
Or Socrate est un homme,
Donc Socrate est mortel.

⁴¹ *Alc.*, 128 a, *op. cit.*, p. 238-239.

⁴² ARISTOTE, *Premiers analytiques. Organon III*, 24b10, 17-20, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2007, p. 19. Cf. aussi *Topiques. Organon V*, I, 1, 100a18, 25-27, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2012, p. 16.

Cependant, il faut savoir que ce qui demeure à l'initiative de la production d'un syllogisme est une interrogation, une question⁴³. Cette question est contenue implicitement dans la conclusion. Ainsi, à la question de savoir si Socrate est mortel, on forme le syllogisme énoncé ci-dessus. Plus précisément, le syllogisme naît de la difficulté d'unir deux termes ou de les séparer l'un de l'autre

Socrate *est-il* mortel ?

Comme l'évidence de leur union ou de leur séparation ne se pose pas clairement à l'esprit on fait intervenir un autre terme qu'on appelle « moyen terme » (la notion d'humanité). Si ce dernier est commun au sujet (Socrate, petit terme) et à l'attribut (mortel, grand terme), la réunion de ces deux derniers termes devient possible. À l'inverse, si le moyen terme peut ne pas se rapporter à l'un ou à l'autre terme, petit ou grand, il s'agit alors de les séparer. Retenons cette information importante : le syllogisme est ce mouvement de l'esprit qui consiste à offrir une réponse en face d'une question qui se présente elle-même comme une alternative entre deux voies : Socrate mortel ? / Socrate non-mortel ? Le syllogisme qui sert ici d'exemple est un pur exercice de l'esprit. Personne ne juge en effet utile de se demander si tel homme, serait-il Socrate lui-même, est mortel ou non. En revanche, la situation où l'agent est en demeure de choisir, par un juste discernement, entre deux voies celle qu'il est préférable de suivre est un motif qui revient inlassablement dans le discours philosophique traditionnel⁴⁴. On se souvient bien sûr de Salomon qui est reconnu par les chrétiens comme l'auteur des *Proverbes*, recueil de réflexions qui se rapportent directement à la conduite de l'existence dans sa portée immédiatement pratique et qui inspirera la Bruyère pour écrire ses *Caractères*. Or, Salomon est celui qui s'est vu attribué l'appellation d'homme sage à la suite d'une situation qui n'est pas sans signification. Après avoir reçu de Dieu, en un songe qu'il fit, « un cœur qui ait de l'entendement pour gouverner [s]on peuple et discerner le bien du mal », deux prostituées se présentèrent devant lui. Elles se disaient être l'une et l'autre la mère d'un nouveau-né. Au terme d'une délibération, le roi décida de couper l'enfant en deux pour en faire le partage entre les deux mères supposées. C'est au détour de ce stratagème que la véritable mère de l'enfant se révéla, car elle se résigna, pour le sauver, à dire qu'il n'était pas le sien et qu'il pouvait le donner à l'autre femme. C'est ainsi que Salomon la reconnut comme étant la véritable mère et lui rendit son enfant⁴⁵. Pour choisir entre les deux femmes, Salomon fait intervenir un moyen terme : l'instinct maternel par lequel une mère est prête à tout pour sauver la vie de son enfant, quitte à ne plus pouvoir s'en occuper elle-même. Grâce à ce moyen terme il put associer l'enfant à sa véritable mère. De ce stratagème qui consiste à feindre de vouloir trancher la difficulté sans véritablement la trancher, il y aurait beaucoup à dire. Mais soulignons simplement ce trait : de deux alternatives, le sage doit trouver le moyen de discerner celle qui est la meilleure. Les *Proverbes*, quant à eux, ont été recueillis à cette seule fin de « donner aux naïfs la prudence, aux jeunes, connaissance et discernement⁴⁶ ». On retrouve ce trait du juste discernement à produire en face de deux voies en de nombreux

⁴³ Voici comment l'art de penser de Port-Royal présente le syllogisme : « La nécessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui, ayant à juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, *qu'alors on appelle question*, ne peut pas toujours le faire par la considération des deux idées qui la composent, dont celle qui en est le sujet est aussi appelée le petit terme, parce que le sujet est d'ordinaire moins étendu que l'attribut, et celle qui en est l'attribut est aussi appelée le grand terme par une raison contraire. Lors donc que la seule considération de ces deux idées ne suffit pas pour faire juger si l'on doit affirmer ou nier l'une de l'autre, il a besoin de recourir à une troisième idée, ou incomplexive ou complexe (suivant ce qui a été dit des termes complexes), et cette troisième idée s'appelle moyen. » ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La logique ou l'art de penser*, III, 1, *op. cit.*, p. 167-168. Nous soulignons.

⁴⁴ Sur le motif célèbre des deux voies au sein du discours philosophique et chrétien traditionnel, cf. BAUDRY Gérard-Henry, *La voie de la vie. Étude sur la catéchèse des Pères de l'Eglise*, Paris, Beauchesne, 1999.

⁴⁵ *Le Premier Livre des Rois*, 3, 16-28.

⁴⁶ *Proverbes*, 1, 4, TOB, 2004, p. 967.

passages importants au sein des productions philosophiques antiques. Notamment dans le célèbre poème *De la nature* de Parménide où il s'agit de choisir entre ces deux possibilités que sont la vérité (l'être), d'un côté, et l'opinion (le non-être), de l'autre⁴⁷. Dans les *Travaux et les jours* d'Hésiode, entre deux chemins, celui du vice, court et facilement accessible, et l'autre escarpé et baigné de sueur, le poète conseille de suivre ce dernier qui est le seul qui mène à la vertu et à la divinité⁴⁸. Ce passage est repris par Xénophon dans les *Mémoires* de Socrate où celui-ci rapporte à Aristipe de Cyrène l'histoire d'Hercule qui, à la sortie de son adolescence, se retira dans la solitude, incertain du chemin qu'il allait choisir. C'est à ce moment que deux femmes diversement vêtues symbolisant les deux voies possibles se présentent à lui et entre lesquelles il doit choisir. La sagesse pourrait se résumer en cette seule capacité de discerner, lors de toute situation, ce qu'il est préférable de suivre et ce qui ne l'est pas. « La raison tient de la vérité, écrit la Bruyère, elle est une ; l'on n'y arrive que par un chemin, et l'on s'en écarte par mille⁴⁹. » À chaque délibération, tout se ramène finalement à choisir entre deux voies, celle qui paraît, après examen et délibération, être la meilleure. Et de voie meilleure en voie meilleure, autant que possible, on se rapproche insensiblement de la vérité. Ce mouvement spirituel essentiel pour toute conduite de l'existence se retrouve modélisé théoriquement dans la forme même du syllogisme où à la suite d'une question, il s'agit de choisir celle qui convient le mieux à l'objet considéré. Socrate est-il mortel, oui ou non ? Le syllogisme a pour fonction d'y répondre en associant un moyen terme à l'un des termes de la question. Opération qui suppose aussi préalablement plusieurs choix à produire qui supposent chacun à leur tour deux alternatives. Socrate est-il un homme ? Oui. L'homme est-il mortel ? Oui. Donc Socrate est mortel⁵⁰.

Retournons maintenant aux syllogismes qui préoccupent Alcibiade et Socrate. Prendre soin de soi, c'est prendre soin des choses qui sont proprement les siennes. C'est cette affirmation qui va susciter l'interrogation. Qu'est-ce que cela veut dire prendre soin des choses qui sont proprement siennes ? « Prendre soin de », a-t-il été dit, est la définition propre de l'art. Or, on peut, relativement à une chose, mettons le corps, a) soit prendre soin des choses qui s'y rapportent (ex. : le vêtement qui renvoie à l'art du tisserand), b) soit prendre soin de la chose considérée en elle-même (le corps lui-même qui renvoie à l'art gymnastique et secondairement à l'art médical). Entre ces deux voies, il faut choisir. Mais comme on a admis qu'avoir souci de soi c'est avoir souci des choses qui sont proprement les siennes, c'est-à-dire du « soi » considéré en lui-même et non pas des affaires qui peuvent s'y rapporter, on est contraint de choisir le second type d'art, à savoir celui qui prend soin de la chose considérée en elle-même. L'opération est profondément tautologique. En effet, la définition du mot « art » est contenue dans celle de l'expression « souci de soi », tant et si bien qu'elles s'équivalent. Il suffisait peut-être alors de s'arrêter à la première affirmation selon laquelle prendre soin de soi c'est prendre spécifiquement soin du « soi » considéré en lui-même et non des choses qui s'y rapportent. Mais c'est justement là qu'il est possible de percevoir tout l'effet spirituel ou psychagogique de l'exercice dialectique. Cet exercice ne consiste pas tant à indiquer les choses

⁴⁷ BAUDRY Gérard-Henry, *ibid.*, p. 29-30.

⁴⁸ Hésiode, *Les travaux et les jours*, v. 285 sq.

⁴⁹ XI, 156 (VII).

⁵⁰ Dans Matthieu, Jésus conseille de ne plus jurer ni par Dieu ni par sa propre tête et dit : « Quand vous parlez, dites "Oui" ou "Non" : tout le reste vient du Malin. » Mt, 5, 37. Ces propos sont repris tels quels dans les *Caractères* : « Rien n'est moins selon Dieu et selon le monde que d'appuyer tout ce que l'on dit dans la conversation, jusques aux choses les plus indifférentes, par de longs et de fastidieux serments. Un honnête homme qui dit oui et non, mérite d'être cru : son caractère jure pour lui, donne créance à ses paroles, et lui attire toute sorte de confiance. » V, 20 (I).

telles qu'elles sont qu'à faire en sorte que celui qui effectue le mouvement qui en détermine leur nature se noue, pas à pas, de questions en réponses et de réponses en questions, au discours qu'il se tiendra dès lors à lui-même et à partir duquel il se conduira dans l'existence. Tout d'abord au terme de la question posée qui présente à l'agent de la transformation deux voies qui s'éloignent l'une de l'autre, ce dernier s'est entendu dire non à l'une et oui à l'autre. A chaque question qui se pose, répond un acte d'affirmation par lequel ce qui se dit s'assimile à son être même qui le dit. Je suis d'accord avec ce propos, je lui dis « oui » et j'accepte qu'il fasse partie de moi. Ce mouvement constituera de cette manière une pièce de l'armature discursive sur laquelle l'agent pourra s'appuyer pour penser et se conduire. Armature discursive qui est tout autant armature logique, puisque le trajet réflexif qui a conduit à l'adhésion pourra à tout moment être convoqué à nouveau pour venir soutenir son adhésion préalable. Ensuite, l'alternative posée, aux prémices du mouvement de conversion de soi à soi qui est en train de s'effectuer pour Alcibiade, permet aux deux interlocuteurs d'opérer une distinction qui sera la base de toute la philosophie classique, distinction que viendra par ailleurs bousculer la philosophie politique moderne. Cette distinction regarde, d'un côté, les choses relatives à soi qui sont le corps et les biens relatifs au corps et, de l'autre, les choses spirituelles, à savoir les opérations de l'âme. Pour l'instant, le mouvement réflexif est parvenu à isoler l'idée selon laquelle quand on dit qu'il faut prendre soin de soi, il faut prendre soin du soi considéré en lui-même et non pas des différentes choses qui s'y rapportent. Si l'on souhaite prendre soin du corps, est-ce vers les choses qui s'y rapportent, comme le vêtement, les bijoux ou la chaussure et, partant, vers chacun des arts respectifs à toutes ces choses prises une à une qu'il faudra tendre son attention ou bien vers le corps lui-même et les arts qui le concernent, à savoir la gymnastique ou la médecine ? La réponse demeure cette dernière alternative. Cela dit, la réflexion n'a pas terminé son mouvement. La question maintenant se pose de savoir à partir de quel art pourrions-nous prendre soin de ce qui en nous est capable de décider ce qui est préférable pour le corps et ce qui ne l'est pas. Car le corps, de lui-même, n'est capable d'aucune délibération et d'aucune décision. Il se pourrait bien en outre que répondant à cette question on aura aussi répondu à celle de savoir quel est ce « soi », cette dimension la plus importante de notre réalité, dont il faut se soucier lorsqu'on dit qu'il faut prendre soin de soi. « Mais quoi ? L'art qui nous améliore nous-même nous serait-il bien possible de reconnaître quel art c'est, alors que nous sommes dans l'ignorance au sujet de ce que nous pouvons bien être nous-même, demande Socrate⁵¹ ? » Tout le propos converge dès lors vers cette détermination de la nature de l'homme qui est fondamentale pour l'ensemble de la philosophie traditionnelle. Après avoir écarté du chemin réflexif les biens relatifs au corps, il reste à déterminer qui du corps, qui de l'âme définie comme ce qui peut se servir du corps comme d'un instrument, ou encore qui du composé corps-âme est susceptible d'être ce soi dont il faut se soucier.

– Socrate : Voici en vérité un point encore sur lequel, je pense, on ne différerait pas d'opinion ? – Alcibiade : Lequel ? – Socrate : Que, de trois choses données, il y en a, j'en ai peur, au moins une qui est l'homme ! – Alcibiade : Quelles trois choses ? – Socrate : Âme, corps, et le composé des deux, c'est-à-dire tout ce qu'est un homme. – Alcibiade : Sans conteste ! – Socrate : Mais n'est-ce pas en vérité le point dont nous sommes tombés d'accord, que ce qui a autorité sur le corps, c'est l'homme ? – Alcibiade : Nous en sommes tombés d'accord. – Socrate : Mais, est-ce le corps qui, sur lui-même, a l'autorité ? – Alcibiade : Nullement ! – Socrate : C'est sur lui, avons-nous dit en effet, que s'exerce l'autorité ? – Alcibiade : oui. – Socrate : Il ne serait donc pas ce que nous cherchons. – Alcibiade : Cela n'en a pas l'air ! – Socrate : Mais est-ce donc au composé des deux qu'appartient l'autorité sur le corps ? et, dès lors, est-ce cela qui est l'homme ? – Alcibiade : Très probablement. – Socrate : Rien de moins probable, en vérité ! Car, si l'un des deux composants ne participe pas à l'autorité, il n'y a aucun moyen que l'autorité appartienne

⁵¹ *Alc.*, 128 e, *op. cit.*, p. 240.

au composé des deux⁵². – Alcibiade : C'est juste. – Socrate : Or, du moment que ce n'est ni le corps, ni le composé des deux qui est l'homme, il reste je crois, ou bien que l'homme ne soit rien, ou bien, si c'est quelque chose, que l'homme ne soit rien d'autre qu'une âme. – Alcibiade : Oui, ma parole⁵³ !

La philosophie classique a jugé préférable, car politiquement plus efficace, de considérer que les opérations de l'esprit étaient plus fiables que le corps et les affaires qui s'y rapportent pour se constituer en acteur politique à part entière. Le foyer de l'expérience politique, c'est l'âme. C'est de ce lieu d'opérations intellectives que par-dessus tout autre chose il faut prendre soin, et dans son rapport à soi, et dans son rapport à l'autre, et pour soi, et pour l'autre, et surtout pour la relation qu'ils entretiennent tous deux.

– Socrate : Ainsi, une fois de plus, nous redisons, n'est-ce pas, que l'entretien du corps concerne les choses qui nous appartiennent à nous-même, mais ne constituent pas un entretien de soi-même [...]. Quant à l'entretien de notre fortune, il ne l'est ni de nous-même, ni des choses qui sont nôtres, mais, n'est-ce pas, de ce qui est au plus loin d'être nôtre ? – Alcibiade : C'est bien mon avis. – Socrate : Donc, lui encore, l'homme d'argent ne fait pas les affaires qui sont les siennes. – Alcibiade : c'est juste. – Socrate : En conséquence, s'il y a eu un amoureux du corps d'Alcibiade, ce n'est pas d'Alcibiade qu'il a été amoureux, mais d'une des choses qui appartiennent à Alcibiade. – Alcibiade : C'est la vérité. – Socrate : Mais qui est amoureux de ton âme, celui-là t'aime. [...] Mais celui-là qui est amant de l'âme, celui-là ne s'éloignera pas aussi longtemps qu'elle sera en voie de s'améliorer⁵⁴ [.]

L'âme dont il est question ici est définie comme à la fois ce qui est capable de conduire l'être de l'homme au sein des affaires humaines et cet ensemble d'opérations qui préside à cette conduite, opérations sur lesquelles l'âme peut avoir un regard et une maîtrise. Et parmi ces opérations de l'esprit, le privilège est accordé à celles qui ressortissent à l'activité dialectique et à la faculté qui est capable de les produire, à savoir l'intellect. Car c'est grâce aux mouvements même de la dialectique que l'âme identifiée à la raison, comme le dit Augustin, sait « ce qu'elle est, ce qu'elle veut, ce qu'elle peut ». Épicète ne dira pas autre chose en commençant ses *Entretiens* : « La faculté qui se prend elle-même aussi bien que tout le reste comme objet d'étude. Quelle est-elle ? La Raison. Seule, en effet, de celles que nous avons reçues, elle est capable d'avoir conscience d'elle-même, de sa nature, de son pouvoir, de la valeur qu'elle apporte en venant de nous, – et d'avoir conscience également des autres facultés⁵⁵. » Aussi ne faut-il pas s'étonner de l'allure parfois tautologique du mouvement général de la conversion et de chacun de ses mouvements particuliers. En effet, le tout est une immense tautologie puisque c'est l'âme qui se désigne elle-même comme étant à elle-même ce dont elle doit elle-même se soucier. Techniquement, c'est cet ensemble d'opérations qui se tourne vers lui-même pour se juger lui-même comme les opérations les plus dignes d'être considérées. Ainsi, ces trois choses que sont l'âme dans ses mouvements les plus nobles, d'une part, l'exercice de la raison, de l'autre, et, enfin, l'exercice de la dialectique en acte (ce que P. Hadot appellera la « logique vécue »), renvoient toutes trois finalement à la même chose. La dialectique, pour la philosophie classique, définie comme cette « capacité la plus scientifiquement constituée d'interroger et de répondre⁵⁶ », est l'instrument par excellence de la partie la plus haute de l'âme. Elle est son pas et sa foulée. Elle est son souffle. La dialectique en tant que mouvement propre de l'intelligence est inhérente à la fonction propre de l'homme (*ergon*). Ce mouvement est à la fois le lieu d'une prédisposition naturelle, mais aussi la possibilité d'un perfectionnement.

⁵² Pour qu'il y ait autorité ou conduite, il faut bien qu'il y ait d'un côté ce qui conduit et de l'autre ce qui est conduit. En outre, il vient d'être dit que le corps est ce sur quoi s'exerce l'autorité.

⁵³ *Ibid.*, 130 a – c, p. 242.

⁵⁴ *Ibid.*, 131 a – d, p. 244.

⁵⁵ *Entretiens*, I, 1, dans ÉPICTÈTE, *Entretiens. Manuel*, trad. J. Souilhé et de A. Jagu, Paris, Les Belles Lettres, 1950, p. 3.

⁵⁶ *Rép.*, VII, 534 d, *op. cit.*, p. 1129.

3.3. Dialectique et philosophie chrétienne

Si l'on retourne près d'Augustin, grand lecteur de Platon, on voit que pour lui la dialectique est cette technique humaine qui permet de cultiver la lumière naturelle de la raison, pur don de Dieu aux côtés de la Parole révélée. À ses yeux, si la Vérité est révélée par tous les ouvrages de Dieu et en particulier par l'Écriture, sans cette intelligence naturelle, même révélée, l'homme ne peut avoir accès à cette Vérité. C'est pourquoi, pour l'évêque d'Hippone, la science du raisonnement (la dialectique), science qui est du « ressort de l'esprit » et qui se distingue de celle qui traite des connaissances « du domaine des sens extérieurs », est l'une des ressources de toute première importance pour s'approprier la Parole sacrée. Dans le *De doctrina christiana*, rassemblant les connaissances utiles au chrétien pour qu'il puisse comprendre le sens de l'Écriture, il aborde enfin celles qui sont du ressort de l'esprit

Restent les connaissances qui mettent en jeu non les sens corporels mais la faculté rationnelle de l'esprit, où règnent la science de la discussion et celle du nombre. Mais la dialectique est de beaucoup la plus importante quand il s'agit d'approfondir et de résoudre tous les genres de question que posent les saintes Lettres⁵⁷.

Augustin sur ce point hérite d'une tradition déjà longue qui remonte à Philon d'Alexandrie et qui sera suivie par Origène et Clément d'Alexandrie. Ce dernier considère déjà la philosophie comme un outil absolument indispensable à la compréhension de l'Écriture.

Il est des hommes qui, se croyant heureusement nés, pensent n'avoir besoin de se livrer ni à l'étude de la philosophie, ni à l'étude de la dialectique, ni même à la contemplation de la nature, et qui ne demandent que la foi pure et simple. C'est comme si, n'ayant pris aucun soin de la vigne, ils voulaient, aussitôt après l'avoir plantée, en avoir des fruits. [...] Combien n'est-il pas utile de savoir discerner le sens véritable de certains endroits difficiles et équivoques qui se trouvent dans l'ancien et dans le nouveau Testament ? [...] le sens allégorique de beaucoup de passages obscurs ne peut, sans le secours des sciences en question, être expliqué clairement.

Ces sciences en question sont la géométrie, la musique, la grammaire, la rhétorique et même la gymnastique et la médecine. Toutefois un privilège est tout spécialement accordé à la dialectique. Et Clément d'Alexandrie de s'appuyer sur un passage de l'Écriture pour soutenir l'indéniable utilité de la dialectique et son origine divine.

« Écris deux fois mes préceptes, dit l'Écriture, en toi-même, par ta volonté et par ta science, pour répondre de paroles de vérité aux questions qu'on te posera. » Or, qu'est-ce que la « science de répondre » ? N'est-ce pas aussi la science d'interroger ? C'est sans doute la dialectique. Mais la parole n'est-elle pas un acte, et l'acte ne sort-il pas de la parole raisonnée ? Si nous n'agissions pas selon la parole raisonnée, nous ferions comme des brutes. L'acte raisonnable est fait selon Dieu. « Et rien ne s'est produit sans lui », est-il dit [Jn, I, 3] : entendez sans la Parole (raisonnable) de Dieu⁵⁸.

Conformément à la philosophie païenne, la raison, don et puissance de Dieu⁵⁹, est ce que l'homme doit cultiver s'il veut se diriger vers ce qu'il y a de meilleur. Cette raison doit présider à la conduite de toute son existence, qu'elle soit contemplative ou pratico-pratique. Pour les chrétiens, la formation de cette partie la plus noble chez l'homme, la partie intellectuelle de son âme, a

⁵⁷ *De la doctrine chrétienne*, II, XXXI, 48, dans *Œuvres de saint Augustin. La doctrine chrétienne*, trad. M. Moreau, Paris / Turnhout, Édition Brépols, 1997 (Institut d'Études Augustiniennes), p. 209. « C'est donc, à mon avis, une sage prescription à tracer aux jeunes gens studieux et capables, qui ont, avec la crainte de Dieu, le désir de la vie heureuse, de n'embrasser témérairement aucune des sciences qui s'enseignent en dehors de l'Eglise de Jésus-Christ, comme moyens infaillibles d'arriver au bonheur, mais d'en faire un discernement exact et judicieux. » *Ibid.*, XXIX, p. 39, nous soulignons. Pour un aperçu général de la présence et de l'utilisation de la dialectique chez Augustin, voir PÉPIN Jean, *Saint Augustin et la dialectique*, Weteren, Cultura Press, 1976 (Villanova University Press).

⁵⁸ Clément d'Alexandrie, *Les Stromates I*, trad. M. Caster, Paris, Éditions du Cerf, 1951, I, IX, 43-45, p. 79-81. On peut voir un exemple de l'utilisation du mouvement dialectique dans l'interprétation d'un passage capital de l'Écriture, le pater noster, dans les *Conférences* de Cassien, II, IX, 23.

⁵⁹ 2 Corinthiens, 10, 4-5.

désormais un guide : la Parole révélée. Mais cette Parole n'a d'autre but que de permettre à l'âme de se soutenir d'elle-même dans la plénitude de ses opérations propres qui, en ce lieu précis, participe de plain-pied de la puissance créatrice du Créateur, lui-même Raison suprême.

Dans les *Soliloques*, Augustin ira encore plus loin. Sous la forme d'un dialogue intérieur dans lequel « Augustin [parle] avec Augustin⁶⁰ », l'évêque reproduit le mouvement de conversion qui caractérise l'exercice philosophique et qui consiste pour le sujet à se retourner vers la partie supérieure de son âme et de tout son être. Or la science qui rend possible ce mouvement, on le sait maintenant, c'est la dialectique. Selon l'évêque, « [il] n'y a pas meilleur moyen de chercher la vérité que de procéder par demandes et réponses », ce qui constitue le mouvement propre de la dialectique et caractérise celui de ses *Soliloques*⁶¹. La dialectique, par conséquent, en tant que science, conformément à ce qu'il déclare dans *De l'ordre*, est celle qui subordonne toutes les autres. Car c'est elle qui enseigne à définir, à diviser et à classer. Ainsi, c'est par la dialectique que toutes les autres sciences peuvent être dites vraies, puisque c'est par elle que ces dernières par le haut s'organisent. La dialectique est la science de toutes les sciences, car son office consiste à employer « pour tout les définitions et les divisions », mais par cela même science d'elle-même. C'est par elle qu'il est possible de la connaître elle-même en tant que science.

Mais si tel est son office propre, c'est par elle-même que cette science est vraie. Qui donc s'étonnerait que cette science par laquelle tout est vrai se trouve être par soi et en soi la vérité vraie⁶² ?

De ce que l'homme parvient à accomplir par le geste dialectique il en résulte pour Augustin, conformément à ce que disait déjà Platon dans le *Phèdre*,⁶³ que l'âme accède au statut d'éternité et, corollairement, la preuve de l'existence de Dieu⁶⁴.

On voit quelle importance revêt pour Augustin l'exercice dialectique qu'il prend bien garde cependant de ne pas confondre avec la théorie sur la dialectique. C'est son mouvement propre en tant qu'il donne souffle, puissance et force à l'âme qu'il importe de considérer et non les multiples classifications dont ces mouvements peuvent faire l'objet – ici encore on constate une prise de distance avec le simple geste qui consiste à désigner et à ranger les choses en un tableau. Bien que la dialectique n'y soit pas expressément nommée, c'est encore elle qui insuffle tout le mouvement de conversion qu'Augustin décrit dans le célèbre livre X des *Confessions*. Cela étant, la puissance conférée à l'exercice dialectique en acte et le champ d'action qui lui revient ne se limitent pas seulement à la possibilité pour l'âme de se prendre pour objet de connaissance et par-là d'accéder à Dieu par leur puissance et éternité en partie consubstantielles. Si l'on reprend une dernière fois la formule d'Augustin selon laquelle dans la dialectique « la raison même se dévoile et montre ce qu'elle est, ce qu'elle *veut*, ce qu'elle *peut* », on voit bien qu'il n'est pas seulement question de saisir

⁶⁰ « Lettre à Nérubus », dans AUGUSTIN, *Soliloques. Lettres intimes*, trad. P. de Labriolle, Paris, Payot & Rivages, 2010, p. 129.

⁶¹ *Ibid.*, p. 91.

⁶² *Ibid.*, p. 101-102.

⁶³ *Phèdre*, 245 c – 246 a.

⁶⁴ Le raisonnement est le suivant. Après avoir admis 1) que s'il est vrai qu'il existe quelque chose, nécessairement la vérité existe – alors même que, d'une part, ce quelque chose n'existe plus, car il demeurerait vrai qu'il n'existe plus, et que, de l'autre, si la vérité n'existait pas, il demeurerait vrai qu'elle n'existe pas : donc, **la vérité existe éternellement** quel que soit le devenir des choses qui en sont l'objet ; 2) que **la dialectique**, en tant que science des sciences, est la **science même de la vérité** ; 3) que relativement à l'âme, la dialectique en tant que science n'en est que son attribut, car « **toute science a l'âme pour sujet** » ; 4) que « [s]i tous les attributs d'un sujet doivent toujours subsister, il faut que le sujet lui-même subsiste toujours [...] ». Il est donc nécessaire que l'âme subsiste toujours, si la science subsiste toujours elle-même. Mais la science n'est autre chose que la vérité, et la vérité subsiste à jamais, ainsi que la raison nous l'a démontré [...]. **Donc l'âme subsiste toujours**, et une âme « morte », cela ne signifie rien. » *Soliloques*, *ibid.* p. 106-107. De l'immortalité de l'âme découle l'éternité et de l'éternité Dieu.

ce que l'âme est dans son essence – « ce qu'elle est ». Il s'agit aussi et surtout de la saisir en tant que *vouloir* et en tant que *pouvoir*. On retrouve ici la question du lien, pour un individu donné, entre son savoir, son vouloir et son pouvoir, lien qui fait l'objet de maintes réflexions de la part de Socrate dans le *Protagoras*, le *Gorgias* et la *République*, et qui constitue de fait le fond de toute réflexion éthique et politique⁶⁵. La dialectique en tant qu'opération de l'esprit est – ou plutôt *doit être*, car la dialectique en tant qu'exercice spirituel est le lieu d'un effort et d'un perfectionnement continu, et, partant, doit faire l'objet d'un choix tout aussi continu – au fondement de toutes les opérations de l'âme. Aussi bien dans celles qui lui permettent de posséder un *savoir* que celles qui l'engagent à *vouloir* et celles qui cadrent son *pouvoir* (d'action, contemplatif ou éthique et politique). C'est la raison pour laquelle, selon Augustin, la logique qui a pour fonction de recenser l'ensemble des opérations de l'intellect est du ressort à la fois de l'activité contemplative et de l'éthique, entendue comme ce qui enseigne à la conduite de l'existence. Au livre VIII du premier volume de la *Cité de Dieu*, après avoir pourfendu de tout son génie philosophique la théologie civile et fabuleuse romaine, Augustin décide de rendre compte de la théologie naturelle, à savoir le discours philosophique. L'évêque passe rapidement en revue les philosophes illustres depuis Pythagore jusqu'à Archélaos qui fut le maître de Socrate, ce dernier celui de Platon, et ce dernier, enfin, étant, à ses yeux, le seul philosophe aux discours desquels finalement il lui apparaît utile de porter une considération attentive et réflexive. Quoi qu'il en soit, c'est là l'occasion pour le théologien de rappeler les points essentiels qui sont depuis Platon devenus pour le discours philosophique païen une base, semble-t-il, incontournable.

L'étude de la sagesse se divisant en action et spéculation, ou partie active et partie spéculative ; active, celle qui regarde la conduite de la vie et le règlement des mœurs ; spéculative, celle qui se rattache à la recherche des causes et à la vérité pure. Socrate excelle, dit-on, dans la première, et Pythagore dans la seconde, sur laquelle il concentra toutes les forces de sa pensée. Platon réunit l'une et l'autre ; la philosophie lui doit sa perfection et cette division nouvelle : la morale [*philosophiam moralem*], qui surtout a rapport à l'action ; la physique [*philosophiam naturalem*], qui s'attache à la contemplation ; la logique [*philosophiam rationalem*], qui distingue le vrai du faux. *Quoique la logique soit nécessaire à l'action et à la contemplation*⁶⁶.

Cet extrait n'est à ma connaissance ni cité, ni mentionné par P. Hadot. On voit cependant combien il confirme ses vues sur la philosophie antique. Lorsqu'il dit que « [l]e discours sur la philosophie n'est pas la philosophie », il faut entendre par philosophie : « un acte unique qui consiste à vivre la logique, la physique et l'éthique⁶⁷. » Augustin ne dit pas autre chose lorsqu'il dit que *la logique* – ou la « philosophie rationnelle » qui se distingue de la « philosophie naturelle » destinée à l'activité contemplative, d'une part, et de la « philosophie morale » destinée à la conduite de la vie et au règlement de dispositions, de l'autre – *est nécessaire à l'action et à la contemplation*. Il établit ainsi le lien que percevait P. Hadot entre un discours philosophique qui peut apparaître plus abstrait et à première vue éloigné de la vie concrète, d'une part, et la conduite de nos actions au sein de cette vie : le discours philosophique « vécu ». Les vues d'Augustin nous permettent cependant de cerner directement et très exactement la nature de ce lien. Ce qui lie intimement l'activité contemplative qui se supporte de discours pour le moins abstraits et spéculatifs et la conduite de

⁶⁵ Dans le *Gorgias*, en face de ses interlocuteurs que sont Polos et Calliclès qui soutiennent que le **pouvoir** seul est utile au bonheur, Socrate indique que ce pouvoir ne peut être véritable que s'il contribue à réaliser un bien pour celui qui s'en sert. La thèse sous-entendue est celle selon laquelle personne ne peut **vouloir** son propre mal. Ainsi, pour que le pouvoir soit authentique, il faudra y adjoindre un **savoir** grâce auquel on pourra déterminer ce qu'il faut suivre et ce qu'il faut fuir, à savoir respectivement un bien et un mal pour soi. C'est par conséquent dans une union intime entre le vouloir, le pouvoir et le savoir que doit procéder pour l'homme la conduite de son existence. Cf. sur point AUGUSTIN, *La vie heureuse*, trad. D. Féral, Paris, Payot & Rivages, 2000, p. 51-57 (10-11).

⁶⁶ AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, 3 vol., Paris, Seuil, 1994, vol. 1, I, VIII, IV, p. 331. Nous soulignons.

⁶⁷ HADOT Pierre, *Exercices spirituels...*, op. cit., p. 293.

l'existence, ce n'est rien d'autre que la science du raisonnement. En d'autres termes, l'exercice dialectique. Ce qui nous amène à considérer ce que peut être la dialectique en acte ou ce que P. Hadot nommait la « logique vécue », et qui culmine dans la notion de *prosoché*.

Grâce à cette dernière notion nous serons à même de comprendre comment cet exercice spirituel qu'est la dialectique et qui consiste d'abord en ce mouvement de l'esprit par lequel on détermine la nature d'une chose – quel est ce « soi » dont on doit se soucier ? – devient le ressort de la transformation et de la conduite effective d'un agent politique particulier. Par le mouvement propre de l'exercice dialectique, se rendre capable de déterminer la nature de ce « soi » dont il faut se soucier, c'est effectuer le geste le plus fondamental qui préside à la transformation philosophique, et donc c'est déjà « se soucier de soi » et c'est tout à la fois déjà se constituer soi en tant qu'agent politique à part entière.

3.4. La dialectique en acte ou la « logique vécue » : la *prosoché*

Aux vertus dont j'ai traité, les Stoïciens joignent la dialectique et la physique ; ils leur donnent à l'une et à l'autre le nom de vertu, à l'une [la dialectique] parce qu'elle contient les règles qui nous empêchent de donner notre assentiment à une proposition fausse ou d'être jamais trompés par une apparence spécieuse de probabilité ; de plus, grâce à elle, nous pourrions retenir et conserver l'instruction que nous aurons reçue sur les biens et sur les maux. Sans cette science, il n'est personne qui ne puisse être détourné de la vérité et tomber dans l'erreur. S'il est vrai que, en tout cas, la précipitation et l'ignorance sont des défauts, ils ont raison d'appeler vertu la science qui les corrige⁶⁸.

Cicéron

Les quatre écoles philosophiques les plus importantes qui succéderont à l'enseignement de Platon et d'Aristote – l'Académie, le Lycée, le Stoïcisme et l'Épicurisme – consacreront, selon P. Hadot, la volonté d'un accord intime entre le discours philosophique et la conduite de la vie. Pour toutes ces écoles, « le mot “philosophie” désigne bien une manière de vivre⁶⁹. » Au-delà des quelques aspects particuliers qui les caractérisent chacune et qui les différencient les unes des autres, on constate chez toutes la récupération et l'utilisation⁷⁰ de la méthode dialectique comme « méthode pédagogique fondée sur le schéma question-réponse⁷¹ » ou plus généralement de la

⁶⁸ Cicéron, *Des vrais biens et des vrais maux*, III, XXI, 72, dans *Les Stoïciens*, trad. É. Bréhier, 2 vol., Paris, Gallimard, 1962, vol. 1, p. 289.

⁶⁹ HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie...*, op. cit., p. 154-161.

⁷⁰ Hormis au Jardin d'Épicure où « l'exercice technique de la dialectique ne jouait aucun rôle. » Toutefois les « discours philosophiques y prenaient une forme résolument déductive, c'est-à-dire qu'ils partaient des principes pour aller aux conséquences de ces principes ». *Ibid.*, p. 166-167.

⁷¹ *Ibid.*, p. 166.

méthode inductive⁷²-déductive comme la base de la transformation philosophique⁷³. Maîtres-philosophes ou disciples, à quelque obédience doctrinale qu'ils appartiennent, « s'efforçaient de présenter leur doctrine selon un enchaînement systématique ». Cela nécessitait un prodigieux effort de mémoire, car l'essentiel des dogmes de l'école à laquelle appartenait le philosophe devait lui être constamment à l'esprit. C'est l'occasion pour P. Hadot de rappeler ce qu'il faut entendre par système lorsqu'on parle d'« enchaînement systématique » des dogmes et la fonction de cet enchaînement.

On voit ici la signification que revêt la notion de système. Il ne s'agit pas d'une construction conceptuelle qui serait une fin en soi et qui aurait, comme par hasard, des conséquences éthiques sur le mode de vie stoïcien ou épicurien. Le système a pour finalité de rassembler sous une forme condensée les dogmes fondamentaux, de les lier ensemble par une argumentation rigoureuse, afin de former un noyau systématique très concentré, parfois même ramassé en une courte sentence, qui aura ainsi une plus grande force persuasive, une meilleure efficacité mnémotechnique. *Il a donc avant tout une valeur psychagogique* : il est destiné à produire un effet sur l'âme de l'auditeur ou du lecteur. Cela ne veut pas dire que ce discours théorique ne réponde pas aux exigences de la cohérence logique : bien au contraire, c'est cela qui fait sa force⁷⁴.

L'effet psychagogique produit à la faveur d'exercices discursifs inductifs-déductifs répétés conduisait à l'acquisition d'un *habitus* réflexif structuré par une cohérence logique redoutable.

[Les discours] qui prennent la forme de l'interrogation, de la recherche, de l'aporie même, ceux donc qui ne proposent ni dogmes, ni système, [...] obligent les disciples à un effort personnel, à un exercice actif. De tels discours tendent eux aussi à produire une aptitude, un *habitus* dans l'âme de l'interlocuteur et à le conduire à un choix de vie déterminé⁷⁵.

C'est précisément grâce à cet *habitus* que le philosophe pourra se conduire dans l'existence. Tout comme Augustin, P. Hadot perçoit la logique comme le lien entre le discours philosophique, de quelque nature qu'il soit et quel que soit l'objet sur lequel il porte, d'un côté, et le mode de vie philosophique, de l'autre. C'est très exactement ce que ce dernier appelle la logique vécue.

C'est ainsi que la logique ne se limite pas à une théorie abstraite du raisonnement, ni même à des exercices scolaires syllogistiques, mais il y aura une pratique quotidienne de la logique appliquée aux problèmes de la vie de tous les jours : la logique apparaîtra alors comme une maîtrise du discours intérieur⁷⁶.

Cette maîtrise du discours intérieur⁷⁷ cadrée par une armature logique indéniablement puissante constitue la pièce maîtresse de l'attitude philosophique par excellence : la *prosoché*. La *prosoché* réunit pour le philosophe toutes les dispositions d'esprit (au sens passif aussi bien qu'actif) qui le rendent capable d'une certaine attitude en face de tous les événements auxquels il sera confronté. La *prosoché* consiste tout d'abord en une certaine vigilance de l'esprit. « C'est une vigilance et une présence

⁷² L'induction n'a pas ici le sens que lui confère la science moderne, à savoir la lente montée à partir de tous les cas particuliers observés vers un universel singulier ou vers la formulation d'une loi générale. Si l'on suit De Pater, il s'agit plutôt de « procédés inductifs » et essentiellement discursifs par lesquels on passe « du particulier au particulier à travers l'universel. [...] C'est le *paradigme*, dans son sens le plus technique ». Il s'insère dans un mouvement qui a une portée plus vaste que la seule induction et « qui ne s'intéresse pas à l'universel trouvé, mais à son application. » DE PATER Wim A., *Les topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne. Méthodologie de la définition*, Fribourg, Éditions St-Paul, 1965, p. 21. Ainsi, dans l'*Alcibiade*, la vue est le paradigme qui permet d'accéder au principe de la connaissance de soi. *Ibid.*, p. 25. Ce « procédé inductif » offre de multiples avantages. Il permet de commencer par ce qui est le plus facile. Il a de plus une dimension thérapeutique. « [I]l exorcise les obstacles d'ordre passionnel ou traditionnel. Il se peut en effet que quelqu'un se refuse à attribuer le prédicat cherché au sujet en question, parce qu'il en est empêché par ses sentiments personnels ou par son éducation, tandis qu'il l'attribue volontiers à un sujet analogue mais plus neutre. » *Ibid.*, p. 24.

⁷³ « Dans les trois écoles qui [...] se rattachent à la tradition socratique [...] La formation à la vie dans la cité vise à atteindre la maîtrise de la parole par de nombreux exercices rhétoriques, et surtout dialectiques, et à puiser dans l'enseignement du philosophe des principes de science du gouvernement. » *Ibid.*, p. 163.

⁷⁴ *Ibid.*, 167-168. Nous soulignons.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 272-273.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 210.

⁷⁷ Cf. aussi *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 30.

d'esprit continuelles, une conscience de soi toujours éveillée, une tension constante de l'esprit. Grâce à elle, le philosophe sait et veut pleinement ce qu'il fait à chaque instant⁷⁸. » La philosophie a pour fonction de mettre l'agent au niveau de l'existence vécue et de lui permettre d'en saisir les moindres détails pour, si besoin, en user. Plus précisément, la *prosoché* se caractérise par la possession d'une série de principes fondamentaux extrêmement simples et clairs, formulables en quelques mots, afin que chacun de ces principes « puisse rester facilement présent à l'esprit et soit applicable avec la sûreté et la constance d'un réflexe ».

Cette même vigilance d'esprit permet d'appliquer la règle fondamentale aux situations particulières de la vie et à faire toujours « à propos » ce qu'on fait. On peut encore définir cette vigilance comme la concentration sur le moment présent [...]. Cette attention au moment présent est en quelque sorte le secret des exercices spirituels⁷⁹.

Il faut bien comprendre cependant que ces principes qui constituent la base opératoire de l'action et qui quadrillent tout le réel en face duquel et où le philosophe aura à agir, ne sont pas à percevoir comme des axiomes auxquels, un peu selon la « méthode Coué », il aura moulé son comportement ou ses convictions. Car dans ce cas, il serait impossible au philosophe de porter une réelle attention au moment présent. L'homme qui se farcit le crâne de convictions repliées sur elles-mêmes dans une espèce d'incantation spasmodique tend plutôt à se fermer aux infimes particularités que les diverses confrontations avec le monde sensible lui donnent à apprécier. Pour bien comprendre tous les ressorts du lien entre une maîtrise du discours intérieur dont tous les éléments s'articulent selon une cohérence logique rigoureuse, d'une part, et la conduite de l'existence la plus concrète, de l'autre, il nous faut retourner encore une fois à l'exercice dialectique, « au ras de ses procédures ».

Contrairement à l'entreprise cartésienne qui consiste à prendre les mesures nécessaires pour exclure le doute au départ de l'activité philosophique et permettre à celle-ci de se fonder sur des bases solides et certaines, et ce afin d'« établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences⁸⁰ », la méthode dialectique intègre continuellement le doute tout le long de son déploiement. Étape par étape, pas à pas, pourrait-on dire, que ce soit au sein d'une activité théorique ou plongé dans la conduite de ses actions, le philosophe est amené à interroger tout ce qui se présente à lui afin de trouver une réponse ponctuelle adéquate. La question sur la réalité de l'existant particulier qu'il s'agit de considérer par voie réflexive n'est jamais repoussée aux marges de la méthode. Cette question fait partie intégrante de cette dernière. Elle en constitue même son rouage le plus fondamental et à la fois le plus liminal, car la marche de la dialectique consiste précisément à alterner question après réponse et réponse après question. Le philosophe forme donc tout son être réflexif, celui par lequel il spéculera, mais aussi celui par lequel il se conduira, tout d'abord au moule de la question et des réponses qu'il pourra produire. Tout ce qui se présente à lui doit faire l'objet d'une question. Mais inévitablement la capacité d'apporter une réponse à cette question fait aussi partie intégrante de ce moule réflexif. Ainsi, à la suite d'une formation continue, le philosophe dispose d'une capacité à faire face à toutes les « bribes d'existence » (discours ou actions) très localisées qu'il rencontre, d'en saisir toute leur part d'incertitude pour les scinder chacune en plusieurs voies possibles – la question – et de se décider à suivre l'une plutôt que l'autre – la réponse. Tout cela au rythme de la scansion ternaire de la figure du syllogisme. L'actualisation de la figure d'un syllogisme, comme on l'a dit, ne consiste en rien d'autre que la possibilité de choisir entre deux voies et d'opter,

⁷⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁸⁰ *Méditations*, I, dans DESCARTES René, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, 1953, p. 267.

à partir de ce qu'on sait déjà, en faveur de l'une de ces voies, au détriment de l'autre⁸¹. Ce qui a conduit par ailleurs Aristote à considérer la conduite de l'existence et le principe de l'action humaine sous le prisme du syllogisme pratique, considérations dont nous rendrons compte dans une prochaine partie⁸². Certes, dans la conduite de son existence, le philosophe répond aux questions qui se posent à lui à la faveur de chacun des événements qu'il rencontre en prenant appui sur le travail de transformation préalable. L'activité syllogistique à laquelle il se prête *hic et nunc* pour apporter une solution au problème de vie qu'il rencontre se fonde bien sur des sentences, préceptes ou maximes de conduite strictes qui ont pour fonction d'occuper la majeure du syllogisme et par-là d'orienter ce dernier, le choix et l'acte qui en résultent décisivement. Cependant, la lumière que nous avons apportée sur l'activité dialectique comme exercice spirituel nous permet de comprendre que chacune des maximes que le philosophe accepte de suivre aura été par lui méticuleusement soumise à un examen critique pour en peser le pour et le contre et pour lui accorder le cas échéant tout son assentiment. Bien plus, chaque étape du procès réflexif qui aboutit à la formulation d'une maxime a subi systématiquement ce même examen. Et à chacune de ces étapes, réflexivement ainsi qu'avec toutes les ressources que lui offre la raison, le philosophe s'y est noué, pas à pas, pour finalement être noué de tout son être à toute l'armature logique que présuppose une maxime qui se destine à orienter ses choix et ses actes. Comme le précise P. Hadot, c'est tout un « édifice spéculatif qui soutient et justifie la règle fondamentale ». Cet édifice est à ce point travaillé dans son armature logique, à ce point intériorisé sous la forme d'une disposition « stable et solide⁸³ » qu'au moment d'agir cette règle qui en est la quintessence la plus épurée devient « applicable avec la sûreté et la constance d'un réflexe⁸⁴ ». Par-là, on comprend bien que le travail dialectique préalable (mais continu) n'a pas seulement pour fonction d'établir des lois indubitables auxquelles sans y avoir réfléchi on accorde foi (mû par je ne sais quel respect de la loi ou du devoir s'imposant aux hommes comme le divin s'imposerait à celui qui croit) et qu'il s'agit d'utiliser au moment opportun. Le travail dialectique auquel le philosophe se livre continuellement le dote d'une véritable puissance intellectuelle. Cette puissance intellectuelle, acquise par l'ardent travail auquel il se livre et qui se cristallise pour lui sous la forme d'un *habitus*, détermine toute la conduite de sa vie. Il est ainsi facile de percevoir que cette puissance intellectuelle est conçue et travaillée pour être à la stricte mesure de tous les détails de l'existence qui peuvent se présenter à l'esprit et aux sens de l'agent. Ce travail n'a pas pour fonction de le replier sur des préceptes ou des dogmes par lesquels il se sentirait à l'abri en face des vicissitudes de la vie. Bien au contraire, la puissance intellectuelle qu'il acquiert, comme la notion de *prosoché* nous l'indique, est une puissance qui lui permet de s'ouvrir totalement aux multiples facettes de la réalité politique et humaine pour y faire face le plus sereinement possible. Ainsi, bien loin d'engager le philosophe à faire fi de l'immanence du monde et des choses temporelles au profit d'un repli au sein d'un idéalisme transcendant ou moral, l'outil dialectique lui confère une réelle capacité à faire pleinement face à tout ce qui se présente à lui pour en prendre l'exacte mesure et y vivre selon tous les choix que l'activité dialectique au préalable lui aura permis de poser et auxquels elle lui aura donné l'occasion d'adhérer.

⁸¹ Exemple actualisé par Socrate dans L'Apologie de Socrate : la mort est-elle à craindre ou non ? D'une part, la peur est réelle en face d'un danger qu'on connaît et, de l'autre, craindre une chose qu'on ne connaît pas, c'est craindre davantage l'idée que la chose. La mort n'est pas à craindre, car c'est une chose qu'on ne connaît pas. Conclusion : la peur de la mort comme choix de vie est le produit de l'idéalisme. Syllogisme dont le « réalisme » de Hobbes prendra soin d'oublier.

⁸² Cf. *infra*, p. 378-387.

⁸³ HADOT Pierre, *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 31-33.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 27.

Le philosophe, de cette manière, accepte à la hauteur de tous ses actes quotidiens, radicalement, la pleine contingence d'un monde qu'il sait ne pas pouvoir maîtriser totalement, voire pas du tout, mais un monde dans lequel il a décidé pourtant, fermement, de vivre et d'être heureux. Il accepte humblement mais fondamentalement la déficience constitutive de l'humanité, tant sur le plan du savoir et du vouloir que sur celui du pouvoir, concernant les choses du monde, tout en étant persuadé que cette déficience ne l'empêche pas d'y trouver sa place et d'y agir. Le philosophe, par conséquent, s'il se questionne, s'interroge et doute sans arrêt, s'engage cependant à apporter une réponse à ces questions, à ces interrogations et à ces doutes, réponse qu'il entend assumer pleinement. On est ici en présence d'une certaine forme de réalisme délibératif qui consiste à chaque instant de la vie à prendre toute la mesure des incertitudes constitutives de l'ensemble des affaires humaines, mais aussi, précisément parce que ce degré d'incertitude en est constitutif, à être pleinement conscient que l'homme ne peut faire autrement que de devoir faire des choix et de poser des actes en conséquence. Ce réalisme délibératif très perceptible chez Aristote a été incontestablement mis en lumière par les travaux de P. Aubenque.

Si nous délibérons sur l'avenir, c'est qu'il nous est caché, et le fait d'avoir à délibérer est, dans l'absolu, une imperfection. Mais notre délibération n'est pas seulement la recherche laborieuse d'un savoir qui nous échappe [...]. La délibération consiste à combiner des moyens efficaces en vue de fins réalisables. C'est donc que l'avenir nous est ouvert. Si l'homme peut avoir à l'égard du futur une attitude non seulement théorique, mais décisive, [...] c'est qu'il est lui-même un principe des futurs⁸⁵.

Finalement, l'ensemble des principes qui offrent à l'agent la possibilité de se concentrer sur le moment présent s'articulent de telle manière qu'ils lui permettent d'être extrêmement attentif au mouvement parfois infime de toutes les réalités auxquelles il fait face et de se rendre lui-même présent au sein de ce mouvement – d'y trouver sa place. Pour être plus précis, il s'agit pour l'agent de se positionner en face des nombreux mouvements de la réalité sensible et qui se traduisent pour lui inmanquablement par des mouvements de l'âme : colère, joie, crainte, désir, répulsion, etc. Ces mouvements de l'âme sont les seuls sur lesquels l'agent peut exercer un « réel » pouvoir d'action, sachant cependant que ce sont ces mouvements qui déterminent son action extérieure. Au sein de ces mouvements de l'âme, le philosophe se propose d'opérer un tri entre, d'un côté, ceux qui peuvent venir s'intégrer dans la cohérence logique qui articule son discours rationnel intérieur, logique et discours préalablement et conjointement acquis par l'exercice dialectique, et, de l'autre, ceux qui ne s'y intègrent pas, repoussant inlassablement ceux-ci et accueillant favorablement ceux-là. Il s'agit par conséquent d'accorder des mouvements produits par la partie rationnelle de l'âme à des mouvements plus « spontanés » résultant de la perception sensible et/ou de l'imagination qui sont eux-mêmes produits par sa partie sensitive. Le degré de cette spontanéité est évidemment variable puisque le philosophe, lors de sa formation, a justement l'occasion de rendre docile la partie sensitive de l'âme au discours de la raison, et de faire de la maïeutique le ressort même d'une thérapeutique de l'âme.

L'exercice dialectique n'a pas seulement pour fonction de doter l'agent de la transformation d'une puissance intellectuelle opérationnelle à la hauteur de tous les événements de la vie. L'effet psychagogique produit par cet exercice spirituel particulier n'est pas seulement maïeutique. Il se fait aussi thérapeutique, c'est-à-dire qu'il tend à investir toutes les régions de l'âme, et pas seulement

⁸⁵AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, op. cit., p. 112.

celles qui ont pour fonction de réaliser des opérations intellectives, mais encore celles qui sont à la source de nos émotions, de nos sensations et de nos mouvements. Pour comprendre toutes les implications, au cœur de la transformation philosophique, de ce nœud intime tressé entre une maïeutique et une thérapeutique, et ce par la seule voie des opérations dialectiques – mais secondées par toutes les ressources de la rhétorique –, il nous faut faire une brève présentation de la vision théorique de l'âme sur laquelle se fondaient cette transformation.

Précisons que la vision théorique de l'âme en question, qui a eu un retentissement énorme dans l'histoire de la réflexion spirituelle, éthique et politique jusqu'aux XVI^e-XVII^e siècles⁸⁶, a une fonction davantage opératoire que descriptive. Il ne s'agit pas tant par elle de décrire l'âme telle qu'elle est dans son essence ou sa nature que d'avoir sous la main un appui théorique efficace pour se donner les moyens de mener une action efficace. Le partage que nous effectuons de nos jours au sein de la réflexion éthique entre une morale prescriptive / normative et une morale descriptive / empirique ne nous permet pas d'envisager le rapport pratico-pratique qu'établissaient les Anciens entre le théorique et l'activité humaine. La fonction opératoire dans la vision théorique de l'âme utilisée par Aristote dans ses ouvrages éthiques et, par-delà, par l'ensemble de la philosophie traditionnelle mérite donc une petite explication.

⁸⁶ BERGAMO Mino, *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, Grenoble, Jérôme Million, 1994.

III. 4. DU RAPPORT DE LA THÉORIE À LA PRATIQUE, UNE QUESTION

4.1. Connaissance de l'âme et action politique

Mais la vertu qui doit faire l'objet de notre examen est évidemment une vertu humaine, puisque le bien que nous cherchons est un bien humain, et le bonheur, un bonheur humain. Et par vertu humaine nous entendons non pas l'excellence du corps, mais bien celle de l'âme, et le bonheur est aussi pour nous une activité de l'âme. Mais s'il en est ainsi, il est évident que le politique doit posséder une certaine connaissance de ce qui a rapport à l'âme⁸⁷ [...].

Aristote

Aristote, on le sait, a élaboré une vue théorique de l'âme dans un ouvrage spécifique intitulé *De l'âme* où il s'agissait pour lui d'en « connaître d'abord sa nature et sa substance, ensuite les propriétés qui s'y rattachent⁸⁸ ». Or, dans ses *Éthiques*, ce n'est pas à cette vision théorique particulière de l'âme que le Philosophe compte se référer, mais à la vision théorique élaborée par Platon (moyennant quelques modifications). La question se pose alors de savoir pourquoi, dès lors que la réflexion se fait éthique et politique, il apparaît préférable d'adopter un point de vue théorique particulier plutôt qu'un autre, d'autant plus que ce point de vue particulier est hérité de la réflexion platonicienne vis-à-vis de laquelle sur d'autres points, on le sait, Aristote prendra ses distances⁸⁹ ? Pourquoi dans ce domaine spécifique de la réflexion Aristote compte demeurer « platonicien » au lieu de se faire pleinement « aristotélicien » ?

Selon Aristote, la réflexion éthique, en tant que recherche portant sur les principes de l'action humaine, mais aussi sur les conditions du bonheur, est placée sous la coupe architectonique de la science politique⁹⁰. Or, si la science politique a en vue d'accéder aussi bien théoriquement à la détermination du Souverain Bien qu'effectivement à la réalisation de ce bien pour la cité, l'éthique proprement dite, quant à elle, a pour fonction de trouver les moyens les plus adéquats pour que cette réalisation devienne possible. « [I]l y a deux choses à l'origine de tout bien chez les hommes : l'une d'elles consiste à poser le but et la fin de nos actes, et l'autre est la découverte des actions conduisant à cette fin⁹¹ ». La première ressortit à la science politique, la seconde à l'éthique, qui

⁸⁷ *Éth. Nic.*, *op. cit.*, I, 13, 1102 a 16-19, p. 86.

⁸⁸ ARISTOTE, *De l'âme*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2010, I, 1, 402 a, 6-8, p. 20.

⁸⁹ La question a son importance puisqu'elle a conditionné pendant un temps toute une lecture du corpus aristotélicien dans un sens déterminé. Cette lecture, aujourd'hui abandonnée, s'appuie sur la thèse selon laquelle l'*Éthique à Nicomaque* renverrait à une période particulière de la pensée d'Aristote, encore fortement influencée par la doctrine platonicienne. Le traité *De l'âme*, largement postérieur à ses ouvrages d'éthique, marquerait définitivement une prise de distance avec son maître. Sur cette question cf. *Éth. Nic.*, trad. J. Tricot, *op. cit.*, p. 87, n. 4 et *Éth. Nic.*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, p. 95, n. 1. Cf. aussi BODÉÜS Richard, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

⁹⁰ *Éth. Nic.*, trad. J. Tricot, *op. cit.*, I, 1, 1094a, p. 26-29.

⁹¹ ARISTOTE, *La politique*, *op. cit.*, VII, 13, 1331b 25-27, p. 517. Déjà cité.

ensemble ont pour visée de comprendre comment réaliser et sauvegarder « le bien de l'individu et celui de la cité⁹² ».

[L]a fin de la Politique sera le bien proprement humain. Même si, en effet, il y a identité entre le bien de l'individu et celui de la cité, de toute façon c'est une tâche manifestement plus importante et plus parfaite d'appréhender et de sauvegarder le bien de la cité [...]. Voilà donc les buts de notre enquête, qui constitue une forme de politique⁹³.

La réflexion éthique qui se trouve consignée dans les différents livres d'*Éthique* d'Aristote est donc à intégrer au sein de la science politique. Au moment où Aristote aborde la vision qu'il faut avoir de la psyché humaine pour répondre à un tel dessein, sa pensée se précise davantage. L'homme politique, nous dit-il, pour remplir sa tâche doit disposer d'une bonne connaissance de l'âme humaine, de ses différentes capacités et de ses fonctions, à l'instar du médecin qui pour remplir la sienne doit bien connaître le corps. Mais, poursuit Aristote, « il lui faut des vues en fonction de ses besoins et dans les limites qui suffisent aux objectifs qu'il recherche, car pousser plus loin le souci de rigueur est un labeur qui excède ses projets⁹⁴. » C'est ici qu'Aristote indique que les conceptions courantes sur l'âme, à savoir celles qui la divisent en une partie rationnelle et une partie irrationnelle, pour les projets que se fixe le politique, sont amplement suffisantes. Et à la lumière de ces projets,

Quant à savoir si ces deux parties [de l'âme] sont réellement distinctes comme le sont les parties du corps ou de tout autre grandeur divisible, ou bien si elles sont logiquement distinctes mais inséparables par nature, comme le sont dans la circonférence le convexe et le concave⁹⁵, cela n'a aucune importance pour la présente discussion⁹⁶.

Le point de vue qu'Aristote refuse d'adopter, c'est celui du naturaliste, à savoir celui du *De anima* qui consiste à rendre compte de la nature d'une réalité particulière pour dire exactement ce qu'elle est. Non qu'il puisse s'appuyer sur ce point de vue de temps à autres. Mais cet appui, pour le politique à l'adresse duquel a été composé son éthique⁹⁷, semble avoir une certaine limite. Pour la simple raison que le projet du politique n'est pas la description d'une réalité quelconque, serait-elle celle de l'âme, mais l'efficacité dans une action à mener. Ainsi, les différentes parties de l'âme humaine ne sont pas théorisées dans le but d'en circonscrire leur nature, leur substance et leurs propriétés, mais en fonction des actions qu'elles sont capables de produire. Il s'agit de situer très exactement leur fonction propre, leur *ergon*, pour qu'on puisse, le cas échéant, les utiliser à bon escient. Non pas dans *ce qu'elles sont* à partir des différentes relations qu'elles entretiennent entre elles au sein de cet espace délimité que serait la psyché par une espèce de description phénoménologique, mais principalement dans *ce qu'elles peuvent être et peuvent réaliser* au sein de cet espace ouvert à l'indétermination que constitue la réalité humaine et politique⁹⁸. La théorie politique est donc ce qui doit être capable de mener une action tout en s'ouvrant à l'indétermination constitutive du lieu où cette action se réalisera. Cependant, bien loin de s'opposer sur ce point de

⁹² *Éth. Nic., op. cit.*, p. 38, n. 3.

⁹³ *Ibid.*, I, I, 1094 b 5-8, p. 38, déjà cité ; cf. aussi *Pol.*, VII, 2, 1324 a 5-8 et PLATON, *Rép.*, VII, 519 c – 520 a.

⁹⁴ *Éth. Nic., op. cit.*, I, 13, 1102 a, 18-27, p. 94-95.

⁹⁵ *Métaphysique*, E, 1025 b, 30 – 1026a, 7.

⁹⁶ *Éth. Nic., op. cit.*, I, 13, 1102 a, p. 30-33.

⁹⁷ Sur ce point, voir BODÉÛS Richard, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

⁹⁸ Même position tenue par Socrate dans le *Phèdre* : « Sans doute en est-ce assez pour ce qui est de son immortalité [de l'âme], mais pour ce qui est de sa nature, voici comment il en faut parler : dire quelle est sa nature est l'objet d'un exposé en tout point absolument divin et bien long, mais dire à quoi elle ressemble, l'objet d'un exposé humain et moins étendu. C'est donc de cette façon qu'il faut que nous en parlions. » *Phèdre*, 246 a, *op. cit.*, p. 34. En souvenir, peut-être, d'Héraclite : « Les limites de l'âme, en allant sur ton chemin, tu ne pourrais les trouver, même en explorant toutes les voies : à ce point son logos est profond. » Héraclite, fragm. 45, cité dans HADOT Pierre, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de la Nature*, Paris, Gallimard, 2004, p. 26.

l'indétermination, c'est peut-être en ce point même que théorie et action peuvent se retrouver et s'unir intimement, l'incapacité de l'homme à ne jamais pouvoir établir un savoir absolu et définitif rejoignant celle de ne savoir jamais quels pourront être les résultats définitifs de son action.

4.2. Du savoir sur la nécessité à celui nécessaire en face de la contingence

Par-delà le souci d'efficacité auquel l'action politique et la réflexion théorico-pratique qui l'accompagne visent, le projet du naturaliste est mis de côté par Aristote pour une raison encore plus fondamentale. On le sait, Aristote accordera une attention aigüe à la prudence. La prudence est une disposition durable acquise (*hexis*) qui se caractérise par une excellence (*arété*) et dont l'activité propre est la délibération. Cette activité se destine à la formulation d'un choix préférentiel (*proairésis*) relativement à une action à mener. Le propre de la délibération est, à partir des choses présentes, de porter sur la réalisation de choses futures dont on ne connaît pas totalement par avance le déroulement et les implications⁹⁹. C'est précisément en ce point que le discours du naturaliste politique s'avère parfaitement inadéquat pour soutenir l'action politique, à tout le moins très insuffisant. Le naturaliste en effet rend compte de tout ce qui est comme devant être nécessairement en toute occasion. Il rend compte de la nécessité, tandis que le discours de la science politique, comme tout discours délibératif, a affaire aux choses contingentes et futures, et donc par définition aux choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont, et de surcroît sans qu'on ne soit jamais en mesure de savoir exactement ce qu'elles seront.

[L]a plupart des situations sur lesquelles portent nos jugements et nos réflexions peuvent être autrement qu'elles ne sont, car l'objet de nos délibérations et de nos réflexions, ce sont nos actions, or toutes nos actions appartiennent à cette catégorie ; il n'en est aucune, pour ainsi dire, qui soit nécessaire¹⁰⁰ [...].

Aristote aborde ce point crucial dans *De l'interprétation* en opposant, d'un côté, les jugements qu'on peut émettre relativement au passé et au présent et, de l'autre, ceux qui se rapportent aux choses futures. Il y a là pour lui une opposition radicale qu'il est important de saisir, car c'est elle qui motive cette autre opposition, non moins radicale mais tout aussi incontournable, entre la nécessité et la contingence, opposition et distinction qui permettent que l'action politique soit possible.

Lorsque le regard, nous dit-il, se porte sur les choses passées et présentes, dès lors qu'on affirme sur ces choses – universelles, singulières, prises universellement¹⁰¹ ou non – une affirmation vraie, nécessairement, sa contraire ainsi que sa contradictoire¹⁰² seront fausses.

⁹⁹ *Rhétorique*, I, 3, 1358 b, *op. cit.*, p. 13-20.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 1357 a, 23-27, p. 132.

¹⁰¹ « L'homme est blanc » est une affirmation qui porte sur l'universel qu'est l'homme, mais elle diffère de « tout homme est blanc ». La première affirmation qui semble être universelle est en fait une proposition indéfinie : l'homme est blanc signifie la plupart de hommes ou de manière générale les hommes sont blancs. Tandis que la seconde, non seulement entend affirmer quelque chose d'universel sur l'homme, mais de plus le prend universellement. Non pas l'homme, mais tout homme. Cf. sur le sujet les observations importantes de Nicole et Arnauld dans *L'art de penser*, II, 13, *op. cit.*, p. 141-146. Cette distinction est capitale, car lorsque qu'on dit par exemple que l'homme est méchant, cela ne veut pas dire pour autant que tout homme est méchant. Cette petite nuance permet à des auteurs comme la Bruyère d'être optimistes, alors même qu'ils constatent que l'homme est dur, ingrat, injuste, fier, amoureux de soi, oublieux des autres [XI, 1 (I)]. Nuance que le discours politique moderne a visiblement oubliée.

¹⁰² « L'opposition que j'appelle de contradiction est donc celle d'une affirmation exprimant un sujet universel < pris universellement > à une négation exprimant le même sujet non pris universellement. Par exemple : Tout homme est blanc. – Quelque homme n'est pas blanc. Nul homme n'est blanc. – Quelque homme est blanc. » ARISTOTE, *Catégories. De l'interprétation. Organon I et II*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2008, 7, 17 b 16-19, p. 101.

L'affirmation ou la négation *portant sur les choses présentes ou passées* est nécessairement vraie ou fausse, et les propositions < contradictoires¹⁰³ > portant sur des universels et prises universellement, sont toujours aussi, l'une vraie et l'autre fausse ; il en est de même, ainsi que nous l'avons dit, dans le cas de singuliers¹⁰⁴.

Soit l'exemple suivant. Pour un lieu et un temps donnés, on affirme que tous les hommes qui s'y trouvent sont blancs, parce qu'effectivement on a constaté qu'en ce lieu et à ce moment précis il n'y avait que des hommes blancs, on ne peut ni affirmer son contraire (aucun homme n'y est blanc), ni même sa contradictoire (quelque homme n'y est pas blanc). Si la première affirmation est vraie, les deux autres (contraire et contradictoire) seront nécessairement fausses. C'est pourquoi Aristote tire vis-à-vis des contradictoires cette loi générale selon laquelle « [d]ans tout couple de contradictoires portant sur des universels [ex. : l'homme est blanc] et prises universellement [tout homme est blanc], l'une est ainsi nécessairement vraie, et l'autre nécessairement fausse¹⁰⁵ [quelque homme n'est pas blanc]. » Si l'on dit *tout homme est blanc* et qu'on pose par conséquent cela comme vrai, on ne peut pas dire *quelque homme n'est pas blanc*. Cette dernière affirmation doit être considérée comme rigoureusement fausse. « Mais, ajoute immédiatement Aristote, *pour les futurs* portant sur les singuliers, l'affirmation n'est plus la même¹⁰⁶. » Ce n'est pas parce que, autre exemple, aujourd'hui Socrate est blanc qu'il en ira de même dans un futur proche ou lointain. Il pourra très bien subir une exposition très prolongée au soleil, voire, par une extrême malchance, être la victime d'un incendie et périr sous les flammes, et par conséquent changer de couleur. En tout état de cause, on ne pourra plus dire que Socrate est blanc, mais rouge, brun ou noir calciné. La règle qui s'applique aux universels pris universellement ne s'applique pas pour les futurs contingents. Si tel était le cas, c'est le principe de l'indétermination qui devrait être sérieusement remis en cause¹⁰⁷. « L'application de la règle de contradictoires aux futurs contingents, note J. Tricot, aboutit à la suppression de toute contingence dans le monde, ce qui conduit à une absurdité¹⁰⁸. » À bien y réfléchir, cela semble aller de soi. Cela étant, le propos d'Aristote ne laisse pas d'être instructif quant à savoir quelle attitude adopter face à cette indétermination constitutive de toutes affaires humaines. On va très vite s'apercevoir combien réflexion épistémique et réflexion éthique sont intimement nouées. Le Philosophe veut tirer toutes les conséquences du raisonnement qui soutiendrait, malgré l'évidence, que la loi des contradictoires peut s'appliquer aux futurs contingents.

En vertu de ce raisonnement, il n'y aurait plus à *délibérer*, ni à se donner de la peine, dans la croyance que, si nous accomplissons telle action, tel résultat suivra, et que si nous ne l'accomplissons pas, ce résultat ne suivra pas¹⁰⁹.

Le lieu où la problématique de la contingence est particulièrement explicite est celui de la conduite des actions de l'homme. Certes, de manière générale on peut dire que ce n'est pas parce qu'en un lieu et en un temps donnés les choses ont été ou sont présentement telles – tous les hommes qui s'y trouvent sont blancs – que pour autant, à l'instant qui suit, ces choses seront encore telles et de la même manière. Mais ce qui peut être surtout cause de changement et pour cela facteur irréductible d'indétermination, c'est l'action même de l'homme à laquelle précède *a priori* une délibération. On retrouve dans la formulation d'Aristote, l'argument que nous opposons à la logique discursive de type machiavélien qui pense pouvoir s'appuyer sur un ensemble de nécessités

¹⁰³ Ajout de J. Tricot.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 9, 18 a 28-31, p. 106. Nous soulignons.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 7, 17 b 26-28, p. 102.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 9, 18 a 33-34, p. 107. Nous soulignons

¹⁰⁷ « S'il en est ainsi, rien n'est, ni ne devient, soit par l'effet du hasard, soit d'une manière indéterminée, rien qui, dans l'avenir, puisse indifféremment être ou n'être pas ; mais tout découle de la nécessité, sans aucune indétermination. » *Ibid.*, 18 b 5, p. 108.

¹⁰⁸ *Ibid.*, n. 2, p. 108.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 9, 18 b 31-34, p. 110-111. Nous soulignons.

pour élaborer un projet politique. « En vertu de ce raisonnement, nous dit le Philosophe, il n'y aurait plus à délibérer, ni à se donner de la peine ». Si l'on renverse la proposition, nous pourrions dire que concernant les choses sur lesquelles il y a lieu de délibérer, il est nécessaire d'admettre qu'il ne peut y avoir aucune nécessité qui prévale. Dès qu'il y a délibération possible, l'on ne peut parler de nécessité. Or, ce sur quoi s'appuie tout l'édifice politique machiavélien et, par la suite, moderne, non seulement c'est une affirmation qui ne peut pas être prise universellement – on peut éventuellement dire que la plupart des hommes sont méchants ou ont peur de la mort, mais on ne peut pas dire que tous les hommes sont méchants ou ont peur de la mort –, mais de plus, d'un point de vue prospectif politique, c'est une affirmation qui prête à délibération. Est-il préférable de supposer, pour le bien de tous et de chacun, à la base de toute constitution politique, que tout homme est mû par la peur de la mort, mais aussi par une méchanceté constitutive ? N'est-ce pas là se risquer à faire advenir une deuxième fois ce qu'on a sans doute observé, mais vis-à-vis duquel il y a lieu de prendre une distance critique et réflexive ? À moins de considérer, dans le premier cas, que c'est un bien de vivre dans la peur et, dans le deuxième, que la méchanceté (ou le mal) est un bien. Certes, d'un certain point de vue, un mal peut conduire à un bien, mais qu'y a-t-il de pire qu'une méchanceté généralisée et une communauté où plus personne n'est en mesure de distinguer qui est ami ou qui est ennemi ? Au-delà de tous les constats qu'on peut faire, ne peut-on pas miser sur une certaine éducation et un certain nombre d'exercices philosophiques pour « apprendre à mourir », comme le suggérait Montaigne, et émousser le tranchant, s'il y a, de notre « méchanceté naturelle » ? Ce qui nous conduisait à nous poser cette question. Si effectivement tout homme est méchant, pourquoi devrait-il s'efforcer, par la force d'une parole et d'un projet politique inlassablement répété et mis en scène, de le devenir à nouveau ? Pourquoi l'homme devrait-il prendre la peine de devenir ce qu'il est déjà ? La réponse à ces questions et les principes théoriques qui les soutiendraient paraissent bien plus difficiles à trouver que d'accepter ce principe selon lequel c'est une nécessité absolue qu'on ne puisse établir aucun savoir absolu portant sur les choses contingentes futures, *a fortiori* concernant les choses qui dépendent de l'action de l'homme. La question se pose alors de savoir quelle solution apporter en face de cette indécidable absolu concernant la conduite des affaires humaines. C'est là que la position d'Aristote pour surprenante qu'elle puisse nous paraître n'en est pas moins décisive – si du moins l'on veut saisir la spécificité de la philosophie morale antique dont Aristote est l'un des maillons explicatifs essentiels.

Peu importe, poursuit-il, au surplus, qu'on ait ou qu'on n'ait pas en fait formé une affirmation ou une négation [concernant les futurs contingents] : il est clair que la réalité n'en est pas moins ce qu'elle est, en dépit de l'affirmation ou de la négation de tel ou tel. Car ce n'est pas le fait d'avoir été affirmés ou niés qui fera les événements se réaliser ou non, quand bien même on les aurait annoncés dix mille ans à l'avance ou à n'importe quel autre moment¹¹⁰.

Si ce n'est pas la prédiction portant sur tel ou tel fait futur qui prévaut dans la conduite des affaires humaines, qu'est-ce que cela peut bien être ? Aristote balaie ici d'un revers de main – certes sans le savoir – toutes les théories éthiques fondées sur le calcul des conséquences à l'initiative de Machiavel et de Hobbes et qui conduiront à l'utilitarisme et au conséquentialisme¹¹¹. Selon lui, *pour*

¹¹⁰ *Ibid.*, 18 b 36-40, p. 111.

¹¹¹ Cf. *Léviathan*, chap. 3 intitulé « De la conséquence ou de l'enchaînement des imaginations » : « Le désir engendre la pensée de moyens dont nous avons déjà vu qu'ils produisent la même chose que celle que nous désirons, et, de cette pensée, suit la pensée des moyens de ces moyens eux-mêmes, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il soit en notre pouvoir de commencer. [...] En résumé, le discours mental, quand il est ordonné à un dessein, n'est rien d'autre que la recherche (ou faculté d'inventer [...]), l'investigation des causes d'un effet présent ou passé, ou bien des effets d'une cause quelconque présente ou passée. », HOBBS Thomas, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 87-89. Le projet éthico-politique de Hobbes pourrait se résumer par la volonté de rendre adéquats, non pas seulement la signification des mots et la réalité des choses, mais surtout la succession des causes et des effets *au sein des choses sensibles* avec celle

les hommes, les futurs contingents n'ont pas leurs principes renfermés en eux-mêmes indépendamment de toute puissance et volonté humaines, principes dont il faudrait comprendre les ressorts et les mécanismes de l'extérieur pour en envisager le plus exactement possible les conséquences. Bien au contraire.

[L]es choses futures ont leur principe dans la délibération et dans l'action, et d'une manière générale, les choses qui n'existent pas toujours en acte renferment *la puissance d'être ou de n'être pas*, indifféremment ; ces choses-là peuvent aussi bien être que ne pas être, et par suite arriver ou ne pas arriver¹¹².

« L'homme, ajoute J. Tricot, est ainsi lui-même un principe des futurs¹¹³. » Les ressorts du futur de l'homme se trouvent inscrits, en partie du moins, dans sa propre « puissance d'être ou de n'être pas », à savoir les dispositions qui lui permettent de délibérer et en conséquence d'agir. Et c'est sur cette puissance d'être qu'il faut focaliser son attention. Sur ce point Aristote s'aligne sur la philosophie morale antique, de filiation du moins platonicienne. Celle-ci en effet a pris acte que l'homme n'était pas en mesure d'exercer un contrôle absolu sur les choses contingentes ou celles du monde sensible. Comme le dira plus simplement Épicète plus tard, ces choses ne dépendent pas de nous. C'est ce point essentiel, comme on l'a vu dans notre chapitre précédent, que renversera la réflexion politique moderne en instituant la croyance que non seulement une maîtrise des événements et des choses sensibles est possible, mais en outre que de cette maîtrise, uniquement, découlerait le bonheur de l'homme. Pour la philosophie antique, ce sur quoi l'homme possède un réel pouvoir d'action, ce qui dépend absolument de lui, ce sont ses dispositions (ses opérations de l'esprit, ses désirs, ses tendances), à savoir les différentes puissances d'action qu'il peut acquérir et perfectionner. Cela conduit, en retour, à adopter une autre attitude vis-à-vis de la « nécessité ». Lorsque l'homme regarde les affaires qu'il doit mener au milieu de la contingence, lorsque par conséquent son regard se fait prospectif, la nécessité qui régit les choses du monde en elles-mêmes est très nettement tempérée par le pouvoir d'action qu'il possède réellement sur ses propres dispositions. Celles-ci ont de plus cette extraordinaire capacité de s'adapter à l'indétermination que l'homme est comme contraint de percevoir dans le mouvement de ces choses puisqu'il ne dispose

de nos imaginations. Il n'y a, selon lui, que de cette manière qu'il est possible de se conformer à la « réalité » du monde, lieu exclusif de toute réalité et de toute vérité, et, par ailleurs, de réaliser nos désirs, bien que ceux-ci soient posés comme constitutivement insatiables. « L'inquiétude des temps à venir conduit les humains à s'interroger sur les causes des choses, parce que la connaissance de celles-ci les rend plus capables d'ordonner le présent dans le sens de ce qui leur est plus avantageux. » *Ibid.*, 11, p. 196. Cette volonté d'identifier la succession des causes et des effets qui enchainent les choses du monde les unes avec les autres et la succession de nos pensées est ce qui conduit Hobbes à établir une conception de la prudence bien différente de celle d'Aristote. « Quand les pensées d'une personne ayant un objectif à atteindre couvrant un grand nombre de choses, et qu'elle observe comment celles-ci lui permettent d'atteindre ce but ; ou quel but elle peut atteindre par elles, si ces observations sont telles qu'elles ne sont ni faciles ni habituelles à faire, l'intelligence dont elle fait preuve s'appelle prudence, et dépend de l'étendue de son expérience et de la mémoire de choses semblables et de leurs conséquences jusqu'à cet instant. » *Ibid.*, 8, p. 152. Mais on perçoit bien que la différence essentielle entre la conception de la prudence aristotélicienne et celle de la prudence hobbesienne se trouve principalement dans les opérations mises en œuvre pour appréhender la « réalité » sensible et pour, à partir d'elle, sur elle exclusivement, espérer obtenir quelques effets désirés. On perçoit bien aussi et surtout que la nature, dans l'un ou l'autre cas, qu'on se donne de la « réalité » varie en fonction des procédures par lesquelles on prétend pouvoir l'établir en vérité. Pour Aristote et pour Platon, le lieu d'investigation et de manipulation de la « réalité » demeure la puissance (*dunamis*) – qui pour l'homme correspond à toutes les opérations de l'esprit dont il dispose et à laquelle appartiennent la sagesse ou la prudence –, pour Hobbes les choses sensibles observables par les sens, résolument. C'est par l'utilisation de la force ou de la puissance sensible des choses sensibles qu'on obtient de ces choses tout ce que d'elles on désire, unique objet de nos convoitises à jamais rassasiées. On comprend maintenant toute l'importance que revêt, pour Hobbes ou, plus généralement, pour le projet éthico-politique de type machiavélien, une étude du passé pour connaître l'ensemble des conséquences et des enchainements qui meuvent les choses : « [Q]uelqu'un veut connaître le dénouement d'une action. Alors, il pense à une action identique qui ayant eu lieu dans le passé et les événements qui s'y dérouleront les uns après les autres, en supposant qu'aux mêmes événements succéderont des actions semblables. [...] Mais il est certain qu'un homme, ayant plus qu'un autre l'expérience des choses passées, sera plus prudent, et que ses espoirs seront plus rarement déçus. » *Ibid.*, 3, p. 89-90. Sur la notion de conséquentialisme, cf. BILLIER Jean-Cassien, *op. cit.*

¹¹² *De l'interprétation*, 19 a 7-12, *op. cit.*, p. 112.

¹¹³ *Ibid.*, p. 112, n. 2.

et ne peut disposer d'aucun savoir absolu les concernant. Le philosophe, il le sait à chaque instant, dans sa conduite au sein du monde sensible, doit faire face à une profonde indétermination. Cependant, il sait que par-delà cette indétermination il existe un ordre rationnel auquel ses dispositions acquises peuvent tenter de s'atteler et/ou de se conformer, et pourquoi pas entraîner et infléchir avec elles le cours des choses dans un sens ou dans un autre, sans être absolument certain que ces inflexions suivront le cours désiré. L'homme s'ouvre ainsi à et accepte sa liberté constitutive, mais aussi, humblement, sa position au sein d'un cosmos qui le dépasse.

[C]e n'est pas par l'effet de la nécessité, poursuit Aristote, que toutes les choses sont ou deviennent ; en fait, tantôt on affaire à une véritable indétermination, et alors l'affirmation ou la négation ne sont pas plus vraie, ni plus fausse l'une que l'autre, tantôt la tendance dans une direction donnée est plus forte et plus constante, bien qu'il puisse arriver que ce soit l'autre qui l'emporte et non pas elle¹¹⁴.

Le point d'appui de l'agent politique n'est donc ni la nécessité ni l'indétermination qu'il ne pourra jamais ni connaître ni maîtriser absolument, mais ce sont ses propres dispositions sur lesquelles il peut exercer un certain contrôle et miser lors de toute situation d'existence. La disposition aux yeux d'Aristote la plus « décisive » est précisément celle grâce à laquelle l'homme va pouvoir, le plus sereinement possible et en face des choses contingentes, délibérer et choisir une direction à imprimer à ses actions, choix résultant d'une « tendance » qu'il aura préalablement, par entraînement, imprimée sur ses dispositions d'action. Ainsi, tout le propos d'Aristote culmine dans la théorie du discours délibératif afin de proposer un modèle d'action humaine efficace. P. Aubenque résume pour nous la position du Philosophe :

Dire que la délibération porte sur l'avenir, c'est admettre, ce qui ne va pas de soi, que l'avenir peut être objet de délibération. Certes, Aristote fait la théorie du discours délibératif sans s'interroger sur ses justifications. Mais il est évident qu'il ne perdrait pas son temps à élaborer cette théorie s'il admettait que nos délibérations sont vaines et que l'avenir serait ce qu'il doit être quand bien même nous ne délibérerions pas sur lui. La théorie du discours délibératif implique donc l'efficacité de la délibération humaine, ce qui est une nouvelle fois présupposer la contingence des futurs : si l'avenir était écrit, la parole délibérante des hommes n'aurait plus qu'à se taire devant les décrets du destin, tels qu'ils sont signifiés par la parole inspirée des devins¹¹⁵.

Le foyer de l'expérience politique converge ainsi vers « l'efficacité de la délibération humaine », bien loin de ne se satisfaire que d'une observation des faits, serait-elle la plus « objective » qu'on la prétende. La délibération est œuvre de parole et suppose un ensemble d'opérations de l'esprit bien déterminées qui ne réduisent pas à celles qui président à l'observation empirique. Il en résulte que pour la philosophie de l'Antiquité, ce n'est très certainement pas une connaissance issue d'une observation des faits qui détermine l'action politique, mais *un jugement porté sur l'efficacité d'une parole* qui seule, par les opérations de l'esprit que cette dernière met en œuvre, a pouvoir d'orienter l'action qui sera menée.

4.3. Une vision théorico-technique de l'âme, de ses différentes parties et de leur fonction

En accentuant excessivement le clivage entre la théorie (ce que le discours peut nous dire sur l'état d'une certaine réalité) et la pratique (les règles de conduites qui sont censées diriger l'action humaine) on perd de vue la prodigieuse finesse psychologique développée par la philosophie antique, mais surtout sa puissance opératoire, son efficace. Certes, la représentation de l'âme qui

¹¹⁴ *Ibid.*, 19 a 17-22, p. 112-113.

¹¹⁵ AUBENQUE Pierre, *La prudence...*, *op. cit.*, p. 112.

en est à l'initiative peut paraître sommaire comparativement à la complexité du cerveau humain. Mais la connaissance théorico-empirique du fonctionnement du cerveau humain pourra sembler de peu d'utilité dans la conduite de l'existence la plus immédiate. À l'instar de Socrate dans le *Phédon*¹¹⁶, on peut se poser la question de savoir dans quelle mesure la connaissance du parcours de tel ou tel flux nerveux au travers de nos synapses, comme celle des causes du mouvement de nos os et de nos muscles peuvent nous aider à décider si, dans le feu de l'action, telle action est préférable à telle autre. Si l'on suit Socrate, les seuls mouvements et opérations qui intéressent la réflexion philosophique qui par-là se fait immédiatement éthique et politique, ce sont ceux et celles par lesquels on parvient à porter, dans telles ou telles situations, un jugement sur ce qu'il est préférable ou non de faire ou de ne pas faire et d'agir en fonction. Car c'est principalement par le jugement que l'homme porte sur toute chose que ce dernier se conduit. C'est pourquoi, comme nous le rappelle P. Hadot, « l'exercice de la méditation s'efforce de maîtriser le discours intérieur, pour le rendre cohérent, pour l'ordonner à partir de ce principe simple et universel qu'est la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, entre la liberté et la nature¹¹⁷. » Ce que le philosophe vise par la méditation, c'est d'assurer un pouvoir sur ses jugements par celui qu'il exerce sur toutes les opérations qui y conduisent¹¹⁸. Cependant, ce pouvoir est loin d'être suffisant. Il lui faut compter sur d'autres ressources spirituelles sans lesquelles sa capacité à juger des choses n'est rien et ne peut rien pour conduire son existence. Ces ressources se situent dans la partie sensible de son âme qui semble dotée de désirs propres, à tout le moins étrangers au discours de raison. C'est la raison pour laquelle l'exercice dialectique ou plus généralement l'apprentissage des opérations de l'intellect et leur perfectionnement – la maïeutique – doit se faire aussi thérapeutique, et, si besoin est, en utilisant toutes les ruses de la rhétorique qui est précisément cette science par laquelle on parvient à directement émouvoir la partie sensible de l'âme. Sous cet angle, on comprend donc toute la pertinence et le rôle que peut jouer une vision théorique de l'âme, même sommaire, pour parvenir à maîtriser continuellement toutes ses énergies et ses ressources dans un sens déterminé par l'exercice de la raison.

Selon cette vision théorique qui restera en vigueur et opérationnelle au moins jusqu'au XVII^e siècle, l'âme se partage en trois parties distinctes¹¹⁹. Une partie intellectuelle, une partie désirante (impulsive et répulsive) et, enfin, une partie végétative. Cette dernière est écartée de la réflexion, car elle concerne tout ce sur quoi l'homme n'a, en lui, aucun pouvoir direct d'action (la respiration, les battements du cœur, la circulation du sang, les réflexes, etc.). Les deux premières parties, en revanche, concernent de près la réflexion éthique puisqu'elles forment ensemble le principe de l'action humaine, principe qu'il faut entendre, Aristote le précise, comme « le point d'origine du mouvement et non la fin où il tend¹²⁰ ». Il s'agit donc du point d'impulsion de toutes nos actions volontaires préalablement réfléchies et/ou plus spontanées. Chacune de ces deux parties se divise à son tour en deux parties selon le schéma suivant.

¹¹⁶ *Phédon*, 98 b – 99 d.

¹¹⁷ HADOT Pierre, *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 30.

¹¹⁸ *ID.*, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 204 et 339.

¹¹⁹ Pour l'ensemble de ces indications concernant la vision théorique de l'âme, cf. *Éth. Nic.*, I, 13 et VI, 2 ; *République*, IV ; *Phédon*, 245 c sqq et Plutarque, *De la vertu morale*.

¹²⁰ *Éth. Nic.*, VI, 2, 1139 a 33, *op. cit.*, p. 298.

PARTIE INTELLECTIVE		PARTIE DÉSIRANTE	
Activité contemplative (théorétique)	Activité pratique (théorético-pratique)	Ardeur (thumos)	Désir sensible (épithumia)
DISPOSITIONS DIANOÉTIQUES		DISPOSITIONS ÉTHIQUES	

Remarquons que ces parties sont délimitées en fonction des opérations qu'elles sont capables de réaliser. « [L]a vertu d'une chose, déclare le Philosophe, est relative à son œuvre propre¹²¹ ». C'est donc la nature de l'activité qui peut se voir réaliser par l'homme grâce à la disposition en question qui devient le critère par lequel on parvient à déterminer et à situer l'existence de cette disposition. On n'est donc loin de l'idée d'une « vertu en soi » issue d'un quelconque idéal transcendant radicalement coupé de l'immanence du monde. On est tout aussi loin de l'idée corrélatrice selon laquelle la « vertu » s'identifie à un paraître qu'il y a lieu de promouvoir en telles ou telles circonstances afin de manipuler les consciences de nos partenaires. Une disposition chez Aristote n'est rien d'autre que la capacité d'accomplir une activité déterminée en vue de laquelle elle est disposition. Elle n'accède au rang de vertu qu'à partir du moment où grâce à cette disposition l'homme parvient, sous l'égide de l'exercice de la raison, à accomplir l'activité qui lui correspond de la manière la plus excellente qui soit.

La partie intellectuelle ainsi que la partie désirante se partagent chacune en deux sous-parties. Pour l'intellect, l'une de ses deux sous-parties se rapporte à l'activité contemplative ou théorétique, l'autre à la conduite de l'existence, lieu même de la *phronésis*. Enfin, la partie désirante (l'*orexis*) se compose à son tour d'une sous-partie concupiscible (l'*épithumia*) qui prend en charge les désirs relatifs à toute appréhension sensible et d'une sous-partie irascible (le *thumos*) qui est ce qui donne l'énergie ou nous en prive dans certaines conditions (la colère, le courage, la joie, la tristesse, etc.)¹²². De manière générale, cette vision théorique tend à diviser l'âme selon des opérations intellectives proprement dites qui se regroupent sous le terme d'intellect, d'un côté, et des opérations qui sont relatives aux désirs que nous pouvons former à propos des choses sensibles et/ou intellectives. Ces dernières se regroupent sous le terme d'âme désirante ou sensitive, de l'autre. La partie sensitive / désirante est considérée en soi comme irrationnelle, c'est-à-dire qu'elle demeure incapable de produire des opérations propres à l'exercice de la raison. Ce qui ne veut pas dire qu'elle ne peut pas être sensible aux discours de la raison.

A considérer les choses sous leur aspect purement technique, cette vision théorique n'est qu'un simple partage entre toutes des opérations de nature spirituelle, partage où les opérations intellectives sont clairement séparées des opérations liées au désir. Le désir est à prendre ici en son sens général comme ce mouvement d'attraction ou de répulsion, de conversion ou d'aversion vis-à-vis d'une chose, soit sensible, soit intelligible. C'est ce qui nous meut. La partie sensitive de l'âme est donc loin d'être entièrement passive. Certes, c'est elle qui éprouve passions et affections à l'initiative, soit des choses sensibles qui font ou ont fait impression sur elle, soit de l'imagination en souvenir de ces impressions, soit, enfin, de ce que lui enjoint la raison. De ce point de vue, elle est considérée comme passive. Mais c'est d'elle aussi que sont issus les désirs et les aversions relativement aux choses sensibles. En d'autres termes, c'est par leur intermédiaire que tous nos

¹²¹ *Ibid.*, VI, 2, 1139 a 17-18, p. 296

¹²² À ces deux sous-parties relatives à la partie désirante de l'âme, Aristote ajoute la *boulésis*. La *boulésis* est le désir volontaire. Elle est à la partie désirante ce que la *proairésis* (le choix préférentiel délibéré) est à la partie intellectuelle pratique.

mouvements volontaires extérieurs et intérieurs sont possibles. Ces précisions, qui nous seront utiles pour la suite de notre propos, nous permettent déjà ici de mieux comprendre la définition qu'Aristote donne du principe de l'action.

Le principe de l'action morale est ainsi le libre choix (principe étant ici le point d'origine du mouvement et non la fin où il tend), et celui du choix [*proairésis*] est le désir [*orexis*] et la règle [*ortho logos*] dirigée vers quelque fin. C'est pourquoi le choix ne peut exister ni sans intellect et pensée, ni sans une disposition morale, la bonne conduite et son contraire dans le domaine de l'action n'existant pas sans pensée et sans caractère. La pensée par elle-même n'imprime aucun mouvement, mais la pensée dirigée vers une fin d'ordre pratique¹²³.

On voit clairement à travers cet extrait que le caractère (l'éthos) ne *peut*¹²⁴ pas être exclusivement le lieu d'une impression des choses extérieures sur les dispositions intérieures de l'homme, un peu à la manière de l'habitus chez Bourdieu. Il ne se réduit pas non plus à un ensemble de signes extérieurs par lesquels il serait possible de déterminer la nature de tel ou tel homme, tel qu'on le conçoit lorsqu'on étudie les moralistes au XVII^e siècle. Pour Aristote, au caractère se joignent intimement délibérations, choix et, partant, intellect et pensée pour, de concert, présider à l'action de l'homme. Quoi qu'il en soit, la vision théorique de l'âme permet à Aristote de définir le principe de l'action humaine. Ce principe, nous l'avons déjà dit, c'est la *proairésis* qui est conçu comme « un intellect désirant ou un désir raisonnant ». C'est de plus l'occasion pour le Stagiritte d'articuler à nouveau ce principe fondamental de l'action humaine à la réflexion tournant autour des futurs contingents que nous avons située dans *De l'interprétation*.

Aussi peut-on dire indifféremment que le choix préférentiel est un intellect désirant ou un désir raisonnant, et le principe qui est de cette sorte est un homme. Le passé ne peut jamais être objet de choix : personne ne choisit d'avoir saccagé Troie ; la délibération, en effet, porte, non sur le passé, mais sur le futur et le contingent, alors que le passé ne peut pas ne pas avoir été. Aussi Agathon a-t-il raison de dire :

Car il y a une seule chose dont dieu est même privé.
C'est de faire que ce qui a été fait ne l'ait pas été.

Ainsi les deux parties intellectuelles de l'âme ont pour tâche la vérité. C'est pourquoi les dispositions qui permettent à chacune d'elles d'atteindre le mieux la vérité constituent les vertus [*hexis*] respectives de l'une et de l'autre¹²⁵.

L'homme est lui-même le principe de son action. Cette hypothèse théorico-pratique se trouve en substance déjà soutenue dans la *République*¹²⁶ de Platon. Il est à noter que le point de départ de la réflexion de Socrate y est aussi une question relative à l'action que nous pouvons mener¹²⁷. Ce qui unit irrémédiablement toute considération théorique se rapportant à l'âme aux activités que nous pouvons effectuer grâce à elle et à ses différentes parties. Cette vision théorique se trouve encore une fois présentée sous le célèbre mythe de l'attelage ailé dans le *Phèdre*. Plutarque, à son

¹²³ *Ibid.*, VI, 2, 1139 a 31-37, p. 298-299. Comme on le voit, le nœud qu'Aristote tisse entre la pensée et l'action par l'intermédiaire des passions est assez complexe. Mais ce nœud donne accès directement aux opérations qu'il faut privilégier lors de la conduite de l'existence et surtout lors de la transformation de soi pour parvenir à une conduite de plus en plus contrôlée.

¹²⁴ Nous utilisons le verbe « pouvoir », car l'on se situe ici dans l'ordre du possible et non pas du nécessaire.

¹²⁵ *Ibid.*, VI, 2, 1139 b 4-13, p. 299-300.

¹²⁶ *Rép.*, IV, 436 a – 441 b.

¹²⁷ « [E]st-ce en vertu de ce même principe [soit l'ardeur passionnée, soit l'ardeur du savoir, soit l'amour du gain], que nous agissons en tous nos actes ? ou bien par trois principes, chacun pour un ordre différent de notre activité ? » *Rép.*, IV, 436 a, *op. cit.*, p. 1003. Notons que c'est en cet endroit que s'énoncera, si l'on suit les indications de L. Robin, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie le principe de contradiction. Mais notons surtout que si ce principe s'énonce en cet endroit pour la première fois, il y prend un sens résolument éthique. En effet, la contradiction considérée par Socrate n'oppose pas la valeur de vérité de deux propositions différentes, mais deux principes d'action : « Manifestement la même chose se refusera à exercer ou à subir des actions contraires simultanément, du moins sous le même rapport et eu égard à la même chose ; de sorte que, si par hasard il nous arrive de découvrir que cela a lieu dans les principes en question, nous saurons qu'ils n'étaient pas un mais plusieurs. » *Ibid.*, b-c.

tour, la reprendra dans son traité intitulé *De la vertu morale*¹²⁸. De même que plus de deux siècles et demi plus tard on en trouve des traces explicites dans le *Traité pratique* d'Évagre le Pontique où il s'agit pour lui de définir la « vertu »¹²⁹. C'est sur elle encore qu'Augustin s'appuie dans son traité *Du libre arbitre* pour distinguer en l'homme « la recherche des voluptés et la fuite des souffrances corporelles », d'une part, « l'amour de la louange et de la gloire, le désir de la domination », et, enfin, une raison devenue droite pour régler l'ensemble de ces « mouvements irrationnels »¹³⁰. Thomas d'Aquin, dans la lignée d'Aristote et d'Augustin, partage lui aussi l'âme volontaire en une partie désirante concupiscible (*/ / épithumia*) et irascible¹³¹ (*/ / thumos*) et en une partie intelligible théorétique et pratique. Pour lui aussi, c'est « la raison même qui, en commandant à l'irascible et au concupiscible, se les assujettit »¹³². » Lorsque Bossuet entreprend de définir les passions de l'âme dans son traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ouvrage que nous présenterons et analyserons bientôt dans ce même chapitre, c'est à cette théorie spécifique de l'âme à laquelle il se réfère et où s'oppose une partie désirante double (concupiscible et irascible – *thumos*) à une partie intelligible. Cette dernière est chargée d'exercer un contrôle sur les mouvements « de l'âme, qui, touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne »¹³³ [les passions]. Sans ce contrôle, l'entendement ne parvient pas à faire son office, à savoir « bien raisonner », en d'autre termes, à produire toutes ces « opérations intellectuelles [...] qui sont élevées au-dessus des sens »¹³⁴ et qui sont absolument nécessaires à la conduite de l'existence. Enfin, lorsque la Bruyère écrit : « Il est difficile qu'un fort malhonnête homme ait assez d'esprit : un génie qui est droit et perçant conduit enfin à la règle, à la probité, à la vertu. » Ou bien : « L'on est plus sociable et d'un meilleur commerce par le cœur que par l'esprit. » Ou encore : « Un homme qui vient d'être placé ne se sert plus de sa raison et de son esprit pour régler sa conduite et ses dehors à l'égard des autres ; il emprunte sa règle de son poste et de son état : de là l'oubli, la fierté, l'arrogance, la dureté, l'ingratitude »¹³⁵. » C'est directement à la théorie de l'âme conçue par Platon et reprise par Aristote que l'auteur fait référence, le cœur pouvant s'identifier aux dispositions éthiques et l'esprit aux dispositions dianoétiques.

Il y aura bien entendu des variantes parfois non négligeables entre les différentes théories que formuleront chacune des écoles philosophiques et dont Plutarque tente de rendre compte. Toutefois, chacune d'elles tend à identifier l'âme volontaire entre trois opérations principales où doit régner une certaine hiérarchie. D'une part, l'énergie, l'ardeur, l'élan vital d'où provient le courage, l'amour de la gloire ou le désir de reconnaissance, mais aussi ses contraires – le *thumos*. De l'autre, le désir concernant la consommation de choses sensibles d'où provient la tempérance –

¹²⁸ PLUTARQUE, *Moralia*, trad. Amyot, p. 31 verso : « [L]'âme de l'homme [...] n'est point simple ni d'une seule nature, mais a une partie qui est spirituelle et intelligente, où est le discours de la raison, à laquelle appartient, selon nature, de commander et dominer en l'homme : l'autre est brutale, sensuelle, errante et désordonnée d'elle-même, si elle n'est régie et conduite d'ailleurs. Et celle-ci derechef se subdivise en deux autres parties, dont l'une s'appelle corporelle ou végétative, l'autre irascible ou concupiscible, adhérente tantôt à la partie corporelle, et tantôt à la spirituelle, et au discours de la raison, à qui elle donne force et vigueur. Or connaît-on la différence de l'une et de l'autre en ce principalement, que la partie intelligente résiste bien souvent à la concupiscible et irascible : et faut bien dire qu'elles soient diverses et différentes de la raison, attendu que bien souvent elles désobéissent et répugnent à ce qui est très bon. »

¹²⁹ « L'âme raisonnable agit selon la nature quand sa partie désirante (*epithumêtikon*) désire la vertu, quand sa partie combattante (*thumikon*) combat pour la vertu, et quand sa partie raisonnable (*logistikôn*) parvient à la contemplation des êtres. » Évagre, *Traité Pratique*, § 86. Cité dans HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 368-369.

¹³⁰ AUGUSTIN, *Du libre arbitre*, I, 8, dans *Œuvres de saint Augustin*, 85 vol., 10 sér., Paris, Desclée de Brouwer, 1941, 1^{ère} sér., vol. 6, p. 169-171. Voir aussi dans *Quatre-vingt-trois questions différentes*, quest. 31, *ibid.*, 1952, 1^{ère} série, vol. 10, p. 89-95.

¹³¹ SAINT THOMAS, *Textes sur la morale*, trad. par É. Gilson, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, p. 112-114.

¹³² *Ibid.*, p. 175-177.

¹³³ CDSM, I, VI, op. cit., p. 45.

¹³⁴ *Ibid.*, I, VI, p. 49. Cf. *infra*, la partie consacrée au *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet, p. 405.

¹³⁵ XI, 14 (I) ; IV, 78 (I) et VIII, 51 (VI).

l'épithumia. Enfin, la raison d'où provient la connaissance et la prudence¹³⁶ – le *logistikon*. Comme nous l'avons dit, la partie désirante (le *thumos* et *l'épithumia*) peut être sensible au discours de la raison, mais elle peut aussi lui être complètement rétive, voire revêche. Il appartient donc au philosophe de produire continuellement, de préférence, en situation, un discours de raison pour progressivement habituer cette partie de l'âme à y être docile le plus spontanément possible. Cette phase renvoie à l'aspect thérapeutique de la formation philosophique où il s'agit selon l'expression consacrée de se « purifier de ses passions ». Mais se purifier de ses passions ne veut rien dire d'autre que d'habituer les dispositions relatives à la partie désirante de l'âme à suivre plutôt le discours de la raison que leur propre impulsion spontanée et dénuée de raison, puisqu'elles ne disposent pas d'elles-mêmes de la faculté de raisonner. Écoutons les précisions très précieuses de Plutarque sur ce point. Nous suivons ici l'irremplaçable traduction d'Amyot.

[La partie de l'âme] sensuelle ou concupiscible, encore qu'elle soit destituée de raison propre à elle, [...] est apte et idoine à ouïr et obéir à la partie intelligente et discourante, à se retourner vers elle, et à se ranger à ses préceptes, pourvu qu'elle ne soit point gâtée tout à fait, et corrompue par une volupté ignorante, et une habitude de vie dissolue. Et s'il y en a qui s'émerveillent et qui trouvent étrange, comment une partie peut être irraisonnable, et néanmoins obéissante à la raison : ceux-là ne me semblent pas bien comprendre *la force et la puissance de la raison, combien elle est grande, et jusques où elle passe et pénètre à commander, conduire, et guider, non par dures ni violentes contraintes, mais par molles et douces inductions et persuasions, qui ont plus d'efficace que toutes les forces du monde*. Qu'il soit ainsi, les esprits, les nerfs et les os sont parties irraisonnables du corps, mais aussi tôt qu'il y a en l'esprit un mouvement de volonté, comme ayant la raison tant soit peu secoué la bride, tous s'étendent, tous s'éveillent et se rendent prêts à obéir : si l'homme veut courir, les pieds sont dispos : s'il veut prendre ou jeter quelque chose, les mains sont incontinent prestes à mettre en œuvre¹³⁷.

Signalons enfin que pour Aristote et Plutarque ces dispositions attachées à la partie désirante de l'âme renvoient aux dispositions éthiques proprement dites. Elles constituent le caractère de quelqu'un. En revanche, les dispositions relatives à la partie intellectuelle constituent ce qu'Aristote appelle les dispositions dianoétiques¹³⁸. La disposition la plus excellente selon le Stagirite, celle qui doit présider à la conduite de l'existence, en toutes circonstances, on l'a vu, c'est la prudence. La prudence, c'est ce par quoi nous parvenons à faire le choix le plus judicieux lors des événements que nous rencontrons dans le cours de notre vie et qui réclament que nous décidions en faveur d'une voie plutôt que d'une autre. La prudence est l'activité propre de la partie théorético-pratique de l'âme. Cependant, pour Plutarque comme pour Aristote, si au moment opportun la disposition capable de raison n'a pas sous elle des dispositions éthiques susceptibles de la suivre incontinent dans les choix qu'elle pourrait prendre, elle se trouve réellement impuissante. Il se peut même que des dispositions éthiques insuffisamment formées au moule de la raison détournent à son insu l'activité délibérative pour lui faire adopter des principes de conduite sans fondement rationnel. Ainsi, selon Aristote, la prudence ne peut véritablement s'exercer et dispenser tous ses bienfaits qu'à partir du moment où l'âme tout entière est formée au moule de l'exercice de la raison. De manière générale, pour toute la philosophie antique, la totalité de l'âme doit non seulement se convertir à la partie intelligible de l'âme, mais continuellement y former et y conformer toutes ses parties à son moule.

Ce qui peut et doit présider à l'activité humaine, c'est donc l'exercice de la raison. Ce qui ne veut absolument par dire que, dans les *faits*, c'est l'exercice de la raison qui préside à l'ensemble des

¹³⁶ Que Platon contrairement à Aristote ne dissociait pas.

¹³⁷ *De la vertu morale*, dans PLUTARQUE, *Les œuvres morales et philosophiques de Plutarque. Translatées de Grec en François, par Messire Jacques Amyot*, 2 tomes, Paris, Claude Morel, 1618, vol. 1, p. 31 verso – 32 recto.

¹³⁸ Cf. schéma ci-dessus, p. 365.

actions de tous les hommes. Encore une fois, il faut dépasser une vision du théorique qui n'aurait pour fonction que de décrire une réalité factuelle existante. Aussi, que les actions soient gouvernées par un discours de raison, il faut le vouloir. Il s'agit d'un projet éthico-politique qui se fonde sur la liberté humaine de choisir, au-delà de ce qui lui est déjà advenu et de ce qui advient, le style de vie qu'on veut suivre. La réflexion philosophique, quelle qu'elle soit, vise toujours à la réalisation de quelque chose qui n'est pas encore. Elle n'a pas pour fonction de dire ce qui est, mais de conduire les hommes qui la pratiquent vers ce qu'il est, selon l'état de leur propre réflexion, préférable d'être et de suivre pour eux-mêmes parmi les autres hommes. Ce n'est pas un devoir-être qui s'impose de l'extérieur. Ce sont des possibilités d'être qui se proposent à un agent et que ce dernier lors de sa transformation ne pourra véritablement faire siennes qu'à partir de son propre assentiment, qui ne dépend que de lui-même.

Cet être qui apparaît préférable n'est donc pas un donné transcendant ou immanent qu'il suffirait d'appliquer à nouveau sur les choses. Même après avoir pris conscience que c'est principalement à l'exercice de la raison qu'il faut se fier, il faut produire un effort continu pour en être capable du mieux qu'on peut. Il faut s'y former par un entraînement et selon des procédures rigoureusement établies, mais qui sont toutes sous la coupe de pratiques discursives rationnelles. Soit, selon une certaine méthode qui conditionne un certain rapport au langage. Ce qu'il s'agit de former, c'est une disposition intellectuelle pratique permanente (une *hexis* ou un *habitus*) qui nous permettra d'effectuer ces procédures le plus « naturellement » possible en toutes circonstances. Mais comme ces procédures ne sont rien sans l'appui de nos dispositions qui nous rattachent au monde sensible, tout le travail, lors de la transformation de soi, consistera « par molles et douces inductions et persuasions », comme le dit si délicatement Plutarque, à modeler les passions jusqu'à rendre « obéissant au jugement de la raison et les esprits, et le sang, et les larmes¹³⁹. »

4.4. Une conversion à un intelligible en acte par les moyens de la dialectique

Selon P. Hadot, c'est le modèle de la dialectique platonicienne qui informe par en-deçà toutes les procédures de constitution philosophique antique ultérieure, en ce qu'il tend à être simultanément une maïeutique – l'acquisition d'un certain pouvoir intellectif – et une thérapeutique – par cette acquisition, la transformation de toutes les dispositions de l'âme.

[L]a dialectique platonicienne n'est pas un exercice purement logique. Elle est plutôt un exercice spirituel qui exige des interlocuteurs une ascèse, une transformation d'eux-mêmes. Il ne s'agit pas d'une lutte entre deux individus dans laquelle le plus habile imposera son point de vue, mais d'un effort mené en commun par deux interlocuteurs qui veulent s'accorder avec les exigences rationnelles du discours sensé, du *logos*¹⁴⁰.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 32 recto. « Voilà pourquoi les anciens l'ont bien proprement appelée [la partie désirante] Éthos, qui est à dire, les Mœurs, pour nous donner grossièrement à entendre, que les mœurs ne sont autre chose, qu'une qualité imprimée de longue main en celle partie de l'âme qui est irraisonnable, et est ainsi nommée par ce qu'elle prend celle qualité de la demeure longue, et longue accoutumance, étant formée par la raison, laquelle n'en veut pas du tout ôter ni déraciner la passion, par ce qu'il n'est ni possible, ni utile, mais seulement lui trace et limite quelques bornes, et lui établit quelque ordre, faisant en sorte que les vertus morales ne sont pas impassibilité, mais plutôt réglemens et modérations des passions et affections de notre âme, ce qu'elle fait par le moyen de la prudence, laquelle réduit la puissance de la partie sensuelle et passible à une habitude honnête et louable. Par ce que l'on tient que ces trois choses sont en notre âme, la puissance naturelle, la passion, et l'habitude. La puissance naturelle est le commencement, et par manière de dire, la matière de la passion, comme la puissance de se courroucer, la puissance de se vergogner, la puissance de s'assurer. La passion après est le mouvement actuel d'icelle puissance, comme le courroux, la vergogne, l'assurance. Et l'habitude est une fermeté établie en la partie irraisonnable par longue accoutumance, et une qualité confirmée, laquelle devient vice quand la passion est mal gouvernée, et vertu quand elle est bien conduite et menée par la raison. » *Ibid.*, 32 verso.

¹⁴⁰ HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 102.

Si le modèle du dialogue platonicien ne sera pas nécessairement repris par toutes les écoles qui succéderont, toutes celles-ci reconnaîtront néanmoins que le langage met en œuvre une série d'opérations intellectives, indépendamment de ses manifestations et des dispositions formelles extérieures¹⁴¹. Toutes considèrent que c'est sur ces opérations, au-delà des manifestations et dispositions formelles du discours, qu'il faut porter son attention pour, en même temps, grâce à ces mêmes opérations, contrôler et orienter tout l'être de l'âme. Ce qui ne veut absolument pas dire qu'il ne peut y avoir de variations aussi bien théoriques que pratiques entre les différentes écoles. Au contraire, elles seront nombreuses.

Pourtant, sous cette apparente diversité, il y a une unité profonde, dans les moyens et dans la fin recherchée. Les moyens employés sont les techniques rhétoriques et dialectiques de persuasion, les essais de maîtrise du langage intérieur, la concentration mentale. La fin recherchée dans ces exercices par toutes les écoles philosophiques, c'est l'amélioration, la réalisation de soi. Toutes les écoles s'accordent pour admettre que l'homme, avant la conversion philosophique, se trouve dans un état d'inquiétude malheureuse, qu'il est victime du souci, déchiré par les passions, qu'il ne vit pas vraiment, qu'il n'est pas lui-même. Toutes les écoles s'accordent aussi pour croire que l'homme peut être délivré de cet état, qu'il peut accéder à la vraie vie, s'améliorer, se transformer, viser à un état de perfection. Les exercices spirituels sont précisément destinés à cette formation de soi, à cette *paideia*, qui nous apprendra à vivre, non pas conformément aux préjugés humains et aux conventions sociales (car la vie sociale est elle-même un produit des passions), mais conformément à la nature de l'homme qui n'est autre que la raison. Toutes les écoles, chacune à sa manière, croient donc à la liberté de la volonté, grâce à laquelle l'homme a la possibilité de se modifier lui-même, de s'améliorer, de se réaliser¹⁴².

Les variations ne se feront qu'à partir de ce point fixe accepté de tous, sinon théoriquement, du moins pratiquement, point selon lequel l'individu, par la mise en œuvre d'un certain discours, doit se convertir à un mouvement rationnel qui le transcende, lui, mais aussi les différentes manifestations sensibles qu'il perçoit, et par lequel il peut accéder à un principe d'universalité. C'est de cette manière, à l'image du philosophe décrit dans le Banquet de Platon, que toute la philosophie antique parvient à unir le discours et le mode de vie philosophique.

Le *Banquet* de Platon a donc immortalisé la figure de Socrate comme philosophe, c'est-à-dire comme l'homme qui cherche, à la fois par son discours et par son mode de vie, à s'approcher et à faire approcher les autres de cette manière d'être, de cet état ontologique et transcendant qu'est la sagesse. La philosophie de Platon, et à sa suite toutes les philosophies de l'Antiquité, même les plus éloignées du platonisme, auront ainsi en commun cette particularité de lier étroitement, dans cette perspective, le discours et le mode de vie philosophiques¹⁴³.

Et P. Hadot de faire la liste de toutes les écoles et de tous les mouvements philosophiques auxquels on peut appliquer cette manière de comprendre (« prendre avec soi ») leurs discours. Toute la philosophie antique est passée en revue, de Platon à Plotin, en passant par Aristote, les quatre grandes écoles post-socratiques, le cynisme et même le scepticisme. Et enfin, le christianisme lui-même, tel qu'il sera formalisé par les Pères de l'Église et les Pères du désert entrera dans le cadre posé par P. Hadot. De Clément d'Alexandrie et d'Antoine d'Athanasie à Jean Cassien et Augustin en passant par Origène, Basile de Césarée, Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome ou Évagre le Pontique. Pour ces derniers, il sera aussi question de vivre conformément au *logos*. À ceci près que ce *logos*, conformément au Prologue de l'Évangile de Jean,

¹⁴¹ « Comme dans toute la philosophie antique, la philosophie consiste ici dans le mouvement par lequel l'individu se transcende dans quelque chose qui le dépasse, pour Platon, dans le *logos*, dans le discours qui implique une exigence de rationalité et d'universalité. » *Ibid.*, p. 103.

¹⁴² *ID.*, *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 61.

¹⁴³ *ID.*, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 91.

l'homme n'a plus à l'image de Socrate à le découvrir de lui-même par la seule puissance de sa raison. Ce logos, comme pour Socrate, est divin, mais il s'agit d'un *logos* révélé¹⁴⁴.

Au commencement, était le Logos, et le Logos était près de Dieu et le Logos était Dieu [...] Tout a été fait par lui et sans lui rien n'a été fait. Ce qui a été fait en lui était la vie et la vie était la lumière des hommes. [...] Et le Logos s'est fait chair et il a séjourné parmi nous et nous avons contemplé sa gloire, la gloire que, Fils unique, il tient de son Père¹⁴⁵.

Ainsi, « [l]a Parole substantielle de Dieu pouvait être conçue comme Raison créant le monde et guidant la pensée humaine¹⁴⁶ » et les actions des hommes. Mais nous avons vu plus haut avec Augustin que, pour avoir accès à la plénitude de ce Logos révélé, il est besoin de toutes les ressources de l'esprit, elles-mêmes encadrées par l'exercice de la raison. C'est l'exercice de la raison qui a la charge de réguler, et l'entendement, et la volonté, et, enfin, tout ce par quoi l'on se meut et s'émeut. Hormis cette différence de la Révélation dont les implications sont importantes, que nous ne pouvons pas relever ici, mais dont il nous faudra tenir compte dans la suite de notre propos, toutes les philosophies antiques, de type socratique, aristotélicien et chrétien, *d'un point de vue technique* du moins, c'est-à-dire en dehors d'un examen sur le contenu thématique et mythique, peuvent se ranger derrière ce propos tenu par Socrate dans la *République* de Platon :

[L]a culture¹⁴⁷ n'est point ce que certains, qui font profession de la donner [les sophistes], disent qu'elle est. Ils prétendent, si je ne me trompe, que dans une âme au-dedans de laquelle n'est pas le savoir, eux, ils l'y déposent, comme si en des yeux aveugles ils y déposaient la vision. – C'est effectivement, dit-il [Glaucón], leur prétention ! – Or, repris-je, ce que fait voir justement le présent langage, c'est qu'au-dedans de son âme [*psyché*] chacun possède la puissance [*dynamis*] du savoir, ainsi que l'organe [*organon*] au moyen duquel chacun acquiert l'instruction ; et que, pareil à un regard supposé incapable, autrement qu'avec le corps tout entier, d'évoluer de ce qui est obscur vers ce qui est lumineux, de même **c'est avec l'âme tout entière que doit s'opérer**, à partir de ce qui devient, **la conversion** de cet organe, jusqu'au moment où il sera capable, dirigé vers le réel, de soutenir la contemplation de ce qu'il y a dans le réel de plus lumineux. Or, c'est cela qu'est, déclarons-nous, le Bien. [...] Donc, il doit y avoir de cela même, de cette conversion, art [*techné*] du procédé propre à détourner par la suite l'organe avec le plus d'aisance et d'efficacité ; art, non pas de réaliser la vue dans le regard, mais puisqu'il la possède, de lui procurer méthodiquement le résultat dont il s'agit, lorsqu'il n'est pas tourné comme il faut et qu'il ne regarde pas où il devrait¹⁴⁸.

Cet art en question est proprement la dialectique. La technique dialectique est l'instrument grâce auquel on convertit l'organe de l'intelligence à l'excellence de ce à quoi celle-ci se destine en termes d'opérations. Tout comme on convertirait l'œil à l'excellence de sa faculté de voir par l'exercice de la vision, il s'agit ici de convertir l'âme aux opérations les plus nobles qu'elle est capable de produire, opérations que rassemble pour elle l'exercice dialectique. Mais tout comme l'organe de l'œil contient en lui-même la vision, l'organe de l'âme contient la puissance des opérations dont

¹⁴⁴ « Le fait capital, pour comprendre le phénomène qui nous occupe, c'est que le christianisme a été présenté par toute une partie de la tradition chrétienne, comme une philosophie. Cette assimilation a commencé avec les écrivains chrétiens du II^e siècle que l'on appelle les apologistes [...]. Ce qui est éparé et morcelé dans la philosophie grecque est synthétisé et systématisé dans la philosophie chrétienne. Pour eux, les philosophes grecs n'ont possédé que des parcelles du Logos lui-même incarné par Jésus-Christ. Si philosopher, c'est vivre conformément à la loi de la Raison, les chrétiens philosophent puisqu'ils vivent conformément à la loi du Logos divin. Ce thème sera repris abondamment par Clément d'Alexandrie. Celui-ci lie étroitement la philosophie et la *paideia*, l'éducation du genre humain. Dans la philosophie grecque déjà, le Logos, divin Pédagogue, était à l'œuvre pour éduquer l'humanité ; et le christianisme lui-même, pleine révélation du Logos, est la vraie philosophie qui nous "enseigne à nous conduire de façon à ressembler à Dieu et à accepter le plan divin (*oikonomia*) comme principe directeur de toute notre éducation" ». *Id.*, *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, 78-79. La citation entre guillemets : Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 11, 52, 3. Cf. aussi *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 355-378.

¹⁴⁵ Jn, Prologue, I, 1-14, cité dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *ibid.*, p. 356.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ La culture renvoie pour les Grecs à tout ce qui est à la fois discursif et musical (tout ce qui est le produit des muses), d'un côté, mais aussi à la culture du corps, la gymnastique, de l'autre. Ces deux cultures étaient indissociablement liées. Cf. *Timée*, 47 c-e.

¹⁴⁸ *Rép.*, VII, 518 b – d, *op. cit.*, p. 1106-1107.

l'exercice dialectique n'est que le pendant technique. La technique dialectique est à l'intellect considéré comme puissance ce que la technique de la vue est à la vision.

La suite du propos distingue ceux dont l'âme possède « un fin discernement à l'égard des choses vers lesquelles elle a été orientée », mais qui se voit privée de l'essentiel : une conversion à l'intelligible et de là un privilège accordé à cette conversion. Ainsi, une simple habileté intellectuelle ou prudentielle est loin d'être suffisante. En effet, cette dernière habileté ne s'est pas retournée sur elle-même pour voir de quelle puissance elle provenait – l'intelligible. C'est pourquoi, n'ayant pas perçu la source de sa propre puissance elle s'est mise au service de ce qui l'affaiblira – le monde sensible et la partie de l'âme sensitive – au lieu de mettre tout ce qui se trouve sous elle à son propre service et à l'expansion de sa puissance propre de réflexion et d'intellection. L'âme tout entière doit d'abord et continument se tendre vers sa partie intelligible (techniquement aux opérations intellectives) pour se transformer en toutes ses parties, et ce « au moyen de l'habitude et de l'exercice¹⁴⁹ ». Et c'est en se convertissant continument aux opérations intellectives, en employant, si besoin, toutes les ruses de la rhétorique, « par molles et douces inductions et persuasions » (Plutarque) que l'exercice dialectique qui en lui-même est une maïeutique, se fait thérapeutique.

¹⁴⁹ *Rép.*, VII, 518 e sqq, p. 1107-1108. Passage mentionné par HADOT Pierre, *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 225.

III. 5. L'EXERCICE DIALECTIQUE : ENTRE MAÏEUTIQUE, THÉRAPEUTIQUE ET CONDUITE DE L'EXISTENCE

Le fait pour les intempérants de parler le langage découlant de la science n'est nullement un signe qu'ils la possèdent [...] la science, en effet, doit s'intégrer à leur nature, mais cela demande du temps¹⁵⁰.

Aristote

[L]a nature nous a donné la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, et autres parties du corps, avec toutes leurs facultés et puissance, pour ministres de la sagesse et prudence : c'est l'entendement qui voit et qui ouï, tout le reste est sourd et aveugle. Et tout ainsi que s'il n'y avait point de soleil, nous serions en une nuit perpétuelle, nonobstant tous les autres astres et étoiles, comme dit Héraclite : aussi nonobstant tous les naturels sentiments, si l'homme n'avait l'entendement et le discours de la raison, il ne différerait en rien des bêtes brutes en sa vie¹⁵¹.

Plutarque

5.1. « La fonction thérapeutique du logos selon Chrysippe »

« Raison = Vertu = Bonheur » ! La formule nietzschéenne¹⁵² malgré son extrême concision et sa portée résolument polémique n'a pas son égale pour caractériser le projet philosophique des Anciens. L'équivalence entre la raison, la vertu et le bonheur se trouve posée au fondement de toute l'activité philosophique traditionnelle. Par celle-ci, le sujet / agent de la transformation philosophique coordonne et subordonne l'ensemble des opérations par lesquelles il se conduit dans l'existence à celles de l'intellect, et particulièrement aux opérations logiques¹⁵³. Ces dernières opérations culminent dans la figure du syllogisme qui lui-même constitue le principal ressort de l'exercice dialectique.

Il est temps maintenant de présenter quelques exemples parmi la multitude de pratiques proposées par différents philosophes de l'Antiquité pour satisfaire à cet objectif d'assimilation

¹⁵⁰ *Éth. Nic.*, VII, 5 1147 a 17-22, *op. cit.*, p. 355.

¹⁵¹ *De la fortune*, dans PLUTARQUE, *op. cit.*, p. 106 verso.

¹⁵² NIETZSCHE, *Le crépuscule des idoles*, Paris, Flammarion, 1985, p. 86.

¹⁵³ Cf. PIAGET Jean, *Essai de logique opératoire*, Paris, Dunod, 1972, p. 1-29, où l'auteur donne une définition de la logique qui le conduit à distinguer théorie formelle et théorie réelle, l'une et l'autre devant recourir à une méthodologie spécifique et distincte : « les structures logiques expriment les lois de la pensée. Il ne s'agit naturellement pas de lois causales et temporelles, mais de celles qui règlent les activités du sujet susceptibles d'engendrer des rapports vrais ou faux. [...] La logique serait alors [...] la théorie formelle des opérations de la pensée. » *Ibid.*, p. 9. Plus loin, ayant distingué l'étude de la logique formelle de la sociologie et de la psychologie : « Mais, s'il y a ainsi correspondance possible des problèmes, il y a indépendance radicale des méthodes : jamais une donnée de fait, psychologique ou sociologique, ne saurait être invoquée dans la formalisation logique, laquelle reste autonome même à l'égard des normes les plus communément admises par le groupe social ou les individus [...] » *Ibid.*, p. 15. L'auteur identifie la syllogistique aristotélécienne et, par suite, la logique classique à une psychologie empirico-normatives (*ibid.*, p. 12). Mais cette identification ne résulte-t-elle pas d'une réduction de la logique classique à un simple outil empirique, qui en dénierait ainsi la puissance opératoire que les anciens lui conféraient ? Soit, sa valeur, au sens technique du terme, éthique et politique ? Quoi qu'il en soit, si l'on envisage la logique classique dans sa puissance opératoire, bien plutôt que dans sa capacité à rendre compte d'une réalité offerte à l'observation sensible, elle tend à se rapprocher de la définition que J. Piaget donne de la logique en tant que théorie formelle des opérations de la pensée. Voir aussi du même auteur : « Le langage et les opérations intellectuelles », dans *ID.*, *Problèmes de psychologie génétique*, Paris, Denoël-Gonthier, 1972, p. 110-125 ; « Les opérations logiques et la vie sociale », dans *ID.*, *Études sociologiques*, Genève, Droz, 1965, p. 143-171.

subjective progressive et continue à l'intelligible (l'*organon*, l'« œil de l'âme » selon Platon) et aux opérations (la *tekhnê*) qui constituent celui-ci. Nous nous appuierons pour commencer sur les recherches effectuées par A.-J. Voelke¹⁵⁴ sur le stoïcisme et en particulier sur les modes par lesquels les stoïciens, à l'initiative d'un de leurs fondateurs, Chrysippe (280-206 av. J.-C.), se proposaient de « purifier les passions » par le logos ou plus précisément par des opérations logico-discursives. Notons d'emblée la remarque d'A.-J. Voelke qui, constatant notre manque de connaissance concernant le lien qu'établissait la philosophie stoïcienne entre la thérapeutique de l'âme et une conception particulière du langage, suggère que ce manque provient de notre propre manière de concevoir les relations entre la psychologie et la morale, d'un côté, et la logique de l'autre¹⁵⁵. Or pour le stoïcisme, comme on a pu le voir pour Augustin, c'est précisément la logique qui permet d'établir ce lien. Conformément à tout le discours philosophique de l'Antiquité, il s'agit pour le stoïcien de convertir son âme à sa partie directrice, là précisément où se produisent toutes les opérations de la raison grâce auxquelles il est préférable, selon ce discours, de se conduire dans l'existence. Cette conversion se fait à la fois maïeutique (acquisition d'un savoir particulier par son autoproduction) et thérapeutique (conversion de la partie sensitive et désirante de l'âme à ce savoir). Ce qu'il faut convertir, nous l'avons dit, c'est non seulement l'exercice de la raison à lui-même, mais aussi cette partie sensitive de l'âme qui est constitutivement mi rétive et mi sensible au discours de la raison, mais qu'il faut purifier de tous mouvements qui sont étrangers au mouvement même de ce dernier discours. Si on laisse libre cours aux mouvements de l'irascible et du concupiscible, ils tendent à perturber l'âme qui dès lors ne parviendra pas à remplir son office, raisonner, délibérer, choisir, agir, *a fortiori* lorsqu'on se trouve pris dans le feu de l'action. Ces mouvements, Cicéron les appelle des *perturbationes*¹⁵⁶, ce que nous traduisons par « passions ». Contrairement au postulat central de la réflexion politique et philosophique moderne selon lequel l'homme est un être de désir, pour la philosophie antique, dont le stoïcisme n'est que l'une des diverses figures, l'homme est avant tout un être de raison. Cela ne veut pas dire qu'il raisonne toujours droitement. Bien au contraire. Cela veut dire simplement qu'à la source de toute action se trouve d'abord un raisonnement à l'initiative d'une question et qui doit aboutir à un jugement. Une perturbation de l'âme est par conséquent « un jugement défectueux dont nous portons l'entière responsabilité¹⁵⁷. » Elle est un mouvement de l'âme contraire au mouvement propre du discours de la raison. Tout le travail du philosophe va donc consister à progressivement faire en sorte que ces mouvements perturbateurs soient remplacés par ceux que le discours de la raison peut imprimer sur la partie dont ils sont issus. De cette manière, chacun des mouvements produits par l'irascible et le concupiscible s'unissent à ceux produits par la partie intellectuelle¹⁵⁸.

Voici la méthode proposée par Chrysippe pour remédier à ces perturbations qui parfois emportent toute l'âme vers la plus totale irrationalité. Précisons encore une fois qu'il s'agit d'une modélisation théorique qui ne vise pas à dire ce qui est, mais ce par quoi une action sur soi pourra

¹⁵⁴ « La fonction thérapeutique du logos selon Chrysippe », dans VOELKE André-Jean, *op. cit.*, p. 73.89. Article paru initialement dans *Études de Lettres*, 1981, 2, p. 57-71.

¹⁵⁵ « Dans le cas de Chrysippe, la thérapeutique de l'âme est liée à une conception du langage [...]. Mais le fait que la première [la thérapeutique de l'âme] se rattache à la psychologie et à la morale, tandis que la seconde [la conception du langage] ressortit à la logique, dissimule l'existence de ce lien, qui n'a pas été – à la connaissance du moins – suffisamment mise en lumière. » *Ibid.* p. 74.

¹⁵⁶ *Tusculanes*, III, 4.

¹⁵⁷ VOELKE André-Jean, *op. cit.*

¹⁵⁸ Nous avons probablement là le principe même de la sincérité ou de l'authenticité philosophique, où il s'agit, avant même de se penser au sein de relations à l'autre, d'être un, uni en un seul et même mouvement, principe qui s'oppose à celui de la dissimulation (dis-simulé, divisé dans sa « similarité »). « Qu'est-ce que la sagesse ? C'est toujours vouloir ou ne vouloir pas les mêmes choses. » SÉNÈQUE, *Lettres* XX, 5, *op. cit.*, p. 649.

viser à une certaine efficacité éthique et politique. Toute perturbation de l'âme trouve sa source, selon le stoïcien, dans la production de deux jugements erronés. Le premier se produit à la faveur d'un événement dont on est, de quelque manière que ce soit, partie prenante, soit comme acteur, soit comme simple témoin. Cet événement produit en nous une certaine impression, mais celle-ci est irréductiblement nouée et simultanée à un jugement. Ce premier jugement / impression a pour fonction de nous rendre compte du caractère nuisible, bénéfique ou indifférent que cet événement peut recouvrir à notre égard. Le deuxième jugement qui suit immédiatement a pour fonction de nous décider à adopter telle ou telle attitude à l'égard de cet événement. Dans un premier temps, on juge de ce qu'on perçoit. Dans un deuxième, on décide sur base de ce jugement de l'état affectif à adopter vis-à-vis de ce perçu, que ce perçu soit sensible ou une production de notre imagination.

[N]ous éprouvons une passion lorsque nous jugeons à tort d'une part que tel fait est un bien ou un mal, d'autre part qu'il convient d'en être affecté. La tristesse, par exemple, est à la fois l'opinion qu'un grand mal nous frappe présentement et qu'il est légitime de nous tourmenter à son sujet. Aux yeux de celui qui éprouve la passion, le second jugement est la conséquence du premier : dans le cas de la tristesse, le mal paraît tel que « celui qui souffre estime qu'il lui faut souffrir¹⁵⁹. »

C'est ici que Chrysippe propose une méthode pour se mettre à distance d'affects qui peuvent bien souvent n'être pas fondés. Selon lui, s'il est très difficile voire impossible de contrôler la formation du premier jugement, l'on peut néanmoins s'exercer à diriger la formation du deuxième. Car leur enchaînement n'est pas nécessaire. Une émotion éprouvée ne veut pas dire raison¹⁶⁰. Dès lors il est conseillé de poser un temps d'arrêt entre les deux jugements. L'on se donne ainsi l'occasion d'adopter une attitude critique vis-à-vis du deuxième pour en examiner sa valeur. S'il s'avère infondé, on pourra s'appliquer à remplacer les propositions qui y renvoient par d'autres propositions plus conformes au discours de la raison. Mais, précise A.-J. Voelke, « [l]es propositions que ce dernier présente ne peuvent être comprises qu'au prix d'un effort de pensée considérable. »

C'est finalement tout l'enseignement stoïcien qu'il faut assimiler si l'on veut se convaincre que les objets des passions ne sont pas ce que le vulgaire s'imagine : des biens dignes d'être recherchés ou des maux redoutables. L'autre discours au contraire s'appuie sur un large consensus où les diverses écoles philosophiques se rejoignent : pour laquelle d'entre elles la passion n'est-elle pas un mouvement ou un état redoutable en soi ?

Notons que A.-J. Voelke rejoint P. Hadot sur le consensus qui relie toutes les écoles philosophiques antiques. L'effort dont il est question dans cet extrait renvoie, certes à l'enseignement théorique, mais surtout à tout le travail ascétique requis pour que cet enseignement, comme nous l'indique P. Hadot, « soit applicable avec la sûreté et la constance d'un réflexe ». C'est à un véritable entraînement comparable à une celui des athlètes que se livre sans relâche le

¹⁵⁹ VOELKE André-Jean, *op. cit.*, p. 75. La citation entre guillemets provient de *Tusc.*, III, 25.

¹⁶⁰ « Mais il en faut toujours revenir à ce principe, que le sage ne se livre point à la tristesse, parce qu'elle est sans fondement; parce qu'elle n'est d'aucun secours ; parce qu'elle ne vient point de la nature, mais du choix de l'homme, et de sa prévention, qui l'invite en quelque manière à s'affliger, quand il s'est mis dans la tête que cela doit être ainsi. Revenez de cette erreur, qui est toute volontaire, et vous ne laisserez plus éclater votre douleur. Vous aurez tout au plus l'âme émue, le cœur serré. Qu'on dise, si l'on veut, que cette émotion est naturelle, à la bonne heure ; pourvu qu'on bannisse à jamais cette sensibilité outrée, horrible, de mauvais augure, et qui ne peut compatir, ni, pour ainsi dire, habiter avec la sagesse. » Cicéron, *Tusc.*, III, 34, 82-83.

philosophe pour parvenir à un contrôle de tous les mouvements de son âme et se rendre capable de faire face à tout genre d'événement¹⁶¹. Aussi, cela demande du temps¹⁶².

5.2. Le privilège de la raison sur les passions : raisons et implications

Quant à la partie purement théorique, nous ne voudrions pas ici avoir la prétention de surseoir à l'enseignement philosophique nécessaire pour se convaincre, comme le précise A.-J. Voelke, de ce dont les stoïciens étaient convaincus afin que la thérapeutique qu'ils se proposaient atteigne à toute son efficace. Toutefois, il ne sera pas inutile de rappeler que le discrédit porté généralement par la philosophie antique à l'égard des mouvements passionnels de l'âme procède d'un raisonnement somme toute assez simple. Nous l'avons déjà à plusieurs reprises indiqué. Tentons maintenant de le déplier à l'appui de quelques grands classiques de la philosophie antique afin d'en bien percevoir toutes ses implications pratiques et politiques. Ce raisonnement est présenté de manière suffisamment claire et concise dans les toutes premières lignes du *Manuel d'Épictète* pour qu'on puisse comprendre la raison de ce discrédit. En substance, il s'agit de se poser la question de savoir sur quelles choses, puissances ou réalités, pouvons-nous exercer un réel et durable pouvoir lors de toutes nos actions si on souhaite, du moins, que celles-ci soient « efficaces ». Personne, semble-t-il ne serait prêt à décupler inutilement ses efforts pour l'obtention d'un bien, s'il s'apercevait qu'en en faisant moins il parviendrait à un résultat non pas même identique, mais infiniment supérieur. On retrouve ici l'idée au fondement de toute réflexion et transformation éthique, idée selon laquelle toute action humaine tend toujours volontairement, mais pas toujours efficacement, vers la réalisation de quelque bien pour soi. Or, selon le raisonnement auquel se prête le discours antique, il semblerait que sur les choses extérieures (richesses, charges, titres honorifiques, corps), dans l'absolu, un réel pouvoir de l'homme soit bien mince, voire dans la plupart des cas inexistant.

Des choses les unes dépendent de nous, les autres ne dépendent pas de nous. Ce qui dépend de nous, ce sont nos jugements, nos tendances, nos désirs, nos aversions, en un mot tout ce qui est opération de notre âme [ou « nos œuvres propres¹⁶³ »] ; ce qui ne dépend pas de nous, c'est le corps, la fortune, les témoignages de considération, les charges publiques, en un mot tout ce qui n'est pas opération de notre âme. Ce qui dépend de nous est, de sa nature, libre, sans empêchement, sans contrariété ; ce qui ne dépend pas de nous est inconsistant, esclave, sujet à empêchement, étranger¹⁶⁴.

Certes, on pourra infléchir tel ou tel événement dans un sens ou dans un autre pour espérer en retirer quelque bénéfice sensible. Cependant, leur résolution dépend de tellement de facteurs extérieurs sur lesquels nous ne pouvons exercer aucune espèce d'influence et, parfois, dont on ignore même l'existence, que tout bien considéré, espérer en avoir une maîtrise assurée, ce qui est

¹⁶¹ Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, XVIII, *op. cit.*, p. 170 ; IV, p. 357. Le point de vue moderne, passablement étranger à ce genre d'exercices spirituels, pourra légitimement être perplexe, sinon profondément sceptique quant à la possibilité d'acquiescer les dispositions qui leur sont relatives et accéder ainsi à quelque efficacité d'action. Cela dit, quand on voit ce que l'homme est capable de faire avec son corps, pourquoi, après tout ne serait-il pas capable de prouesses similaires avec ses facultés intellectives et spirituelles ?

¹⁶² *Ibid.*, I, XX, p. 67-68 ; IV, p. 386-387.

¹⁶³ Les traductions les plus récentes traduisent ὅσα ἡμέτερα ἐργα par « nos œuvres propres ». Les deux traductions, « opération de notre âme », d'un côté, et « nos œuvres propres », de l'autre, se complètent, puisque, pour les stoïciens, l'œuvre propre de l'âme (ἰδίον ἔργον) est cet ensemble d'opérations par laquelle l'âme accomplit ce pour quoi elle est destinée. Cf. Diogène Laërce, VII, 100 et Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens*. Mentionnés par É. Bréhier dans *Les Stoïciens*, trad. É. Bréhier, 2 vol., Paris, Gallimard, 1962, vol. 2, p. 1111, n. 3. On pourra consulter d'autres traductions : ÉPICTÈTE, *Entretiens. Manuel*, trad. J. Souilhé, *op. cit.*, p. 411.

¹⁶⁴ *Manuel d'Épictète*, I, 1, 1-2, trad. F. Thurot, Paris, Hachette, 1889, p. 1.

tout de même le réquisit de l'efficacité, relève davantage de l'irréalisme et de l'illusion que d'un quelconque pragmatisme, serait-il habilement calculé. Pour Épicète, celui qui se fie aux événements pour assurer son salut deviendra non seulement leur esclave, mais aussi l'esclave de ceux dont il pense – à tort, bien sûr – qu'ils en sont les maîtres.

[C]elui qu'un autre peut empêcher ou forcer d'agir, affirme hardiment que celui-là n'est pas libre. [...] Quiconque, maître des choses que cet homme désire, peut ou se les procurer ou les enlever. – « C'est ainsi que nous avons tant de maîtres ? » – Oui, c'est ainsi. Car, avant ceux-là, nous avons les événements pour maîtres, et ils sont nombreux. C'est à cause d'eux que nous avons aussi nécessairement pour maîtres les gens qui ont sur l'un d'entre eux quelque influence¹⁶⁵.

De même pour le corps, selon la philosophie classique, il n'est certes pas inutile de prendre toutes les mesures pour disposer d'une bonne santé et d'une certaine vigueur corporelle. Tout simplement parce que la vigueur intellectuelle en dépend. Cela dit, espérer faire des soins apportés au corps le fond de sa félicité semble à la réflexion philosophique tout aussi absurde que de croire qu'un pot de terre ne se rompra jamais¹⁶⁶. De quelque ardeur qu'on y mette, le corps suivra son cours. Il vieillira, il se ridera, il perdra de son galbe et de sa vigueur de jeunesse, il se rigidifiera, il se fera douloureux, et il périra. En dehors de la question de savoir si la vie se prolonge après la mort d'une existence spirituelle, il appartient au philosophe de se fier, pour la conduite de l'existence, à ce qui peut supporter de manière relativement stable et transcender une bonne partie de ces altérations corporelles qui, à mesure qu'on avance dans le temps, tendent à croître et à s'intensifier. Le « bien que l'on poursuit » selon Aristote « est quelque chose de personnel à chacun et qu'on peut difficilement nous ravir. » C'est sur la base de ce principe qu'il évacue comme ne faisant pas partie des premiers biens à poursuivre, ceux qui dépendent des plaisirs du corps, de la richesse et même des honneurs. « [C]ar, de l'avis général, [ce dernier bien] dépend plutôt de ceux qui honorent que de celui qui est honoré¹⁶⁷. » En revanche, ces choses fiables et durables sur lesquelles on peut se fier sur tout le long de l'existence, ce sont, comme on l'a dit, les puissances actives de l'intellect et toutes les dispositions spirituelles coordonnées et subordonnées à celles-ci. Ces puissances et dispositions lui permettent de prendre distance avec ses impressions premières pour les replacer dans un temps et un contexte plus large, pour les remettre à leur juste place. Mais on aurait tort de croire qu'il s'agit aux yeux du philosophe de se retirer du monde pour tenter de trouver une félicité loin du remous des affaires humaines. Ce qu'il vise avant tout, *a fortiori* pour le stoïcien, c'est une réelle efficacité politique. Selon lui, l'on ne peut atteindre ce que se propose tout projet politique, à savoir le bien de tous et de chacun au sein d'une collectivité déterminée, qu'en se fiant d'abord à des dispositions de l'âme plutôt qu'à la volonté d'amasser puissances et biens matériels, cette dernière volonté se mît-elle au service de la collectivité. L'extrait XXIV du *Manuel d'Épicète* prévoit le reproche d'apolitisme ou d'égotisme qu'on peut formuler à l'encontre du philosophe. C'est donc pour lui l'occasion d'y répondre.

« Mais, dira-t-on, ma patrie, autant qu'il dépend de moi, restera sans secours. » Encore une fois, quel est le secours dont tu parles ? Elle ne te devra ni portiques ni bains ? Et qu'est-ce que cela ? Elle ne doit pas non plus les souliers au forgeron, ni les armes au cordonnier ; il suffit que chacun accomplisse son œuvre propre. *Si tu lui procurais quelque nouveau citoyen fidèle et modeste, ne lui rendrais-tu aucun service ?* – « Certes. » – Alors toi non plus, tu ne lui seras pas inutile. « Quelle place, demande-t-il, aurai-je donc dans la cité ? » – Celle que tu pourras, tout en te conservant

¹⁶⁵ *Entretiens*, IV, I, 56-59, trad. J. Souilhé et de A. Jagu, *op. cit.*, p. 327-328.

¹⁶⁶ *Manuel...*, III.

¹⁶⁷ *Éth. Nic.*, I, 3, 1096 a 23-27, *op. cit.*, p. 46.

fidèle et modeste. Mais si, sous prétexte de la servir, tu renonçais à ces qualités, de quel service lui serais-tu, devenu impudent et déloyal¹⁶⁸ ?

La vocation du philosophe est donc d'accomplir son œuvre propre (*beautou ergon*) au sein de la cité. La manière la plus efficace d'accomplir cette œuvre est tout d'abord de s'en remettre à l'œuvre propre de l'âme (*idion ergon*) : l'exercice de la raison. Ensuite, il s'agit de s'employer du mieux qu'on peut à inciter ses amis et tout concitoyen à se convertir de toutes les manières possibles à l'exercice de la raison. Soit, à procurer à la cité, par ses discours, « quelque nouveau citoyen fidèle et modeste ». Épictète rejoint ici la profession de foi que tient Socrate dans le *Gorgias* lorsqu'il définit aux bons soins de Calliclès ce que c'est d'être un homme véritablement politique, définition qui s'identifie à ses yeux à celle du bien vivre et du bien mourir. Cette définition répond à la question posée par Socrate : « Dis-moi Calliclès, si l'on vient à te faire subir cet examen, que répondras-tu ? Qui affirmeras-tu avoir rendu meilleur par la fréquentation de ta personne¹⁶⁹ ? » Question à laquelle répond toute l'attitude que Socrate a adoptée durant sa vie entière qui consiste à inciter chaque personne qu'il rencontrait à participer à l'activité de l'esprit, et ce en vue de la rendre meilleure, attitude qui renvoie selon lui au seul et véritable « art politique¹⁷⁰ », mais attitude qui l'a conduit néanmoins à être condamné par la cité d'Athènes à boire la ciguë. C'est à cette profession de foi que se rattache encore la Bruyère lorsqu'il déclare lui-même que le philosophe travaille à rendre les hommes meilleurs, mais surtout profession à laquelle répond toute son œuvre.

Grâce à l'exercice de la raison, le philosophe coordonne efficacement toutes les opérations de son âme afin de rendre service à la collectivité en se rendant soi-même fidèle, modeste et surtout capable d'y trouver sa propre place (son œuvre propre). Il ne s'agit donc nullement d'un repli sur soi. P. Hadot a déjà fermement dénoncé cette opinion fausse qu'on porte généralement à l'égard des philosophies antiques selon laquelle celles-ci seraient une conduite d'évasion ou de retrait. Il s'agit d'un rapport à la *politeia* par la médiation d'une auto-constitution spirituelle ou d'une puissance dispositionnelle qu'on s'applique continuellement à acquérir, à développer et à préserver en vue d'une efficacité politique optimale.

5.3. L'activité syllogistique et la conduite de l'existence (Épictète, Aristote)

À tout ce qui arrive, souviens-toi de te retourner vers toi-même afin de chercher quelle faculté [*dunamis*] tu as pour en tirer parti. Si tu vois un beau garçon ou une belle femme, tu trouveras, comme faculté propre à t'en défendre, la continence ; si une fatigue se présente, tu trouveras l'endurance ; si c'est une injure, tu trouveras la patience. Prends cette habitude, et tu ne seras pas la proie des idées¹⁷¹.

¹⁶⁸ *Manuel...*, XXIV, trad. É. Bréhier, *op. cit.*, vo. 2, p. 1118-1119. Nous soulignons. Sur la nécessité pour le philosophe d'être utile aux autres, cf. aussi *Entretiens*, III, XXXIII, 1-8.

¹⁶⁹ *Gorgias*, 515 a-b, *op. cit.*, p. 471-472.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 521 d, p. 480.

¹⁷¹ *Manuel d'Épictète*, X, trad. É. Bréhier, *op. cit.*, p. 1114.

Concrètement, comme on l'a vu, chaque événement que le philosophe rencontre dans l'existence se traduit toujours incontinent par une impression en l'âme qui, pour le stoïcien, est simultanée à la formation d'un jugement. En effet, selon la théorie de la représentation propre au stoïcisme, si l'on suit A.-J. Voelke, toute représentation (*phantasia*) issue d'une impression sensible chez les êtres doués de logos, contrairement aux animaux, porte irrémédiablement la marque de ce logos. Tribut payé à sa condition d'animal raisonnable ou privilège de liberté qui en résulte, toute impression pour l'homme est toujours-déjà un jugement¹⁷². Toute action, en retour, présuppose un jugement. « [T]out homme, nous dit Épicète, quoi qu'il fasse, est amené à le faire par un jugement¹⁷³. » Il revient donc au jugement droit, pour peu qu'on y consente et qu'on s'y applique, de conformer tous les mouvements de l'âme à son mouvement propre. Ainsi, selon Épicète, au premier jugement qui se présente à l'esprit en face d'un événement, la question et la réponse doivent être prêtes :

Aussi, à propos de toute idée [*phantasia*] pénible, prends soin de dire aussitôt : « Tu es une idée, et non pas exactement ce que tu représentes. » Ensuite, examine-la selon les règles que tu possèdes, et surtout selon la première, à savoir : concerne-t-elle les choses qui dépendent de nous ou celles qui ne dépendent pas de nous ? Et si elle concerne l'une des choses qui ne dépendent pas de nous, que la réponse soit prête : « Voilà qui n'est rien pour moi¹⁷⁴. »

On voit ici, comme nous l'indique A.-J. Voelke, comment le philosophe parvient à imprimer en son âme une habitude discursive qui a pour fonction d'en remplacer une autre. Mais on voit surtout combien cette habitude discursive est régulée par la logique dont le ressort le plus essentiel demeure le syllogisme. Tout le comportement du philosophe en tant qu'agent politique est cadré par la figure du syllogisme. « Il échappe à la plupart des gens, dit Épicète, que l'étude des raisonnements amphibologiques et hypothétiques, ou encore de ceux qui procèdent par voie d'interrogation, bref de tous les raisonnements de ce genre, est en relation avec le devoir¹⁷⁵. » L'événement qu'on rencontre se transforme en une question qui sera le point de départ de la formation d'un syllogisme. En voici, à la première personne, l'une des formulations possibles :

Je ne m'affecte que de ce qui dépend des opérations sur lesquelles j'ai un pouvoir d'action (ou : mon affect se dévoue tout entier à celles-ci)

Or, sur cet événement particulier que je rencontre, je n'ai aucun pouvoir d'action

Donc je ne m'en affecte pas (ou : mes affects suivent ce qui en moi peut les réguler, à savoir la raison : ce qui en moi est capable de produire le syllogisme ici présent et de suivre ce qui semble préférable).

En face de faits particuliers, le philosophe reproduit ce à quoi il s'est préparé pendant son entraînement philosophique, lui-même cadré par l'exercice dialectique. Il faut que le philosophe, comme le dit Épicète ailleurs, « *s'exerce autant qu'il est en lui à répondre aux événements comme on répond quand on est questionné*¹⁷⁶ ». Certes, le syllogisme formulé ci-dessus n'est pas suffisant à lui-seul. C'est

¹⁷² Faut-il placer en l'homme avant toutes autres actions le jugement ou bien l'acte de la volonté ou le désir ? Cette question est d'une extrême importance pour comprendre tout ce qui sépare le projet éthico-politique de type traditionnel et celui de type machiavélien, question que l'un des membres les plus éminents du Petit Concile avait, selon toute évidence, clairement à l'esprit. « Quelques philosophes de ces derniers siècles ont mis le consentement de l'âme qui acquiesce à la vérité, ou le doute qui la tient en suspens, dans des actes de la volonté. Dans cette question, il peut y avoir beaucoup de disputes de mots. Quoi qu'il en soit, il y a toujours quelque acte d'entendement qui précède ces actes de volonté, et *il est plus raisonnable de mettre le consentement dans le principe que dans la suite* ; joint qu'il est naturel d'attribuer le consentement et le jugement à la faculté à laquelle il appartient de *discerner*, comme il est plus naturel d'attribuer le discernement à celle à qui appartient la connaissance. » BOSSUET Jacques Bénigne, *Œuvres complètes...*, *op. cit.*, *Logique*, III, XIX, p. 413-414.

¹⁷³ *Entretiens*, III, IX, 2, dans ÉPICTÈTE, *Entretiens. Manuel*, trad. J. Souilhé, *op. cit.*, p. 236. Cf. aussi I, XI, p. 41.

¹⁷⁴ *Manuel...*, I, 5, trad. É. Bréhier, *op. cit.*, p. 1111-1112.

¹⁷⁵ *Entretiens*, I, VII, 1, trad. J. Souilhé, *op. cit.*, p. 24.

¹⁷⁶ *Entretiens*, II, XVI, 2, trad. É. Bréhier, *op. cit.*, p. 919.

à tout un édifice syllogistique auquel, syllogisme après syllogisme, durant sa formation philosophique, le disciple a donné son assentiment. Dans son épure la plus quintessenciée, il se formule selon la question de savoir si cela dépend ou non de nous. Mais on voit combien tout l'être de l'agent politique est constitué selon une armature et une dynamique syllogistique. Techniquement, le philosophe, en face d'une situation de vie, reproduit exactement ce qu'il s'est appliqué à faire durant sa formation, à savoir donner ou ne pas donner son assentiment¹⁷⁷ à telle ou telle idée ou impression ou émotion, etc. C'est la raison pour laquelle, A.-J. Voelke termine son propos en insistant sur l'importance du rôle de la logique dans la formation des âmes et plus particulièrement dans la thérapeutique stoïcienne. « [J]e me suis proposé avant tout de montrer que l'art de soigner conçu par Chrysippe est en rapport étroit avec sa logique ou, plus précisément, sa théorie du langage. » Selon A.-J. Voelke, cette théorie particulière du langage dépasse l'alternative posée par la théorie de la représentation, alternative selon laquelle les mots, ayant pour fonction de se rapporter à des choses, soit s'y rapportent effectivement et par-là sont porteurs de vérité, soit ne s'y rapportent pas et sont trompeurs.

[L]a théorie de Chrysippe permet de dépasser cette alternative : si le langage est l'expression de signifiés différents des choses, il peut revêtir des pouvoirs autres que ceux des choses, sans être pour autant trompeur. Tel en particulier son pouvoir thérapeutique¹⁷⁸.

Ces précisions sur le rapport entre une certaine activité syllogistique contrôlée par l'agent et la conduite de son existence nous permettent de comprendre le rôle central que la logique et la dialectique jouaient pour la philosophie antique dans toute transformation éthique. En effet, au-delà d'une grande variété de procédés proposés pour former et affermir en l'agent ses capacités délibératives et intellectives, tous ces procédés convergent vers une très intense concentration portée à l'égard les opérations qui sont capables de cultiver et développer ces capacités. Ces opérations sont recensées par la logique et culminent dans la figure du syllogisme. Cette concentration est éminemment perceptible dans les *Entretiens* d'Épictète, non seulement sous la forme d'éloges de la logique ou de l'exercice dialectique qui, selon le stoïcien, doit s'appliquer surtout aux événements que nous vivons et ne pas se borner à n'être qu'un pur travail spéculatif¹⁷⁹. Cette concentration est aussi perceptible dans des chapitres où Épictète rend compte du détail du déroulement des opérations de l'esprit lorsque nous nous conduisons. En témoigne la suite de l'extrait que nous avons cité ci-dessus, dans la partie précédente, où le stoïcien montre comment l'homme se rend esclave à la fois de lui-même (par de mauvais jugements sur les choses) et d'autres hommes. Selon lui, sont esclaves celui qui se fie aux événements et celui qui mise sur la possession de choses extérieures pour assurer sa félicité. Ils auront tous deux ces événements et ces choses pour maîtres. Mais ils auront aussi pour maîtres tous ces hommes qui leur semblent exercer une emprise sur ces événements et qui possèdent ces choses qu'ils convoitent. Ils jugeront bon de soumettre la conduite de leur vie à leur volonté et à leur bon plaisir. C'est à ce moment qu'Épictète utilise la figure du syllogisme pour montrer qu'un défaut d'attention sur l'une des prémisses qui la composent conduit à cette erreur de jugement qui détermine l'homme à se rendre esclave.

Dès lors que nous aimons, haïssons, redoutons ces différentes choses, il est fatal que ceux qui ont pouvoir sur elles soient nos maîtres. De là vient encore que nous les adorons comme des dieux, car nous estimons que ce qui

¹⁷⁷ *Entretiens*, III, VIII, 4.

¹⁷⁸ VOELKE André-Jean, *op. cit.*, p. 89.

¹⁷⁹ *Entretiens*, I, VII-VIII ; XVII, XXVI.

a le pouvoir de conférer les plus grands avantages est divin. Et alors, nous insérons dans notre raisonnement cette fausse prémisse : cet homme a le pouvoir de conférer les plus grands avantages. Forcément, la conclusion doit être fausse¹⁸⁰.

L'attention portée à l'égard de l'activité syllogistique lors de la conduite de nos actes est bien loin de se réduire, comme dans le cadre de la philosophie de l'action contemporaine¹⁸¹, à un quadrillage théorique pour expliquer *a posteriori* les actions humaines. C'est pour le philosophe antique la possibilité d'exercer un réel contrôle sur la conduite de son existence. Ce ne sont ni les événements, ni les choses extérieures, ni les hommes qui, selon lui, nous privent de notre liberté. Ce ne sont que les jugements que nous portons sur eux. De ces événements, de ces choses et de ces hommes qui, semble-t-il, les contrôlent et les possèdent, si l'on juge qu'ils sont le lieu de notre félicité, lieu vers lequel on fera converger tous nos efforts et toutes nos peines, irrémédiablement on se soumettra à toute volonté et puissance extérieures dont on pressent qu'elles pourraient nous y faire accéder. En d'autres termes, ne pas pleinement mobiliser l'ensemble de ses facultés rationnelles et de l'organon logique qui contribue à les développer conduit l'homme à se priver de tout le potentiel de liberté qui lui échoit, sachant que ce potentiel ne résulte que de ces facultés par lui développées. Le principe de l'action humaine se focalise ainsi sur une activité de jugement de part en part encadrée par la logique et plus particulièrement par la figure du syllogisme.

Les propos tenus par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, au-delà de leur complexité théorique, ne tendent pas, selon nous, à dire et à proposer autre chose. Nous avons déjà souligné que la *phronésis* est pour le Stagirite la disposition par excellence d'une conduite de l'existence politique efficace. Or, l'activité propre de la *phronésis* est la délibération (*dianoia*, « pensée discursive¹⁸² »). La délibération converge tout entière sur une activité polysyllogistique¹⁸³, qui, à son tour, conduit à l'adoption d'une attitude et simultanément à la formulation d'un choix (*proairésis*), et, enfin, à l'action¹⁸⁴. Si l'on s'appuie sur la définition de la vertu aristotélécienne, on peut percevoir qu'Aristote multiplie les points de formation et d'impact des syllogismes dans les puissances qui président aux actions humaines.

La vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée [*hexis proairétique*], consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent¹⁸⁵.

P. Aubenque a souligné la complexité de cette définition de la vertu. Il n'est pas temps ici d'en déplier tous les ressorts. Qu'il nous suffise d'insister sur l'importance de l'activité rationnelle à laquelle elle renvoie et qui est double. En effet, non seulement la vertu est un *hexis proairétique* (« une disposition à agir d'une façon délibérée »), ce qui conditionne l'agent à utiliser toutes les ressources de la raison au moment où il doit choisir les moyens les plus efficaces lors de ses actions, et ce en vue de la réalisation d'un objectif préalablement déterminé. Mais bien plus, c'est encore par une activité de la raison qu'il lui est possible de situer ou de former en lui cette disposition. Cette dernière en effet doit être « rationnellement déterminée ». En outre, Aristote ne limite pas l'action morale, comme dans le cas du stoïcisme, à une maîtrise des mouvements de l'âme. Il la prolonge

¹⁸⁰ *Entretiens*, IV, I, 60-61, trad. J. Souilhé, *op. cit.*, p. 328. De quoi faire réfléchir le discours contestataire de gauche dont le leitmotiv renvoie à l'idée que les nantis possèdent ce par quoi les démunis seront heureux. N'est-ce pas, demanderait Épictète, donner infiniment de pouvoir aux premiers et leur soumettre inconditionnellement la vie des deuxièmes ?

¹⁸¹ Cf. GNASSOUNOU Bruno, *Philosophie de l'action. Action, raison, délibération*, Paris, Vrin, 2007.

¹⁸² *Éth. Nic.*, *op. cit.*, p. 141, n. 3.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 353, n. 2.

¹⁸⁴ *Ibid.*, III, 4-5.

¹⁸⁵ *Ibid.*, II, 6, 1106 b 38 – 1107 a 2.

dans le choix des moyens à utiliser pour agir concrètement et réaliser des objectifs particuliers¹⁸⁶. Ainsi la tâche de l'agent se dédouble. Il n'a pas seulement à considérer ses premières impressions pour savoir quelle attitude il doit adopter en face de l'événement qui les a suscitées. Il doit en sus, trouver le moyen adéquat pour réaliser, à l'aide de l'attitude é-motionnelle – mouvements de l'âme aussi bien récepteurs que moteurs – *ad hoc*, un objectif précis qu'il s'était préalablement fixé, mais en ayant, de surcroît, toujours en vue la réalisation du bien politique. On peut facilement supposer la somme de syllogismes que l'agent doit produire, en face de circonstances déterminées et eu égard à un objectif à réaliser, pour parvenir à trouver les moyens les plus efficaces d'action. Aristote en donne un aperçu dans son chapitre réservé à l'étude de la délibération¹⁸⁷. Cela étant, aussi nombreux que ces syllogismes puissent déjà paraître, l'agent doit encore simultanément en produire d'autres pour déterminer rationnellement l'attitude spirituelle qu'il doit adopter. Cette attitude renvoie à la partie désirante / sensitive de l'âme. Autrement dit « la disposition à agir d'une façon délibérée » qui procède d'un exercice de la raison doit inévitablement composer avec la partie sensible de l'âme puisque c'est par son intermédiaire que l'action pourra se réaliser. On retrouve ici la thèse célèbre du Philosophe qui enjoint l'homme à choisir le juste milieu entre deux excès contraires, à savoir une médiété. Mais comme la définition de la vertu l'indique, cette médiété est « rationnellement déterminée ». On peut donc aisément percevoir que cette modélisation théorico-pratique de la conduite de l'existence renvoie à une activité polysyllogistique intense qui de surcroît se conjugue à une maîtrise des affects et des passions, non seulement ceux qui nous émeuvent, mais ceux aussi grâce auxquels on se meut. La tâche paraît lourde, voire impossible à réaliser. Et on comprend pourquoi Aristote lui-même considérerait que « c'est tout un travail que d'être vertueux. »

En toute chose, en effet, on a peine à trouver le moyen : par exemple trouver le centre d'un cercle n'est pas à la portée de tout le monde, mais seulement de celui qui sait. Ainsi également, se livrer à la colère est une chose à la portée de n'importe qui, et bien facile, de même donner de l'argent et le dépenser ; mais le faire avec la personne qu'il faut, dans la mesure et au moment convenables, pour un motif et d'une façon légitimes, c'est là une œuvre qui n'est pas le fait de tous, ni d'exécution facile, et c'est ce qui explique que le bien soit à la fois une chose rare, digne d'éloge et belle¹⁸⁸.

Toujours est-il qu'au-delà de ce « travail » dont, somme toute, l'intensité ne diffère pas de celle que requiert toute acquisition d'une disposition et par-delà d'une excellence dans la réalisation d'une activité, de quelque nature qu'elle soit, on perçoit bien le rôle que joue la figure du syllogisme dans l'éthique aristotélicienne. Mais aussi invraisemblable qu'il puisse nous paraître, insistons sur la ferme volonté du Philosophe de faire de cette éthique un programme efficace d'action et non pas simplement une grille d'explication *a posteriori* des actions humaines. « [L]a Politique, affirme-t-il, a pour fin, non pas la connaissance, mais l'action¹⁸⁹. » Ailleurs, Aristote se fait encore plus clair et plus affirmatif, séparant à nouveau par la même occasion le discours du savoir portant sur la connaissance de ce qui est et celui du savoir que requiert l'action.

¹⁸⁶ « Nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d'atteindre ces fins. [...] L'objet de nos recherches, c'est tantôt l'instrument lui-même, tantôt son utilisation. [...] [L]'homme est principe de ses actions et la délibération porte sur les choses qui sont réalisables par l'agent lui-même ; et nos actions tendent à d'autres fins qu'elles-mêmes. » *Ibid.*, III, 6, p. 144-146.

¹⁸⁷ « [U]ne fois qu'on a posé la fin, on examine comment et par quels moyens elle se réalisera ; et s'il apparaît qu'elle peut être produite par plusieurs moyens, on cherche lequel entraînera la réalisation la plus facile et la meilleure. Si au contraire la fin ne s'accomplit que par un seul moyen, on considère comment par ce moyen elle sera réalisée, et ce moyen à son tour par quel moyen il peut l'être lui-même, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause immédiate, laquelle, dans l'ordre de la découverte, est dernière. » *Ibid.*, III, 5, 1112 b 15-20, p. 144-145. Cf. aussi *Métaphysique*, Z, 7, 1032 b 6-11. J. Tricot note qu'« Aristote explique la façon dont le "sain" est réalisé par le médecin à l'aide d'un double processus, syllogisme intérieur d'abord et syllogisme d'exécution ensuite, l'ordre de réalisation étant inverse de l'ordre de représentation. » *Éth. Nic.*, p. 145, n. 1.

¹⁸⁸ *Ibid.*, II, 9, 1109 a 24-30, p. 123

¹⁸⁹ *Ibid.*, I, 1, 1095 a 5-6, p. 41.

Puisque le présent travail n'a pas pour but la spéculation pure comme nos autres ouvrages (car ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu dans son essence que nous effectuons notre enquête, mais c'est afin de devenir vertueux, puisqu'autrement cette étude ne servirait à rien), il est nécessaire de porter notre examen sur ce qui a rapport à nos actions, pour savoir de quelle façon nous devons les accomplir, car ce sont elles qui déterminent aussi le caractère de nos dispositions morales, ainsi que nous l'avons dit¹⁹⁰.

Il faut revenir ici à la figure du syllogisme pour comprendre en quoi il pouvait, aux yeux des Anciens devenir un instrument suffisamment fiable pour se conduire dans l'existence. Notons d'emblée que le syllogisme ne se limite pas au seul syllogisme déductif spéculatif, abstrait de toutes considérations sensibles, celui qu'on appelle le « syllogisme analytique ». « Pour Aristote, nous indique De Pater, c'est le rapport de nécessité entre les prémisses et la conclusion qui constitue l'essence du syllogisme. Le syllogisme analytique n'en représente qu'une espèce¹⁹¹. » Le mot « syllogisme » a donc plusieurs sens. Il peut donc être effectivement déductif ou inductif, conduisant de cette dernière façon à l'enthymème qui est la formation d'un syllogisme, comme le terme l'indique, « dans l'esprit » ; ou bien encore nécessaire, probable, vraisemblable, faux, paralogique ou sophistique, il n'en demeure pas moins syllogisme. Nous avons vu qu'en son centre se trouvait une question. Cette question ouvre la voie à une alternative. Dans la conduite de l'existence, la question se forme à la suite d'un événement en face duquel il faut adopter une attitude appropriée et agir en fonction. Il s'agit de faire un choix. Et un choix, dans sa formulation la plus simple, se fait toujours en faveur d'une chose et en défaveur d'une autre. Dans la production d'un syllogisme pratique, l'événement constitue la mineure du syllogisme. Il revient à un principe de conduite (*ortho logos*) d'occuper la place de la majeure et d'orienter la décision dans un sens déterminé. Nous avons vu que le ou les principes de conduite adoptés par l'agent pour se conduire procèdent eux-mêmes d'une transformation philosophique encadrée par un exercice dialectique particulier où il s'agit d'adopter une position critique et rationnelle à leur égard. Nous avons vu aussi que cette transformation avait pour fonction, d'une part, de nouer tout l'être de l'agent (intellectif, désirant et sensitif) à ces principes à la hauteur de tous les mouvements de l'âme qu'il sera susceptible de produire, et, d'autre part, à le doter d'une redoutable puissance intellectuelle grâce à laquelle il sera en mesure, moyennant habitude progressive, d'interroger les faits et d'y répondre aussi facilement qu'il interroge et répond dialectiquement (Épictète).

Prenons maintenant un exemple simple et concret pour comprendre quelle pourrait être l'efficacité réelle d'un recours à la maîtrise d'une activité syllogistique ainsi présentée pour se conduire dans l'existence¹⁹². Rappelons encore une fois qu'il ne s'agit pas tant, pour le philosophe, de dire ce qui se passe exactement au sein de toute réalité effective que de proposer un vue théorico-technique suffisamment claire et probante afin de se donner les moyens de mener une conduite de l'existence efficace. Mettons qu'on nous présente un aliment au goût sucré. Ce fait particulier ouvre immédiatement à une question qui va être le point d'impulsion du syllogisme qu'on va déployer et qui va déterminer notre attitude et notre choix (qui peuvent, comme on va le voir, ne pas correspondre) : vais-je accepter ou non cet aliment qu'on me présente pour le manger ? Ce fait

¹⁹⁰ *Ibid.*, II, 2, 1103 b 26-33, p. 96-97.

¹⁹¹ DE PATER Wim A., *op. cit.*, p. 72.

¹⁹² Nous suivons ici en grande partie les réflexions de NEF Frédéric, « Raisonnement pratique, déduction et intuition des particuliers. Aristote, Davidson et Von Wright », dans HAL archives-ouvertes.fr, 2007, <ijn 00352686>, consulté le 11/2014, réflexions qui se rapportent à celles d'Aristote sur le syllogisme pratique au livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*.

particulier constituera la mineure du syllogisme. L'orientation du syllogisme dépend en réalité de la majeure sur laquelle on l'appuiera. La majeure en question est relative. Elle dépend des principes de conduite auxquels on a préalablement accordé son assentiment. Si l'on considère que cet aliment, dans une certaine mesure, est bon et qu'on n'a pas dépassé cette mesure, il est fort probable qu'on acceptera celui qui nous est présenté. Dans le cas inverse, si l'on est profondément convaincu que ce même aliment n'est pas bon, quelle qu'en soit la mesure, on le refusera. On sous-entend bien sûr qu'on agit toujours en vue de son bien propre, réquisit fondamental de l'éthique. Sur base de ce principe, il paraît difficile de concéder que si une personne considère qu'une chose peut lui être profondément nuisible, elle l'accepte néanmoins comme objet de désir et de consommation. De manière générale, on fuit le poison, car cela nuit. On peut donc supposer que pour certaines personnes tel ou tel type d'aliment soit considéré comme une sorte de « poison ». Quoi qu'il en soit, on peut formuler les deux syllogismes concurrents comme suit :

Ces aliments au gout sucré sont bons	(ortho logos)	... ne sont pas bons
On m'en présente un	(le fait)	On m'en présente un
Donc j'accepte (puisque c'est bon)	(le choix)	Donc je refuse (c'est du poison !)

Jusqu'ici, cela paraît assez élémentaire. Trop peut-être... En effet, si l'on pouvait réduire l'action à la formulation de ce type de syllogisme, on se demanderait bien pourquoi les relations humaines sont souvent si compliquées pour devenir parfois irréversiblement dramatiques, voire catastrophiques. Aristote, bien évidemment, est très loin d'ignorer qu'en réalité, les actions humaines et toutes les puissances intérieures qui y président sont infiniment plus complexes. Tout d'abord parce qu'on ne peut pas toujours se fier à un principe d'action aussi clairement formulé que celui qui nous convainc, soit que tel type d'aliment est bon, soit qu'il est définitivement mauvais. Ensuite et surtout, même dans le cas de cet exemple simplissime du choix à formuler lorsqu'on nous présente un aliment particulier, il est tout à fait possible qu'on soit effectivement d'accord pour dire que le chocolat n'est pas bon en soi, mais qu'au moment où on nous en propose, on l'accepte néanmoins, et bien volontiers. C'est ici que toute la finesse psychologique engagée par la vision théorique classique de l'âme va déployer ses effets et son opérativité. Mais c'est ici surtout qu'on peut s'apercevoir qu'au cœur de cette finesse et de cette opérativité, c'est encore et toujours le syllogisme qui cadre tout le procès de l'action et qui offre la possibilité à celui qui s'y rend attentif et qui s'y applique de se doter d'un réel pouvoir sur ses actions. Aristote analyse cette situation dans le livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*, lorsqu'il tente de comprendre ce qui préside à l'action de l'intempérant. Selon lui, l'intempérant est celui qui connaît la règle de l'action droite (*ortho logos*, mettons : les aliments sucrés ne sont pas bons) qui, nous l'avons vu, doit prendre la place de la majeure dans le syllogisme produit lors de la délibération. L'intempérant est celui qui *in situ* lui en substitue une autre (les aliments sucrés sont bons), alors qu'il est convaincu du contraire. C'est alors que la conduite prend une orientation inverse à la règle à laquelle l'agent avait préalablement souscrit. Notons que cette réflexion permet à Aristote d'établir une distinction entre l'intempérant et l'homme déréglé.

[L]homme déréglé, en effet, est conduit à satisfaire ses appétits par un choix délibéré, pensant que son devoir est de toujours poursuivre le plaisir présent ; l'homme intempérant, au contraire, n'a aucune pensée de ce genre, mais poursuit néanmoins le plaisir¹⁹³.

¹⁹³ *Éth. Nic.*, VII, 4, 1146 b 22-24, *op. cit.*, p. 351.

Cette incise nous permet de constater que pour le Philosophe, que ce soit dans le cas du déréglé ou de l'intempérant, *a fortiori* dans celui du sage, c'est la raison qui est toujours à l'œuvre. Dans tous les cas, comme pour Épicète, l'action procède toujours d'un raisonnement. À ceci près que, selon Aristote, le déréglé, comme son terme l'indique, n'est pas en possession de la droite règle qui devrait prendre la place de la majeure dans son syllogisme. La raison en est qu'aucune activité réflexive ni même une éducation palliative n'a précédé les principes sur lesquels il s'appuie pour se conduire. Cet homme est littéralement sans règles fixes. Ce sont ses désirs et ses besoins du moment qui décident de ses actions. Aussi, tout déréglé qu'il est, il pense de surcroît agir pour son propre bien puisqu'il agit en fonction de ce qu'à l'instant il pense être bon, mais qui demain ou même à l'instant d'après ne le sera déjà plus. En revanche, que peut-il bien arriver à l'intempérant pour qu'il ne parvienne pas à suivre la règle à laquelle il est pourtant attaché ? Il sait que ce qui est sucré (ou doux pour reprendre l'exemple d'Aristote lui-même) n'est pas bon (pour la santé), mais cela ne l'empêche pas d'en manger le moment venu. C'est ici que le Philosophe fait la distinction entre une science en puissance (car limitée à la seule activité intellectuelle qui comme nous l'avons vu n'a en elle-même aucun pouvoir sur l'action tant qu'elle ne parvient pas à mobiliser la partie sensible de l'âme), d'un côté, et une science en acte (celle qui parvient à mobiliser toutes les parties de l'âme qui elles-mêmes se rangent, dociles, au discours émis par la raison), de l'autre. L'intempérant possède bien la bonne opinion relativement à ce qu'il pense devoir faire (le doux est mauvais), mais au moment de l'acte l'opinion contraire (le doux est bon) lui fait concurrence et prend le dessus. D'où peut provenir cette opinion contraire ? Précisément de la partie concupiscible qui n'a pas été suffisamment, antérieurement à l'acte, formée au moule de la raison. Au moment d'agir, c'est elle qui prend le dessus et qui parvient à faire oublier à celui qui est pourtant pétri de bonnes intentions qu'il avait pensé que les aliments doux étaient mauvais. À la rigueur, l'agent peut même encore le penser et le dire de bouche au moment même où il accepte d'en manger – « je sais que ce n'est pas bien, mais il n'y a pas de mal à se faire du bien ! » pourrait-il dire –, mais, alors même qu'il énonce la règle, il n'en est plus convaincu. Il pense réellement que le doux est un bien dont il peut et doit profiter, instamment. Et Aristote de conclure :

[I]l en résulte, par conséquent, que c'est sous l'influence d'une règle en quelque sorte ou d'une opinion qu'on devient intempérant, opinion qui est contraire, non pas en elle-même mais seulement par accident (car c'est l'appétit qui est réellement contraire, et non l'opinion), à la droite règle¹⁹⁴.

« [C]'est l'appétit qui est contraire, et non l'opinion ». En réalité, on peut s'apercevoir que le critère définitoire de la notion de « bonté » accordée à la chose qui fait l'objet d'une délibération n'est pas le même sitôt qu'on se place dans l'une et l'autre règle qui va déterminer la conduite. Lorsqu'on admet que le doux est bon, on se place du point de vue du goût et des sensations. Lorsqu'on veut se convaincre qu'il ne l'est pas, on se place du point de vue de la santé. Le premier point de vue est spontané et bien souvent « irréfléchi ». Il ne requiert pas un effort démesuré de la raison pour celui qui ne s'est pas préalablement habitué à une règle de conduite jugée plus saine. En revanche, la santé, sa formation et son maintien, requiert quant à elle une activité réfléchie et prévisionnelle (prudentielle) infiniment plus intense. Si on veut l'avoir excellente, ce sont sur toutes les ressources efficaces et effectives de la raison, de la volonté et du contrôle sur ses plaisirs immédiats que l'agent devra s'appuyer. Mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il n'en éprouvera pas en retour d'innombrables sensations de bien-être – pour autant qu'on accepte que la santé contribue

¹⁹⁴ *Ibid.*, VI, 5, 1147a 35 – 1147 b 3, p. 357.

au bien-être. Ces sensations seront peut-être moins immédiates et spectaculaires, mais elles seront infiniment plus durables et plus extensibles.

Selon Aristote, le conflit qui peut se tramer en l'agent entre sa partie raisonnante et sa partie désirante / appétitive provient d'un défaut d'habitude et d'exercice. L'intempérant n'a pas pris suffisamment la peine de rendre progressivement docile la partie désirante de son âme aux principes qu'il a choisis de suivre, pourtant. Le Philosophe le compare à tous ceux qui parlent la langue de la sagesse sans être en mesure de l'appliquer¹⁹⁵. C'est pour cette raison qu'Aristote insiste sur tout le temps nécessaire à ce qu'une science, c'est-à-dire un art de raisonner selon des principes eux-mêmes issus de cet art, puisse s'imprimer en l'âme de celui qui veut vivre conformément à ces principes.

Le fait pour les intempérants de parler le langage découlant de la science n'est nullement un signe qu'ils la possèdent [...] la science, en effet, doit s'intégrer à leur nature, mais cela demande du temps¹⁹⁶.

En conséquence de quoi, Aristote, après avoir fait mine de l'interroger, n'hésite pas à se ranger sous la position socratique qu'on qualifie maintenant volontiers de pur intellectualisme. C'est du moins la position de J. Tricot¹⁹⁷ et de manière générale celle de la critique : la morale de Socrate, de Platon, d'Aristote, du stoïcisme et même du christianisme est une morale « intellectualiste ». « Raison = vertu = bonheur », résume Nietzsche pour nous. Mais peut-être faudrait-il ajouter que techniquement cet « intellectualisme » est aux yeux de la philosophie classique absolument indépendant de la partie désirante de l'âme et surtout n'a absolument pas pour visée de se produire à ses dépens. Bien au contraire. Ce n'est qu'en conférant à cette dernière partie, désirante, sensitive et émotive, une attention extrêmement soutenue, en lui accordant tous les soins qui lui reviennent, « par molles et douces inductions et persuasions », que cet « intellectualisme » peut se produire en ce monde pour, selon tous ceux qui y participent, le plus grand bénéfice de la communauté humaine. Pour la simple raison qu'en aucune manière, selon Aristote, seul, « le raisonnement n'est apte à nous instruire des principes ». Tout comme, seul et en lui-même, le raisonnement n'est principe d'aucune action¹⁹⁸. Bien plutôt, « c'est une vertu soit naturelle, soit acquise par l'habitude, qui nous fait avoir une opinion correcte au sujet du principe¹⁹⁹. » En ce point précisément – l'habitude à se conformer aux principes autour desquels nous nous sommes mis d'accord – converge, selon le Stagirite, tout l'intérêt de la réflexion et de l'activité éthique. Aussi, bien loin de se châtier soi-même, à l'image des vieux barbons austères et dogmatiques auxquels il nous a plu parfois d'identifier les moralistes antiques et « classiques », et de vouloir, s'étant châtié soi-même, châtier les autres par pur esprit de domination vengeresse – image que la critique répand sur les intentions de la Bruyère –, c'est un soin infini, ce sont des précautions extrêmes, ce sont

¹⁹⁵ « On a donc raison de dire que c'est par l'accomplissement des actions justes qu'on devient juste, et par l'accomplissement des actions modérées qu'on devient modéré, tandis qu'à ne pas les accomplir nul ne saurait jamais être en passe de devenir bon. Mais la plupart des hommes, au lieu d'accomplir des actions vertueuses, se retranchent dans le domaine de la discussion, et pensent qu'ils agissent ainsi en philosophes et que cela suffira à les rendre heureux : ils ressemblent aux malades qui écoutent leur médecin attentivement, mais n'exécutent aucune de ses prescriptions. Et de même que ces malades n'assureront pas la santé de leur corps en se soignant de cette façon, les autres non plus n'obtiendront pas celle de l'âme en professant une philosophie de ce genre. » *Ibid.*, II, 4, 1105 b 10-19, p. 106. Pour Aristote, comme pour Épictète et toute la philosophie antique, il faut, aux discours, joindre les actes. Techniquement, cela veut dire que les principes que l'agent a préalablement admis lors de ses exercices discursifs et dialectiques deviennent systématiquement les majeures de chacun des syllogismes qui déterminent ses délibérations, ses choix et ses actions. C'est ce que P. Hadot appelle la « logique vécue ».

¹⁹⁶ *Ibid.*, VII, 5, 1147 a 17-22, p. 355. Déjà cité.

¹⁹⁷ « Aristote accepte en définitive la théorie socratique de la vertu-science et se refuse à l'idée que l'intempérance pourrait se réaliser à l'encontre du savoir. Dans ce qu'elle a de spécifique et d'essentiel, la morale se réduit à ses éléments intellectuels. » *Ibid.*, p. 356-357, n. 2.

¹⁹⁸ « La pensée par elle-même n'imprime aucun mouvement ». *Éth. Nic.*, VI, 2, 1139 a 31-37, *op. cit.*, p. 298-299, extrait déjà cité.

¹⁹⁹ *Ibid.*, VII, 9, 1151 a 17-19, p. 381.

d'innombrables ruses et tours que le philosophe emploie pour apporter à son âme et à sa pensée la plus grande harmonie qui soit et, partant, le plus grand apaisement, et ce, quoi qu'il se produise à l'extérieur. Ce sont ces mêmes soins et cette même énergie déployée pour lui-même que le philosophe déploie pour les autres, lorsqu'il les encourage et souhaite les former à suivre la voie / voix de la raison. C'est le travail de toute une vie.

Enfin, c'est l'une des conséquences fâcheuses de l'intempérance, pour se limiter à l'exemple pris par Aristote, que d'agir dans le sens contraire de ce qu'on aurait voulu – cette fois-ci toutes passions confondues –, que de se faire soi-même la proie de sensations et d'émotions dont on avait préalablement reconnu la nuisance. Ce qui ne manque pas de conduire l'intempérant à un certain mal-être, non tant à cause du mécontentement qu'il éprouve à l'égard de lui-même pour ne pas avoir suivi ce en quoi il croyait qu'à cause de l'état de dissension intérieur dont il est la victime (consentante bien que lâche). Les parties qui constituent son âme ne sont pas du même avis. Elles se livrent une rude bataille. À l'image du char ailé de Platon, la colère se retourne sur l'âme tout entière pour s'en prendre au désir de l'objet que la raison avait préalablement réprouvé et à la raison elle-même pour n'avoir pas été capable de contenir ce dernier comme il le fallait. Cet état de dissension engage l'agent à produire un effort dont il aurait bien voulu, on le suppose, se passer, puisqu'il a été admis que nul homme ne souhaite tendre vers une peine inutile et que, de manière générale, tout homme ne tend par ses actions qu'à la réalisation d'un bien pour lui-même. Cette peine éprouvée et produite par l'agent lui-même peut rejaillir dans le comportement qu'il adopte avec les autres et par-là être source de mille autres difficultés en face desquelles pourtant la modération et la prudence ne sont jamais de trop. On pressent toute l'efficacité politique que les Anciens entrevoyaient dans la conduite de l'existence sous l'exercice de la raison, lui-même patiemment et durablement acquis. Cela dit, l'intempérant, selon Aristote, à l'inverse de l'homme déréglé, possède encore ceci qu'il accorde à la droite règle tout son assentiment. Il pourra, s'il s'y applique, progressivement en faire une habitude de conduite. Et le Philosophe de citer, fidèle à lui-même, un poète de son temps : « Je dis que l'habitude n'est qu'un exercice de longue haleine, mon ami, et dès lors elle finit par devenir chez les hommes une nature²⁰⁰. » Aristote cependant perçoit immédiatement la réversibilité de cet optimisme philosophique.

À l'égard de l'intempérant Aristote manifeste une infinie mansuétude et un tenace optimisme. Est-il souffrant parce qu'il lutte en lui-même, la raison d'un côté, les désirs indociles de l'autre ? Qu'à cela ne tienne. Il dispose encore de la raison et d'une règle bonne. Tout espoir n'est pas perdu. En revanche, l'homme déréglé, on s'en doute, ne bénéficie pas du même traitement de faveur. Selon le Stagirite, une fois devenu déréglé, l'homme est incurable. Il n'est pas sujet au repentir. S'il agit injustement, il n'en est pas moins convaincu qu'il doit agir ainsi, et cela parce qu'il est constitué de façon à ne poursuivre que ses plaisirs immédiats à l'instant même où il les éprouve.

Ce n'est donc pas une œuvre négligeable de contracter dès la plus tendre enfance telle ou telle habitude, c'est au contraire d'une importance majeure, disons mieux totale²⁰¹.

²⁰⁰ *Éth. Nic.*, VII, 11, 1152 a 32-34, p. 388.

²⁰¹ *Ibid.*, II, 1, 1103 b 23-25, p. 96. Déjà cité plus haut...

5.4. De la prudence des Anciens à la prudence moderne

De ce point de vue, on peut comprendre combien peuvent paraître contreproductifs au système politico-économique auquel se sont attachées les sociétés occidentales des agents qui exerceraient un contrôle maîtrisé sur leurs différents appétits vis-à-vis de leur consommation de toutes sortes de biens (économiques, matériels, symboliques) en vue de leur bonheur, de celui de la communauté et de la qualité des relations qu'ils entretiennent avec leurs partenaires – privilégiant la relation sur la possession – et combien, en revanche, il paraît bien plus « logique » et bien plus « efficace », dès lors qu'on vise une production exponentielle et infinie de biens et de richesses de choisir d'inscrire en l'homme « un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort » et, enfin, de définir la félicité comme « une progression ininterrompue du désir allant d'un objet à un autre, de telle sorte que parvenir au premier n'est jamais la voie menant au second²⁰² ». Quoi qu'il en soit, on mesure toute la différence qu'il peut y avoir entre la prudence traditionnelle et la prudence des modernes²⁰³. L'une et l'autre se fondent sur les opérations de l'esprit auxquelles de part et d'autre on recourt afin d'énoncer la vérité de ce qui est, peut ou doit être. Les Anciens s'appuyaient sur toutes les opérations de la logique et de la dialectique dont le foyer demeure incontestablement le syllogisme. Celui-ci est la marche naturelle de l'esprit²⁰⁴. C'est lui que l'on forme pour résoudre des difficultés théoriques. Mais c'est aussi sur lui qu'on s'appuie pour choisir *in situ*, dans la conduite de la vie, telle ou telle chose, telle ou telle voie à suivre, telle ou telle action à mener, des plus conséquentes aux plus insignifiantes. Il ne s'agit pas là d'un modèle théorique destiné à dire *ce qui est* à partir de ce qu'on a pu observer de manière empirique. Si tel était le cas, ce serait supposer implicitement, soit qu'il est possible de concevoir un modèle théorique grâce auquel on pourrait accéder à une connaissance absolue de toute chose, soit que la seule activité de connaissance fondée sur une observation du donné sensible doit être la seule digne d'intérêt et que partant celle qui consiste à trouver les meilleurs moyens pour se conduire et se rapporter à l'autre au sein de la *politeia* n'est pas de notre ressort. Or, aucune de ces suppositions n'est tenable. Aucun savoir absolu n'est accessible à l'homme. Et c'est pour cette raison qu'il lui est nécessaire de réfléchir continuellement aux moyens de son existence, non pas passée, mais présente et future. Les Anciens ont donc configuré un modèle théorique adapté à une conduite de l'existence qui sait qu'elle aura affaire toujours à une part d'indétermination et d'incertitude et, en conséquence, à faire face à des situations où il faut faire des choix. Ce cadre théorico-pratique traditionnel est encore celui sur lequel *L'art de penser* d'Arnauld s'appuie pour proposer un modèle ouvert de conduite à ses lecteurs. « Il y a presque partout des routes différentes, les unes vraies, les autres fausses, et c'est à la raison d'en faire le choix²⁰⁵ », y sera-t-il dit dès les premières lignes.

La prudence ainsi conçue et pratiquée ne sera pas retenue par la réflexion politique moderne. Nous avons déjà mentionné la définition que Hobbes donne de la prudence à l'occasion du chapitre 46 du *Léviathan* où il entend définitivement mettre à mort le mode de pensée traditionnel. Il la sort de la philosophie ou plutôt il lui ôte le raisonnement syllogistique pour le remplacer par les opérations de l'esprit qui ont été reconfigurées par lui en vue d'accéder, selon ces opérations, à la

²⁰² HOBBS Thomas, *Léviathan*, op. cit., I, 11, p. 186-188. Déjà cité.

²⁰³ Cf. *supra*, p. 322 et n. 399.

²⁰⁴ ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La logique...*, op. cit., III, XVII et AUGUSTIN, *De la doctrine chrétienne*, II, 37, 55.

²⁰⁵ *Ibid.*, Premier discours. Cf. la Bruyère dans sa préface au Discours de réception à l'Académie : « j'ai pris un trait d'un côté et un trait d'un autre ; et de ces divers traits qui pouvaient convenir à une même personne, j'en ai fait des peintures vraisemblables, cherchant moins à réjouir les lecteurs par le caractère, ou comme le disent les mécontents, par la satire de quelqu'un, qu'à leur proposer des défauts à éviter et des modèles à suivre. » LB, p. 616, nous soulignons.

vérité de ce qui est. Il avait néanmoins déjà abordé la prudence dans son chapitre consacré aux vertus intellectuelles.

Quand les pensées d'une personne ayant un objectif à atteindre couvrant un grand nombre de choses, et qu'elle observe comment celles-ci lui permettent d'atteindre ce but, ou quel but elle peut atteindre par elles, si ces observations sont telles qu'elles ne sont ni faciles ni habituelles à faire, l'intelligence dont elle fait preuve s'appelle PRUDENCE, et dépend de l'étendue de son expérience et de la mémoire de choses semblables et de leurs conséquences jusqu'à cet instant²⁰⁶.

Au travers de cet extrait, on mesure à quel point l'objectif visé lors d'une action détermine les opérations qu'on met en œuvre pour le réaliser. Ce qui est visé uniquement ici, c'est une transformation des choses qui sont données à l'observation des organes des sens. Il s'agit par conséquent de relever leur mécanicité et d'y influencer dans telle ou telle direction, en supposant que l'action menée de cette manière aura telle ou telle répercussion. Outre le fait qu'on doive aussi supposer qu'il est possible de mener une action en ayant en mémoire toutes les répercussions possibles de celle-ci, mais encore de toutes les répercussions de ces dernières répercussions, se faisant ainsi l'image d'un homme omniscient, ce qui sort totalement de ce cadre théorico-pratique particulier destiné à aider les hommes dans la conduite de leur existence quotidienne, c'est leur attitude spirituelle au moment de l'action. Il ne leur est plus demandé d'avoir une vue et un contrôle sur les mouvements de l'esprit qu'ils éprouvent ou qu'ils peuvent eux-mêmes susciter pour se conduire pour éventuellement les moduler ou les tempérer. Mieux : cette dimension de la réalité humaine ne fait plus partie de leur action. Ils ne la voient plus et elle ne leur appartient plus.

Ce modèle de la prudence, on s'en doute, n'aura guère de succès. On peine à imaginer un homme qui au moment où on lui demande s'il accepte tel ou tel aliment se met à calculer toutes les conséquences, non seulement, de l'ingestion de cet aliment au moment même où on lui propose eu égard à son état de santé dont il aura par ailleurs tiré pour sa part aussi toutes les conséquences, eu égard aussi à ce qu'il a déjà mangé durant la journée et ce qu'il mangera par la suite, eu égard encore à la qualité de la relation qu'il entretient avec la personne qui lui propose et des conséquences de son refus ou de son acceptation, eu égard encore à l'image dont il a supputé qu'on pouvait avoir de lui et qu'il lui faut ménager s'il souhaite qu'elle demeure intacte ou bien qu'elle s'améliore, et ainsi de suite sans fin. On touche ici à la profonde absurdité d'un cadre théorico-pratique qui se fonde sur l'espoir de maîtriser la mécanicité de toutes choses extérieures à soi et celui, par-là, d'accéder à quelque réussite ou à quelque la félicité²⁰⁷. On comprend aussi que l'idée d'une conduite de l'existence par la médiation de quelques opérations de l'esprit développées et cultivées jusqu'à ce qu'elles deviennent des dispositions fiables – un *habitus* – soit sortie de la conscience des hommes et que cette autre idée selon laquelle ces derniers doivent toute leur conduite à un pouvoir extérieur à eux – les déterminations sociales, culturelles, historiques, politiques, idéologiques, etc. – se soit imposée.

²⁰⁶ HOBBS Thomas, *Léviathan*, op. cit., p. 152. Cf. *supra*, p. 361, n. 111.

²⁰⁷ Cf. *LB*, X, 12 (IV)

III. 6. DE LA CONTEMPLATION À LA *POLITEIA* : LA DOUBLE SPÉCIFICITÉ DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

6.1. Une étude trans-procédurale des philosophies de type traditionnel ?

Ces précisions techniques sur l'exercice dialectique et la figure du syllogisme comme étant l'axe central de la conduite de l'existence nous permettent de nous élever, conformément aux vœux formulés par P. Hadot²⁰⁸, au-delà du simple contenu de discours inévitablement engagé par les nombreux discours philosophiques de l'Antiquité. Ces discours contiennent une part de fable et de mythe qui nous demeure éloignée, à tout le moins, profondément étrangère. D'autant plus que cette part mythique et fabulaire engage à tout un complexe de justifications et de démonstrations qui certes ne sont pas sans intérêt si l'on veut comprendre le système de représentations qui les fonde, mais qui tendent à dissimuler ce qui techniquement les réunissent toutes : une transformation de tout l'être de l'homme, pensant et actif, par un exercice continu et progressif de la raison, exercice dialectique principalement subordonné par les opérations logiques formelles²⁰⁹. Au-delà de tous ces discours philosophiques aussi nombreux que variés, c'est la figure du syllogisme, qui n'est pas à réduire au simple syllogisme déductif analytique²¹⁰, qui permet de faire le pont entre la transformation de soi à l'appui d'une pratique de discours particulière et la conduite de l'existence. De manière générale, comme l'indique Épictète, le philosophe « s'exerce autant qu'il est en lui à répondre aux événements comme on répond quand on est questionné²¹¹ ». Cette indication est d'une très grande importance. Elle nous permet de mesurer comment la philosophie antique s'appuyait sur un certain rapport au langage pour stimuler des opérations dianoétiques particulières, elles-mêmes destinées à former de leur mouvement celui des dispositions éthiques, et ce, afin de constituer des agents politiques particulièrement ouverts aux moindres détails de leur existence. Plus précisément, sachant que l'ensemble des impressions que le philosophe reçoit du monde sensible se traduit inévitablement en affections, elles-mêmes inséparables chacune d'un jugement qui la détermine, il s'agit pour lui d'engager un rapport identique vis-à-vis de ces affections / jugements à celui engagé par la procédure dialectique. Lors de sa transformation, il les interroge, il les soumet chacun à la question. Ce faisant, il se place lui-même devant une alternative dont l'une des voies doit faire l'objet d'un choix et l'autre d'un refus. Au bout d'un patient et long effort de transformation, l'agent se dote ainsi d'une redoutable puissance intellectuelle qui l'aide à demeurer vigilant sur toutes les particularités événementielles de son existence, mais aussi d'une capacité à adopter l'attitude qui convient pour y faire face et, enfin, à trouver les meilleurs moyens pour atteindre à des objectifs préalablement fixés.

Au-delà donc de la grande variété des discours philosophiques, suivre l'axe de la dialectique comme exercice spirituel et de la figure du syllogisme comme le ressort de la constitution éthique, mais aussi comme l'appui instrumental central de la conduite de l'existence, rend possible une étude trans-procédurale des philosophies antiques tout en ne quittant pas le point de vue technique. Pour comprendre les ressorts théoriques de ce type d'étude, il nous faut retourner ici brièvement à la

²⁰⁸ « [J]e pense que l'homme moderne peut pratiquer les exercices philosophiques de l'Antiquité, tout en les séparant du discours philosophique ou mythique qui les accompagnait. » HADOT Pierre, « Réflexion sur la notion de "culture de soi" », *art. cit.*, p. 267-268.

²⁰⁹ Cf. *supra*, p. 373, n. 153.

²¹⁰ Cf. *supra*, p. 383.

²¹¹ *Entretiens*, II, XVI, 2.

vision de l'âme configurée par la pensée philosophique classique que nous avons présentée ci-dessus. Cette vision, qui est davantage prospective que rétrospective, comme on l'a vu, dépar tage très nettement divers ensembles d'opérations que l'homme est censé effectuer lorsqu'il se conduit. Il y a tout d'abord les opérations intellectuelles qui renvoient aux dispositions dianoétiques. Ces opérations se partagent entre 1) les opérations dévolues à la connaissance de ce qui est de manière nécessaire et qui renvoient à l'activité contemplative ou à la conduite de l'existence théorétique (la *sophia* en grec et la *sapientia* en latin : la sagesse) ; 2) les opérations nécessaires à la conduite de l'existence pratique, mais qui s'avèrent utiles aussi, par contrecoup, à l'activité théorétique (la *phronésis*²¹² et la *prudentia* : la prudence²¹³). Il y a ensuite les opérations concrètes que nous réalisons lorsque nous nous conduisons effectivement au sein des choses sensibles : se déplacer, manger, parler, se battre, s'emparer, conquérir, travailler, secourir, construire, se vêtir, etc. Pour la philosophie classique, il existe une relative indépendance entre ces dernières opérations et les opérations théorico-pratiques dont elles procèdent. Quelle que soit la situation concrète et extérieure de vie, l'intellect doit toujours être en mesure de produire son office eu égard aux objectifs poursuivis, que ceux-ci soient purement théorétiques ou qu'ils soient davantage pratiques, pour autant cependant qu'il exerce une certaine maîtrise des passions de l'âme dont il est l'intellect. Entre ces deux types d'opérations – intellectives / pratiques, d'un côté, et effectives, de l'autre – se trouve donc la partie désirante / sensitive de l'âme, tout à la fois passive et active. Celle-ci reçoit deux types d'impressions. Celles issues du monde sensible qui peuvent l'affecter d'une certaine façon et celles issues de la partie intelligible qui peuvent elles aussi l'affecter d'une autre façon. Rappelons que la transformation philosophique consiste à habituer l'âme à se disposer d'une certaine manière en face de tout événement. D'où la proximité sémantique entre les termes de vertu, de mœurs ou de disposition, etc., dont traite l'éthique et qui renvoient tous peu ou prou à la notion d'habitude réflexive et réfléchie acquise. Rappelons encore qu'une « vertu » ou « excellence » est une disposition stable qui engage à la fois la partie intellective et partie sensitive / désirante de l'âme à réagir de telle ou telle manière en face de telle ou telle impression. Il faut par conséquent bien percevoir que la partie sensitive de l'âme est très loin d'être une dimension de l'âme qui confine à la passivité. Éminemment active, elle demeure l'une des pièces maîtresse de la conduite de l'existence. Sans elle, pas de mouvements corporels possibles. Compte tenu 1) des habitudes ou dispositions acquises, 2) des impressions issues du monde sensible et 3) de la direction que lui imprime la partie intellective délibérante, cette partie, non seulement sensitive, mais désirante, oriente les opérations que l'homme effectue dans le monde sensible. Elle influe aussi, d'une certaine manière, sur les opérations qu'il effectue lors de son activité contemplative, c'est-à-dire les opérations purement théorétiques. Toute théorétique que soit l'activité contemplative, uniquement focalisée sur les opérations intellectives sans aucune considération portée à l'égard des choses extérieures, l'homme qui s'y applique n'en demeure pas moins de chair et d'os, mais aussi et surtout de passions. S'il ne parvient pas à maîtriser le mouvement de ses passions, il aura beau vouloir contempler les seules réalités intelligibles dont la figure tutélaire est Dieu, ces passions joueront de leurs propres forces, de leurs propres désirs et de leurs propres mouvements. Or, quels sont ces mouvements propres, sinon des mouvements dirigés vers des choses sensibles ? C'est donc pour

²¹² *Éth. Nic.*, I, 13, 1103 a 5-6, *op. cit.*, p. 91.

²¹³ Ou *scientia* ou *discretio*. Sur la différence entre *scientia* et *sapientia*, cf. Augustin, *De la trinité*, XII, III, 3 et XII, XIV. Sur la *discretio*, cf. Cassien, *Conférences*, II. Sur la distinction entre la théorétique et la pratique, cf. CASSIEN Jean, *Conférences*, 2 vol., trad. E. Pichery, Paris, Éditions du Cerf, 1955-58, XIV, I, vol. 2, p. 184 : « Elle [la profession religieuse] fait la matière de deux sciences : la première, *πραχτική*, c'est-à-dire active, est toute dans le soin de réformer ses mœurs et de se purifier des vices ; la seconde, *θεωρητική*, théorétique, consiste en la contemplation des choses divines et la connaissance des significations les plus sacrées. »

celui qui souhaite s'exercer à la contemplation, mais aussi pour celui qui souhaite mener une existence sous l'égide de l'exercice de la raison tout l'enjeu de l'ascèse philosophique : exercer une maîtrise maximale sur ses passions, non pour se les arracher, mais précisément pour, une fois tempérées dans les bornes requises, soit pour l'activité contemplative, soit pour la conduite de l'existence, s'en servir de la manière qu'il faut au moment de la contemplation ou de l'action. Leur force et leurs mouvements sont infiniment précieux tant à l'activité contemplative qu'à la conduite de l'existence pratico-pratique. Elles donnent au contemplatif ou à l'homme d'action toute l'énergie physique et mentale requise par la philosophie pour accomplir respectivement leur œuvre propre qui, comme on sait, exige une rigueur et une austérité incomparables.

Toujours est-il que, malgré cette interaction nécessaire entre toutes les parties de l'âme, que ce soit pour mener des opérations théorétiques, théorico-pratiques ou des opérations pratico-pratiques, la philosophie classique établissait une nette distinction entre elles, ainsi qu'une hiérarchie stricte, allant du plus théorétique au plus pratique. C'est ce partage effectué entre des opérations intellectives, les opérations de l'esprit relatives à la conduite de l'existence et les actes visibles qui en résultent qui permet à ces derniers d'être infiniment variables, pour autant qu'ils satisfassent dans tous les cas de figure à la volonté d'accès à l'intelligible ou à l'exercice de la raison. Il faut donc théoriquement départager un lieu d'activité purement spirituel et le lieu où se produisent les actes visibles qui en résultent. Ces derniers actes peuvent faire l'objet d'une variation infinie tandis que l'activité spirituelle qui en est, pour une part, la cause convergera toujours vers un ensemble d'opérations qui visent à une certaine fixité et stabilité. C'est la raison pour laquelle Aristote aura à cœur de déterminer les « conditions de l'acte moral », à savoir ce par quoi l'on pourra reconnaître si des actions sont ou peuvent être faites selon la vertu. L'agent doit être lui-même « dans une certaine disposition quand il les accomplit ». A l'instar de celui qui produit un énoncé grammaticalement correct sans avoir en lui de capacité grammaticale, comme par chance, un homme peut très bien accomplir un acte qui semblera courageux, alors qu'il ne le sait même pas, qu'il ne l'a pas choisi et ne l'a pas accompli « dans une disposition ferme et inébranlable²¹⁴. » Nous avons déjà abordé ce point dans notre premier chapitre et montré combien cette distinction entre ce que l'agent, doté de ses dispositions acquises, est capable de produire et ce qu'il produit effectivement, était utile pour le discernement de sa valeur politique et combien aussi ce discernement particulier nécessitait des dispositions dianoétiques qui outrepassaient le cadre méthodologique fixé par la sémiologie²¹⁵.

Au-delà de cette distinction théorique à établir entre un lieu de production spirituelle dont dépend l'action humaine mais qui ne prétend pas pour autant être en mesure de maîtriser tout le domaine du sensible, il faut aussi prendre en compte le fait que la volonté de conversion à l'intelligible, qui demeure pour la philosophie traditionnelle le lieu source de toute efficacité éthique et politique possible, peut être selon les cas plus ou moins marquée. Un contemplatif, n'ayant pas le même objectif de vie qu'un homme qui entend mener une vie citoyenne, ne s'adonne pas exactement aux mêmes exercices spirituels et n'adoptera pas en conséquence le même mode de vie que ce dernier. De même qu'un homme, qui, à l'image de ce que propose Socrate à Alcibiade, décide d'apprendre à comment user de son âme en tant qu'elle se sert du corps comme d'un instrument en vue d'agir à l'intérieur d'une communauté politique, ne s'emploiera pas à la même

²¹⁴ *Éth. Nic.*, II, 3, 1105 a 17 – 1105 b 18, *op. cit.*, p. 104-107.

²¹⁵ Cf. « La *proairesis* comme foyer de l'expérience politique ? », *supra*, p. 41.

formation spirituelle que le contemplatif. Autrement dit, c'est le mode de vie choisi entre ces deux pôles, contemplatif et politique, qui détermine la nature des exercices spirituels et du mode de vie suivis. On perçoit donc combien entre ces deux objectifs de vie particuliers, non opposés, mais complémentaires, il peut y avoir un continuum de pratiques dont la variété, au-delà même des préférences de chacune des écoles ou obédiences philosophiques et au-delà même de la particularité de chaque philosophe, demeure potentiellement infinie. Cela dit, encore une fois, que l'objectif soit strictement contemplatif ou qu'il soit tourné vers la communauté politique, tous deux fondent une constitution éthique sous la coupe des opérations intellectives supposées coordonner et subordonner toutes les autres opérations volontaires que l'homme est susceptible de réaliser lors de son existence, théorétiques, théorético-pratiques ou pratico-pratiques. Au centre donc de cette infinie variété potentielle et historiquement effective, pourtant, demeurent fixés de manière indéfectible la dialectique et toutes les opérations qu'elle met en œuvre. Car ce sont à ces opérations que se réfèrent et sur lesquelles effectivement s'appuient l'ensemble des philosophes de l'Antiquité, aussi bien païenne que chrétienne pour élaborer et pratiquer chacun leur transformation éthique particulière, opérations auxquelles recourront à nouveau Arnould, Bossuet, Fleury, Fénelon et la Bruyère pour, au sein de leurs conditions particulières d'existence, configurer un projet de constitution éthique articulé à une certaine manière de se rapporter au langage.

6.2. La spécificité du projet philosophique chrétien : pour la constitution d'une autre politique

Cette relative indépendance entre des opérations intellectives et des opérations pratico-pratiques comprise, il nous est possible maintenant d'entrevoir que le motif de variation se situe surtout dans le choix de vie adopté par le philosophe. C'est en fonction de ce choix qu'il va décider de pratiquer tel ou tel type d'exercices spirituels. Sitôt qu'on penche vers le mode de vie contemplatif, les exercices auront pour fonction de cultiver principalement la partie théorétique de l'âme. Mais sitôt qu'on entend mener une vie politique à part entière, on tendra à privilégier un rapport prudentiel avec les événements extérieurs et donc, nécessairement, à accorder moins de place à l'activité purement théorétique, sans pour autant n'y accorder nul souci. Cela étant, dans tous les cas, la formation philosophique entend subordonner tout l'être actif et pensant de l'homme à l'exercice de la raison. Tant et si bien qu'entre les deux objectifs, l'un théorétique, l'autre plus pratique et politique, il n'y a pas d'opposition, mais complémentarité. Ces indications nous sont utiles non seulement pour ouvrir une étude des modes de constitution éthico-politiques fondés sur l'exercice dialectique, par-delà la multiplicité des pratiques vécues que cet exercice peut donner à voir, mais aussi pour comprendre la spécificité du projet éthico-politique chrétien sur lequel s'appuie le texte des *Caractères*. Le discours chrétien, on le sait, s'est progressivement constitué en récupérant de nombreux exercices spirituels païens. Et notamment, comme le souligne P. Hadot, tout l'outillage conceptuel et la pratique des arts libéraux que la philosophie grecque et romaine avaient développés, dont la logique, l'exercice dialectique et la rhétorique. Cette récupération est effective dès Philon d'Alexandrie.

Le cycle des sciences doit donc être conçu comme l'esclave de la philosophie. Mais la philosophie doit, à son tour, être considérée comme l'esclave de la sagesse, la sagesse, ou vraie philosophie, étant pour Philon la Parole de Dieu révélée par Moïse. Les Pères de l'Église, comme Clément d'Alexandrie et surtout Origène, reprendront ce rapport de proportion établi par Philon entre le cycle des sciences et la philosophie grecque d'une part et la

philosophie mosaïque d'autre part, en remplaçant évidemment la philosophie de Moïse par la philosophie du Christ²¹⁶.

La philosophie grecque, dont les arts libéraux étaient la propédeutique nécessaire, occupe désormais une position ancillaire par rapport à la philosophie chrétienne. Cette dernière assimile donc totalement son opérativité dialectique et théorétique mais la dépouille de son cadre mythique et, surtout, de ses intentions politiques. Il nous faut ici insister sur ce dernier point, car, bien que le projet chrétien, à l'instar de la philosophie païenne qui l'a précédé, restera profondément attaché à des modes de constitution éthico-politique spiritualo-intellectives, il n'en changera pas moins radicalement l'objectif politique que ces modes de constitution sont censés réaliser. La portée des exercices spirituels et le mode de vie proposés par la philosophie chrétienne opèrent un déplacement par rapport au projet philosophique païen à l'initiative de Socrate. Si l'on reprend la configuration théorique antique de l'action humaine, il semblerait que le christianisme opère un rapprochement décisif vers l'activité contemplative. Mais, cela ne veut pas dire pour autant que cet accent mis sur le contemplatif soit dénué d'intention et de vision politique. Il nous faut donc comprendre le lien entre cette inflexion éthique vers l'activité contemplative et la configuration d'une nouvelle intention et vision politique.

L'inflexion contemplative pour la constitution de l'éthos chrétien est directement motivée par cet extrait du sermon du Christ sur la montagne : « Heureux les cœurs purs : ils verront Dieu²¹⁷ », couplé à ces deux commandements qui repositionnent l'agent en face de l'Ancien Testament et à la fois au sein de la *politeia* : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée. C'est là le plus grand, le premier des commandements. Un second est aussi important : Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* De ces deux commandements dépendent toutes les Lois et les Prophètes²¹⁸. » Dans la première proposition – « Heureux les cœurs purs... » – que le premier commandement reformule d'une autre manière se résume tout le projet de constitution éthique chrétien. Ce dernier s'appuie sur une ascèse éthique – la purification du cœur – pour s'élever à Dieu grâce à une activité contemplative, mais la contemplation, à son tour, étant la seule légitime pour orienter l'ascèse²¹⁹. Ce rapprochement vis-à-vis du contemplatif renvoie à cette antienne commune au discours chrétien, patristique et monachiste du moins, selon laquelle il faut tout d'abord s'en remettre à Dieu et délaissier les soucis du siècle. À l'image de Jésus demandant au riche de se

²¹⁶ HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 383.

²¹⁷ Mt, 5, 8.

²¹⁸ Mt, 22, 37-40 ; Lc, X, 27.

²¹⁹ Cf. Augustin : « [L]’âme, dis-je, ne nous plaît pas en elle-même, mais dans la puissance qui l’a créée. [...] Pour être bonne, l’âme se tourne donc vers ce qui l’a faite âme. C’est alors que la volonté s’unit à la nature pour perfectionner l’âme dans le bien, quand cette volonté se tourne par amour vers le bien, d’où vient le bien qui ne se perd pas même quand la volonté se détourne. [...] Mais avant de pouvoir connaître et percevoir Dieu, autant qu’il peut être vu et perçu, avantage réservé aux cœurs purs, — car il est écrit : “Heureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu’ils verront Dieu” — il faut que le cœur soit purifié, pour devenir capable et digne de le voir, et il ne peut être purifié qu’en aimant par la foi. » Augustin, *De la trinité*, VIII, 3-4, dans *Œuvres complètes*, 17 vol., trad. M. Raulx, op. cit., vol. 12, p. 455. Cf. aussi *Du combat chrétien*, XXXII ; *De la discipline chrétienne*, II-VI ; Cassien, *Conférences*, I, X. « Que si vous avez le souci de parvenir à la lumière de la science spirituelle, non par le vice de la vaine jactance, mais par une grâce de purification, enflammez-vous premièrement du désir de cette béatitude dont il est dit : “Heureux les cœurs purs, parce qu’ils verront Dieu” [...] Je sens que vous avez le zèle de la lecture. Conservez-le ; et de toute votre ardeur, hâtez-vous de posséder au plus tôt la plénitude de la science pratique, c’est-à-dire morale [*id est ethicam*]. Sans elle, la pureté de la contemplation, dont nous parlions naguère, demeure hors de nos prises. » *Ibid.*, XIV, IX, vol. 2, p. 192. Il est donc nécessaire de se purifier pour accéder à la contemplation de Dieu. Cependant, cette purification ne peut s’opérer correctement si elle n’est concurremment informée par la sagesse divine. « Mais il appartient à la raison plus élevée de juger de ces choses matérielles d’après les raisons immatérielles et éternelles raisons qui ne seraient évidemment pas immuables, si elles n’étaient au-dessus de la raison humaine, et d’après lesquelles nous ne pourrions juger des objets matériels si nous ne nous soumettions à elles. Or nous jugeons des choses matérielles d’après la raison des dimensions et des figures, que notre âme sait être permanente et immuable. » AUGUSTIN, *De la trinité*, XII, II, op. cit., p. 495.

dépouiller de tout ce qu'il possède pour le suivre et vivre revêtu de son propre Corps, il est demandé au chrétien de se tenir à distance des soucis matériels pour se soucier d'abord, grâce à la Parole, de son existence spirituelle. Mais ce rapprochement vers l'activité contemplative et cette insistance à encourager les chrétiens à se détacher des choses temporelles pour privilégier leur propre réalité spirituelle ne veulent absolument pas dire que le christianisme n'est pas porteur d'une vision politique et d'une réalisation très concrète de celle-ci parmi ces choses. Le projet éthique chrétien est immédiatement et irréductiblement attaché à un projet politique à part entière. Ce projet se trouve énoncé de manière très concise dans le deuxième commandement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » On retrouve ici l'une des deux spécificités fondamentales par lesquelles le christianisme, en tant que projet de constitution éthico-politique, se démarque décisivement de la philosophie païenne antique, tout en conservant son outillage conceptuel et ses procédures théorétiques. Lorsque le Christ dit : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », il entend le « toi » du « toi-même » comme d'abord une entité purement spirituelle formée au moule de la Parole divine contenue dans les Écritures²²⁰. Tout comme dans l'Alcibiade de Platon, le « soi » dont il faut se soucier, dès lors qu'il est question de se soucier de soi, c'est-à-dire de s'améliorer en vue de participer à la constitution d'un projet politique particulier, c'est une âme – ici un cœur – capable tout d'abord d'opérations spirituelles et ensuite d'actions temporelles. Dans les deux cas, la constitution de ce « soi », dont la nature est d'abord spirituelle, se fait grâce à des procédures elles-mêmes de nature spirituelle qui sont tirées d'une puissance divine. Dans les deux cas, on accède à cette puissance divine par la manipulation d'un certain langage qui est le support et le principal opérateur de ces procédures. La constitution éthique se réalise par conséquent en coopération avec un outillage procédural spirituel qui lui-même ouvre par ailleurs à la constitution d'un projet politique à part entière. Pour la configuration de relations humaines et la réalisation d'un projet politique, il s'agit de toujours se rapporter à l'autre par la médiation d'une constitution éthique qui se tend d'abord vers un intelligible spirituel avant de se tourner vers la gestion du temporel.

Notons que le double commandement christique se trouve formulé dans le texte des *Caractères* de manière très explicite. La réflexion en question envisage l'attitude de l'homme d'affaire qui se voit incapable de se rendre disponible à l'autre.

Ô homme important et chargé d'affaires, qui à votre tour avez besoin de mes offices, venez dans la solitude de mon cabinet : le philosophe est accessible ; je ne vous remettrai point à un autre jour. Vous me trouverez sur les livres de Platon qui traitent de la spiritualité de l'âme et de sa distinction d'avec le corps, ou la plume à la main pour calculer les distances de Saturne et de Jupiter : **j'admire Dieu dans ses ouvrages, et je cherche, par la connaissance de la vérité, à régler mon esprit et devenir meilleur.** Entrez, toutes les portes vous sont ouvertes ; mon antichambre n'est pas faite pour s'y ennuyer en m'attendant ; passez jusqu'à moi sans me faire avertir. Vous m'apportez quelque chose de plus précieux que l'argent et l'or, si c'est une occasion de vous obliger. Parlez, que voulez-vous que je fasse pour vous ? Faut-il quitter mes livres, mes études, mon ouvrage, cette ligne qui est commencée ? Quelle interruption heureuse pour moi que celle qui vous est utile ! [VI, 12 (VIII)]

²²⁰ « Ce n'est pas seulement de pain que l'homme vivra, mais de toute parole sortant de la bouche de Dieu. » Mt, 4, 4. « Il faut vous mettre à l'œuvre pour obtenir non pas cette nourriture périssable [le pain], mais la nourriture qui demeure en vie éternelle, celle que le Fils de l'homme vous donnera, car c'est lui que le Père qui est Dieu, a marqué de son sceau. Ils lui dirent alors : “Que nous faut-il faire pour travailler aux œuvres de Dieu ?” Jésus leur répondit : “L'œuvre de Dieu, c'est de croire en celui qu'Il a envoyé.” » Jn, 6, 27-29. Cela ne veut pas dire qu'il ne faut pas, même à l'égard des paroles tenues par le Christ lui-même, faire preuve de discernement : « Mon enseignement ne vient pas de moi, dit-il plus loin, mais de celui qui m'a envoyé. Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il saura si cet enseignement vient de Dieu ou si je parle de moi-même. Qui parle de lui-même cherche sa propre gloire ; seul celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé est véridique, et il n'y a pas en lui d'imposture. » Jn, 7, 16-17, TOB, pour l'ensemble des extraits. Propos dont la Bruyère, nous le verrons, se souviendra.

Chercher, par la connaissance de la vérité qui émane des ouvrages de Dieu dont les plus éminents demeurent sa Parole révélée, s'identifie à régler son esprit et par-là devenir meilleur dans la relation qu'on entretient avec les autres. Le projet chrétien qui mise sur l'acquisition par chacun des agents d'une substance éthique spirituelle en vue de leurs relations présentes et à venir ne peut pas être mieux formulé. Notons aussi que l'extrait cité fait directement référence à Platon. On a vu en effet combien les procédures spirituelles de constitution de soi proposées dans l'*Alcibiade* et le trajet que le disciple, par ces procédures, est invité à effectuer entre sa spiritualité et la divinité dont elle est censée procéder s'accordent avec le projet philosophique chrétien. À ceci près que le discours philosophique païen, comme nous l'avons montré dans notre chapitre précédent²²¹, se situe inexorablement au sein des enceintes de la cité. Et entre ces enceintes et Dieu, il y a l'irréductible ennemi. Pour complaire aux dieux et, partant, pour s'en approcher, Alcibiade doit s'inspirer de la valeur exceptionnelle de ses ennemis que sont le Perses et les Lacédémoniens, eux-mêmes descendants de Zeus. C'est d'ailleurs précisément en cet endroit du dialogue où Alcibiade a fait mine de se dérober aux incessantes questions de Socrate qu'apparaît pour la première fois le motif du « souci de soi ». Le souci de soi païen se fonde dans l'inimitié constitutive entre les cités, bien qu'il tende précisément à faire face à cette inimitié par la fondation d'une irréductible amitié au sein de la communauté politique dont les pourtours sont tracés par les enceintes de la cité, pour les Grecs, les frontières de l'empire, pour les Romains. Souvenons-nous aussi du chien dans la *République* de Platon, modèle du philosophe gardien de la cité selon Socrate, étant naturellement hostile vis-à-vis de tous ceux qu'il ne reconnaît pas, mais familier à l'égard des autres²²². C'est d'ailleurs la nécessité de constituer un corps politique uni face aux attaques incessantes de l'ennemi qui justifie le recours au spirituel – ou plus techniquement, aux opérations de l'esprit et aux dispositions éthiques acquises sous leur coupe – comme fondement de la constitution politique. Le travail du politique pour lutter contre tout état de dissension à l'intérieur de la cité est pour la philosophie antique païenne un réquisit indispensable pour être en mesure de faire face aux agressions étrangères. Or, le recours au spirituel en vue de constituer les agents politiques a toujours été aussi un facteur potentiellement capable d'atténuer les dissensions au sein d'une communauté, du moins, pour le cas de la philosophie païenne, un moyen de transformer la compétition entre les individus en émulation. Si l'on peut se battre et s'écharper pour la possession d'une terre ou d'un simple morceau de pain, car il est possible de ravir ces choses des mains de l'autre, comment se battre les uns contre les autres dès lors que l'on identifie son existence et le lieu de sa félicité à une réalité spirituelle²²³ ? Comment ravir à d'autres hommes leurs dispositions spirituelles ? D'autant plus que pour l'activité guerrière, activité à laquelle se nouait constitutivement le projet philosophique antique, ce privilège du spirituel sur le temporel conduit à la formation de soldats redoutables. Le courage, la tempérance, la justice et la prudence sont tout d'abord des vertus aristocratiques et guerrières. Mais c'est précisément ce qui plongeait le projet philosophique antique dans une profonde contradiction. Pourquoi n'attribuer de valeur au spirituel qu'à l'intérieur des

²²¹ Cf. *supra*, p. 131-134 et 157-163.

²²² Cf. *supra*, p. 132.

²²³ Cf. les réflexions sur ce point d'Aristote dans l'*Éth. Nic.*, VIII, 10 et : « Les griefs et les récriminations se produisent uniquement ou du moins principalement, dans l'amitié fondée sur l'utilité, et il n'y a rien là que de naturel. En effet, ceux dont l'amitié repose sur la vertu s'efforcent de se faire réciproquement du bien (car c'est le propre de la vertu et de l'amitié), et entre gens qui rivalisent ainsi pour le bien, il ne peut y avoir ni plaintes ni querelles (nul, en effet, n'éprouve d'indignation envers la personne qui l'aime et qui lui fait du bien, mais au contraire, si on a soi-même quelque délicatesse, on lui rend la pareille en bons offices. Et celui qui l'emporte décidément sur l'autre en bienfaits, atteignant ainsi le but qu'il se propose, ne saurait se plaindre de son ami, puisque chacun des deux aspire à ce qui est bien). [...] Au contraire l'amitié basée sur l'utilité a toujours tendance à se plaindre : les amis de cette sorte se fréquentant par intérêt, ils demandent toujours davantage, s'imaginent avoir moins que leur dû et en veulent à leur ami parce qu'ils n'obtiennent pas autant qu'ils demandent, eux qui en sont dignes ! » *Ibid.*, VIII, 15, 1162 b 520, p. 453-454.

enceintes de la cité, mais dès lors qu'on les franchit, si besoin est, se préparer à combattre pour la possession de choses matérielles ou la défense du corps politique ? Pourquoi ce privilège du spirituel disparaît en face de l'étranger ?

Le Christ entend résoudre la contradiction en supprimant l'épreuve de l'ennemi comme moyen d'accéder à la complaisance divine. S'il était demandé à Alcibiade de se mesurer aux redoutables ennemis que sont les Perses et les Lacédémoniens pour se constituer en tant qu'agent politique et à la fois mesurer ses propres capacités, la Parole chrétienne incite ses disciples à accéder directement à Dieu sans passer par la case de la lutte contre d'autres hommes appartenant à des communautés étrangères et *a fortiori* entre ceux appartenant à la même communauté. Certes, pour le christianisme, l'ennemi n'a pas disparu. Mais cet ennemi n'est plus extérieur à soi. Il n'est plus à trouver dans le prochain. Il est maintenant tout intérieur. Il faut le traquer dans les replis de son cœur afin d'en anéantir la puissance et tous les mouvements désordonnés. Ce qui reconfigure immédiatement le projet politique qui sous-tend toute la transformation philosophique. Celle-ci se tend à extirper non seulement toute violence effective, mais aussi et surtout tout motif éthique de violence entre les hommes. Les dispositions de patience, d'humilité et d'obéissance, en seront les principaux instruments. Or, ce sont précisément ces dispositions que le disciple chrétien, au travers d'une ascèse rigoureuse, cherche à acquérir pour pratiquer l'activité contemplative. Ainsi, pour le christianisme, en tant que Parole destinée à la constitution d'un projet éthique particulier, la pratique individuelle de la spiritualité, bien que tendue vers la contemplation, répond en tout point à la volonté de réaliser un type bien précis de relations humaines, en un mot, une politique.

Ce qui unit le chrétien avec les autres hommes, nous dit Augustin dans *De la trinité*, c'est « la foi qui agit par la charité²²⁴ ». On voit par cette simple expression comment ce qui tend le chrétien vers Dieu – la foi – devient immédiatement le principal opérateur d'une disposition éthique générale qui s'inscrit dans la réalisation d'une intention politique très précise – la charité²²⁵. Le mouvement qui tend le chrétien vers son Créateur rejaillit immédiatement dans le rapport que ce même homme entretient avec ses semblables. Dans *De la grandeur de l'âme*, sous la forme d'un dialogue mettant en scène un exercice dialectique en bonne et due forme, on peut percevoir le lien intime qu'Augustin noue sans médiation aucune entre l'activité contemplative grâce à laquelle le chrétien s'unit à Dieu et sa conduite avec les autres hommes, quels que soient ces derniers.

« Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu ne serviras que lui. » Si nos parents sont dans l'erreur ou dans la peine, sachons qu'il faut leur porter secours autant qu'on le peut et qu'il est commandé ; mais nous devons comprendre en faisant ainsi le bien, que nous sommes les instruments de Dieu. Ne nous laissons pas séduire non plus par l'amour de la vaine gloire et ne nous attribuons rien en propre, ce qui suffirait pour nous précipiter de bien haut et nous plonger dans l'abîme. *Ne baïssons pas les hommes tyrannisés par les vices, mais les vices mêmes*²²⁶, non pas les pécheurs, mais leurs péchés. Car nous devons désirer qu'on prête à tous une main secourable, même à ceux qui nous ont blessés, à ceux qui veulent nous nuire par eux-mêmes ou par d'autres. Telle est la religion vraie, parfaite, unique, au

²²⁴ « Et maintenant, pour clore ce livre, nous rappelons que le juste vit de la foi (Rom., I, 17) ; cette foi est agissante par la dilection (Galt., V, 6), en sorte que les vertus elles-mêmes qui nous font vivre avec prudence, force, tempérance et justice, se rapportent toutes à la foi : autrement, en effet, elles ne pourront jamais être de véritables vertus. » *De la trinité*, XIII, XX, 26, trad. M. Mellet, Paris, Desclée De Brouwer, 1955, p. 343. « [L]es vertus mêmes, qui nous permettent pendant cette vie temporelle et mortelle de vivre avec courage, prudence, tempérance et justice, ne sont de vraies vertus que si on les rapporte à cette même foi qui, bien que temporelle, conduit à l'éternité. » *Ibid.*, XIV, I, 3, p. 351.

²²⁵ *Ibid.*, XIII, II, 5.

²²⁶ Principe repris par la Bruyère lorsqu'il fait de son ouvrage un moyen de connaître les hommes en général, que pris de cette manière on peut haïr, mais c'est pour mieux les aimer et les excuser en leur particulier et s'efforcer soi-même de mériter leur indulgence. Cf. XI, 28, (I), citée ci-dessus, p. 67.

moyen de laquelle doit se réconcilier avec Dieu l'âme qui possède la grandeur dont nous nous occupons, et par laquelle elle se rend digne de la liberté²²⁷.

La citation entre guillemets sur laquelle s'appuie Augustin et qui débute cet extrait provient de l'Évangile de Matthieu²²⁸. Cette citation n'est évidemment pas prise au hasard. Elle conclut la scène qui oppose Jésus et le Tentateur, le dia-bole (VS sym-bole²²⁹), scène dans laquelle ce dernier Lui propose, en guise d'ultime tentation, de posséder tous les royaumes du monde et de bénéficier de la gloire qui en résulterait. Soit, d'exercer une domination sans fin sur l'ensemble des hommes. C'est alors que le Christ lui répond qu'entre lui et les hommes, il faut mettre Dieu, seule puissance opérante capable d'anéantir toute volonté de domination ou plutôt la faiblesse de « se laisse[r] dominer par la passion de dominer²³⁰ ».

6.3. Une parole révélée

Enfin, aux côtés de cette spécificité politique qui la distingue très nettement du projet philosophique païen, il faut ajouter cette autre spécificité : la nature révélée de la Parole. Lorsque la Bruyère écrit : « j'admire Dieu dans ses ouvrages, et je cherche, par la connaissance de la vérité, à régler mon esprit et devenir meilleur », ce à partir de quoi toute connaissance devient possible, c'est d'abord la parole révélée. Celle-ci est devenue le foyer unique à partir duquel tout est connaissance, mais qu'il faut s'appliquer à et surtout se rendre capable de connaître. Le philosophe chrétien n'a plus à chercher à l'extérieur du Texte sacré, tel Socrate parcourant la Cité pour comprendre le sens de l'Oracle divin et savoir ce qu'il doit faire et penser. L'homme, de lui-même, de ses propres forces, ressources et ingéniosités, demeure profondément incapable d'accéder au Bien Suprême. Encore une fois, c'est tout le discours antique, qu'il soit théologique, naturel ou philosophique, qui sert au discours chrétien de preuve indubitable pour montrer la déficience constitutive de l'être humain. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin, patiemment, pourfendra toutes les productions littéraires et philosophiques qui sont parvenues jusqu'à lui sur la base de ce seul argument : l'humilité.

Eh ! quelle force en effet ne faut-il pas pour convaincre les superbes de toute la puissance de l'humilité ? L'humilité ! elle nous transporte par-delà ces élévations mondaines, jouets mobiles du temps, jusqu'à cette hauteur qui n'est plus une usurpation de l'orgueil humain, mais un don de la grâce divine.

C'est l'absence de cette humilité qui est cause de la faillite politique de Rome et par-delà de tout ce qui en matière de discours, de près ou de loin, y a contribué.

Je parlerai donc aussi de cette cité de la terre, maîtresse des peuples asservis, dominée à son tour par sa passion de dominer ; et ici, je ne refuserai rien à l'occasion, rien à la convenance de mon sujet²³¹.

Conclusion : les discours païens n'ont réussi qu'à rendre les hommes malheureux. Même ce que la plupart des cités cherchaient à fuir par-dessus tout, « la faim, la maladie, la spoliation, la captivité, la mort, et de semblables calamités²³² », le discours des hommes grâce auquel ceux-ci ont la

²²⁷ *De la grandeur de l'âme*, XXIV, 78, dans *Œuvres complètes de saint Augustin*, trad. Morisot, Bar-Le-Duc, 1863, vol. III, p. 318.

²²⁸ Mt, IV, 10.

²²⁹ Tandis que le *sym-bolos* (*syn-ballein*) est discours créateur d'alliance, d'union et de communauté, le *dia-bolos* (*dia-ballein*) est « dissuasion du symbolique », ce qui désunit, repousse et oppose. Cf. CERTEAU Michel de, *La fable Mystique, I. XVI^e-XVII^e siècle*, Éditions Gallimard, 1982, p. 58. REICHLER Claude, *La Diabolie. La séduction, la renardie, l'écriture*, Paris, Minuit, 1979.

²³⁰ AUGUSTIN, *La cité de Dieu, op. cit.*, vol. 2, XIV, XXVIII, p. 191.

²³¹ *Ibid.*, vol. 1, I, I, p. 34-35.

²³² *Ibid.*, III, I, p. 119.

possibilité de former leur âme n'a pas réussi à l'éviter. Bien au contraire, ce discours en est le principal instigateur, car c'est un discours qui se croit autorisé de lui-même à dire ce qu'il en est de la vérité, à penser et à suivre. La faillite du discours païen, de quelque nature qu'il soit, est totale. Le seul remède, c'est le recours à la Parole énoncée dans l'Évangile et par-delà à la parole des prophètes. Le lien entre l'humilité à suivre pour se conduire et entretenir des relations avec ses semblables, d'un côté, et celle dont il faut faire preuve devant le texte révélé, de l'autre, c'est saint Paul qui l'établit dans sa *Première Épître aux Corinthiens*.

« Rien au-delà de ce qui est écrit », pour que vous ne vous gonfliez pas l'un contre l'autre. Qui donc en effet te distingue ? Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te vanter comme si tu ne l'avais pas reçu²³³ ?

Il demeure dans ce projet qui incite les hommes à se soumettre à l'Écriture par la médiation de la Parole énoncée dans l'Évangile une dimension d'obéissance, voire d'humiliation vis-à-vis de laquelle la modernité se fera extrêmement rétive, pour ne pas dire irréductiblement revêche. On y voit une atteinte à la liberté de penser et la porte ouverte aux dominations de tout acabit. Loin de nous d'ignorer qu'effectivement le texte sacré autour duquel se rassemblent les chrétiens a servi et sert encore de moyen pour assouvir des fins qui ne sont pas à proprement parler chrétiennes. Cependant, le point de vue technique auquel nous nous référons permet de se déplacer par rapport à cette interprétation du christianisme qui tend à le réduire à une simple force politique parmi d'autres et, par-là, encore une fois, à ne le percevoir que dans le cadre de la vision de la *politeia* établie par la logique discursive de type machiavélien. À regarder les choses d'un point de vue plus technique donc, on peut vite se rendre compte que ce qui est proposé aux chrétiens, c'est de se comporter devant les hommes, comme ils sont amenés à se comporter devant l'Écriture, celle-ci demeurant la matière exclusive de leurs méditations, socle absolu de leur éthos : avec obéissance, patience et humilité. Un projet de constitution éthico-politique dont les Pères du désert et les Pères de l'Eglise, sur la base de l'Écriture, ont été les artisans a pris forme. Et à la richesse des procédures de constitution spirituelle que la philosophie païenne avait patiemment et minutieusement récoltées jusqu'à eux, ils ont adjoint, à partir d'Origène et de la *lectio divina*, des procédures herméneutiques d'une incroyable finesse et perspicacité susceptibles de constituer des agents politiques d'un caractère bien déterminé et articulé à un projet de charité universelle.

²³³ 1 Corinthiens, 4, 6-7.

III. 7. CONCLUSION (provisoire)

Nous terminons ici la première partie de notre troisième chapitre où nous avons voulu déterminer le sens à la fois technique et politique que revêt un projet de conversion de chacun des agents de la communauté à l'intelligible et, partant, à toutes les dispositions spirituelles requises pour opérer cette conversion. Le principe est somme toute assez simple. Les capacités que l'agent de la conversion doit acquérir pour pratiquer sa conversion à l'exercice de certaines opérations de la raison seront celles-là mêmes sur lesquelles il s'appuiera pour se conduire dans l'existence et entretenir des relations avec les autres membres de sa communauté. Au terme d'un exercice intense et continu, l'agent se verra doté non seulement d'une capacité d'intellection et de discernement extrêmement aiguisée, s'étant entraîné à répondre aux faits comme il répond aux questions (Épictète). Cette capacité lui permet de faire face à toutes situations d'existence, et ce, en tenant compte de leurs moindres particularités, mais aussi et surtout à exercer un contrôle sur les mouvements de son âme qui ne relèvent pas tous de l'activité de l'intelligence. Techniquement parlant, la conversion requiert un effort intense de concentration. Elle consiste pour l'âme à se tourner continuellement vers elle-même afin de requérir en elles, parmi toutes les opérations qu'elle est susceptible de produire, celles qui sont les meilleures et simultanément, tout en les opérant, de se voir en train de les opérer. Le moindre mouvement qui sort de ce mouvement de conversion constitue une « perturbation » qu'il faut dès lors s'appliquer à progressivement écarter. Ainsi, le discours philosophique antique s'accompagne d'une ascèse qui identifie à une purification permanente de l'âme de ses « perturbations », sachant que le principal ressort de cette ascèse demeure encore et toujours un exercice continu de la raison. Au moment où la partie de l'âme sensitive et désirante produit ses propres mouvements, il s'agit de la guider, comme dit Plutarque, « par molles et douces inductions et persuasions, qui ont plus d'efficace que toutes les forces du monde ». La conversion, qui s'identifie à une transformation continue de tout l'être de l'agent, se fait par conséquent tout à la fois maïeutique et thérapeutique. Cette partie de l'âme dont procèdent les émotions, les passions, les désirs, les inclinations et cet ensemble de mouvements grâce auxquels le corps, selon les Anciens, se met en branle, sont par-là amadoués progressivement au discours de raison jusqu'à rendre « obéissants au jugement de la raison et les esprits, et le sang, et les larmes ». Le sens politique se découvre alors. Les agents ainsi constitués adoptent des habitudes d'existence (*hexis*) qui les destinent à entretenir des relations apaisées avec les autres hommes dans la mesure où le « lieu » de réalité qui fait l'objet de tous les désirs et de toutes les convoitises, celui au sein duquel on reconnaîtra l'homme qui a de la valeur et celui qui n'en a pas, est un lieu purement spirituel. Ce lieu en principe ne peut absolument pas être l'objet d'un conflit entre les hommes, car il demeure impossible de ravir à quiconque sa part de spiritualité comme on désirerait lui ravir des biens, un pouvoir temporel, des richesses ou des honneurs. Son accès passe d'abord par une transformation / domination de soi et de tout son être pensant et agissant et non par une domination exercée sur les autres hommes ou sur tout objet extérieur à soi. Techniquement, c'est précisément après avoir éteint l'ensemble de ces désirs qui inclinent les agents vers la possession de choses matérielles ou des richesses, du pouvoir et des honneurs qui y contribuent, qu'un accès efficace à l'intelligible devient possible. Cette maîtrise de soi sur soi rejaillit immédiatement au sein de la relation à l'autre dont l'agent espère une reconnaissance dans les termes mêmes par lesquels il s'est lui-même constitué. Cette dimension politique de la conversion est encore une fois exemplairement illustrée dans l'*Alcibiade* de Platon au moment où Socrate dépie la célèbre expression delphique « connais-toi toi-même » par analogies progressives, de la vision de l'œil qui

cherche à se voir en tant que telle, à la vision de l'âme qui se contemple en tant que reflet de la lumière de Dieu, mais en passant par celle de l'œil qui se voit dans l'œil de son partenaire de discussion.

Socrate : De fait, tu as dû observer qu'en posant ton regard sur l'œil de quelqu'un, on voit son propre visage se refléter dans l'organe visuel de celui qui nous fait face, comme si c'était un miroir ? N'est-ce pas dans ce que nous appelons précisément la pupille qu'il y a ainsi une image de celui qui regarde ? – Alcibiade : C'est la vérité. – Socrate : Donc, un œil contemplant un œil et dirigeant son regard sur ce qu'il y a de meilleur en lui, cette pupille qui est l'instrument de sa vision, voilà dans quelles conditions l'œil se verrait lui-même. – Alcibiade : Évidemment. – Socrate : Mais, si, à la vérité, il regardait du côté de quelque autre partie de l'homme ou de quelque objet que ce fût, à l'exception de celui-là auquel justement il est semblable, il ne se verrait pas lui-même. – Alcibiade : c'est la vérité²³⁴.

On pressent ici le lien qui noue ensemble la constitution éthique à la relation à l'autre, lien qui rend possible une reconnaissance, et de l'autre, et simultanément de soi-même. Ce lien renvoie en outre aux potentialités politiques de l'exercice dialectique que Platon développera dans ses grands dialogues que sont le *Gorgias*, le *Phèdre* ou la *République*²³⁵. Ce qui nous renvoie au dernier trait important que nous avons relevé lors de notre parcours, à savoir la dimension transhistorique et trans-procédurale de l'exercice dialectique. Si décisivement à partir de Clément d'Alexandrie, le christianisme a pu intégrer tout l'outillage formel discursif cultivé par la philosophie païenne, du socratisme jusqu'au stoïcisme impérial, outillage présidé par l'exercice dialectique qui dans son mouvement de base consiste à interroger et à répondre, c'est qu'il contient un ensemble d'opérations susceptibles de transcender les époques, les lieux, les langues, les cultures, les situations sociales et politiques, voire les pratiques d'existence extérieures auxquelles se réfèrent la communauté. Du dialogue socratique à la *discretio* chrétienne²³⁶, en passant par la prudence aristotélicienne, l'examen des jugements et impressions de l'âme modélisé par Chrysippe, la *scientia* augustinienne²³⁷, et remontant même jusqu'à la sagesse salomonienne qui consiste à choisir la voie la meilleure entre deux voies possibles, la philosophie traditionnelle dans son ensemble s'appuie sur un même lot d'opérations dont le syllogisme est le foyer. Or, c'est très précisément à ces opérations que recourront, chacun à leur manière, les membres du Petit Concile pour configurer un certain rapport au langage et proposer des ouvrages par lesquels les lecteurs pourront pratiquer

²³⁴ *Alc.*, 132 e – 133 b, *op. cit.*, p. 246.

²³⁵ Dans le *Théétète*, Socrate posant la question de savoir ce que peut être la connaissance indique incidemment toute l'utilité politique du dialogue : « Qu'avez-vous à vous taire ? Mon amour de la discussion, Théodore, ne me fait-il pas commettre quelque incivilité, d'être si enragé à vouloir que nous nous entretenions et devenions amis et familiers les uns avec les autres ? » *Théétète*, 145 e -146 a, *op. cit.*, vol. 2, p. 88-89.

²³⁶ La *discretio*, particulièrement modélisée par Cassien dans ses *Conférences* (particulièrement le premier et deuxième chapitre, mais la notion transcende tout l'ouvrage), est à la conduite de l'existence du chrétien ce que la prudence pouvait être pour le philosophe païen.

²³⁷ Tout comme Aristote, Augustin, au sein de l'activité rationnelle de l'homme, distingue une partie théorétique et une partie théorético-pratique, cette dernière servant de relais entre l'activité pure de connaissance et la conduite de l'existence temporelle. Sur base d'une parole de l'apôtre Paul (*1 Cor.*, 12, 4-8), il appellera la première « sagesse » (*sapientia*) et la seconde « science » (*scientia*): « [I]l y a une différence entre la contemplation des biens éternels et l'action qui nous permet de faire un bon usage des biens temporels : l'une est le fait de la sagesse, l'autre de la science. » *De la trinité*, XII, XIV, 22, dans *Œuvres complètes*, 17 vol., trad. M. Raulx, *op. cit.*, vol. 12, p. 503. La *scientia*, ensemble d'opérations de l'esprit utile à la conduite de la vie, joue un rôle central et pivot dans l'activité du chrétien. Elle a en effet pour fonction d'assurer la relation entre la partie purement intellectuelle de l'âme et la conduite de l'existence temporelle. Mais ce qu'il faut bien percevoir, c'est que le mouvement s'opère dans les deux sens. Sans avoir été préalablement informée par la partie intellectuelle, lieu même de la sagesse, la science qui est censée présider à la conduite de l'existence temporelle risque bien de se perdre et de perdre l'âme qu'elle a pour fonction de guider dans le monde de la dissemblance et de la corruption matérielle. Cela étant, sans la science et sa capacité à suivre ce qui est bon et à fuir ce qui est nuisible dans la conduite des actes quotidiens, il demeurerait impossible d'accéder à une quelconque activité contemplative grâce à laquelle l'acquisition d'une sagesse est possible. Mais plus encore, c'est la science qui prend en charge de former les dispositions éthiques grâce auxquelles le disciple peut non seulement accéder à la sagesse, mais aussi se conduire parmi les choses temporelles. « Sans la science en effet, ces vertus qui donnent à la vie sa rectitude ne pourraient exister, elles qui nous permettent de nous diriger en cette vie misérable de telle sorte que nous parvenions à la vie éternelle où est le vrai bonheur. » *Ibid.*

leur propre conversion à l'intelligible en vue de se constituer en tant qu'agent à part entière en vue de vivre au sein de la situation politique qui est la leur.

À partir de quelques œuvres significatives des membres du Petit Concile, il nous reste donc à bien cerner ce rapport au langage qui, de quelque forme extérieure à laquelle il puisse recourir, se destine toujours à convertir celui qui le reçoit, le pratique et le médite, à l'exercice de la raison.

B. LA TECHNIQUE DIALECTIQUE COMME EXERCICE SPIRITUEL, IMPLICATIONS MÉTHODOLOGIQUES

Après avoir déplié le sens éthique et politique que recouvre l'exercice dialectique, il nous faut maintenant aborder ce problème précis et davantage technique qui regarde le rapport au langage que ce sens et cet exercice impliquent. Cependant, pour assurer la transition entre ces deux types de rapport intimement noués l'un à l'autre, rapport à soi et à la *politeia* et rapport au langage, nous proposons de prendre la mesure de l'influence du projet éthico-politique traditionnel sur les productions des membres du Petit Concile à partir de celles qui nous paraissent à cet égard les plus significatives. Au sein même de ce bref aperçu, nous transiterons sur la question des implications méthodologiques tout en se rapprochant insensiblement des *Caractères* de la Bruyère.

8. LE PETIT CONCILE : PHILOSOPHIE ET CONNAISSANCE DE SOI

8.1. Jacques Bénigne Bossuet : Logique et Connaissance de Dieu et de soi-même

Nous avons vu aussi que notre esprit, averti de cette suite de faits que nous apprenons par nos sens, s'élève au-dessus, admirant en lui-même et la nature des choses, et l'ordre du monde. Mais les règles et les principes par lesquels il aperçoit de si belles vérités dans les objets sensibles, sont supérieurs aux sens ; et il en est à peu près des sens et de l'entendement, comme de celui qui propose simplement les faits, et de celui qui en juge²³⁸.

Bossuet

Nous avons mentionné à maintes reprises *L'art de penser* d'Arnauld et de Nicole pour indiquer son incontestable inscription au sein du projet philosophique traditionnel. Le contenu de cet ouvrage en effet est non seulement entièrement tiré pour l'essentiel de l'*Organon* d'Aristote et marqué de l'empreinte prééminente d'Augustin, mais il lie en outre très explicitement et dès ses premiers propos l'exercice de la logique et la conduite de l'existence²³⁹. A la fin du troisième chapitre de l'ouvrage qui est consacré au raisonnement et au syllogisme, les auteurs articulent à nouveau le contenu de leur ouvrage à la « conduite de la vie ».

Voilà quelques exemples des fautes les plus communes que l'on commet en raisonnant dans les matières de sciences ; mais parce que le principal usage de la raison n'est pas dans ces sortes de sujets qui entrent peu *dans la conduite de la vie*, et dans lesquels même il est moins dangereux de se tromper, il serait sans doute beaucoup plus utile de considérer généralement ce qui engage les hommes dans les faux jugements qu'ils font en toute sorte de matière, et principalement en celle des mœurs et des autres choses *qui sont importantes à la vie civile*, et qui font le sujet ordinaire de leurs entretiens.

²³⁸ CDSM, dans BOSSUET Jacques Bénigne, *Œuvres complètes de Bossuet, op. cit.*, vol. XXIII, p. 152.

²³⁹ Cf. ci-dessus, p. 109.

Ils s'appliqueront ensuite pendant près de 30 pages, sans prétendre pour autant épuiser totalement l'objet qui relève de la « morale » à indiquer « en général une partie des causes de ces faux jugements, qui sont si communs parmi les hommes²⁴⁰. » Nous retrouvons donc au cœur de cette filiation au projet philosophique antique ce point qui pour notre propos est central, à savoir que la conduite de l'existence peut être présidée par une maîtrise, en soi par soi, d'opérations qui ressortissent à l'exercice de la raison, exercice cadré par la logique et culminant dans la forme du syllogisme.

Les ouvrages toutefois où cette filiation se fait à la fois la plus explicite et la plus limpide demeurent ceux que Bossuet a rédigés à l'attention de l'instruction du Grand Dauphin, et plus particulièrement le traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, une *Logique*, *Traité du libre arbitre* et enfin *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*. Ces derniers ouvrages ne furent pas publiés du vivant de l'auteur, mais on sait que des copies ont transité dans les mains de Fénelon qui, de son côté, avait en charge l'instruction du duc de Bourgogne. On peut donc sans peine imaginer que la Bruyère, qui bénéficia de sa charge de précepteur du fils du Grand Condé à la requête de Bossuet qui, semble-t-il, demeurait attentif au déroulement des leçons que prodiguait son protégé²⁴¹, put disposer à son tour de ces copies. Ce témoignage de l'abbé Ledieu, secrétaire de Bossuet à partir de 1684, pourrait nous en convaincre :

La bonté de M. de M.[eaux] a été jusqu'à permettre à M. l'abbé de Fénelon de tirer une copie de toute l'Histoire de France. Ils en prirent tous aussi du Traité de la connaissance de dieu et de soi-même, et en un mot de tout ce qu'ils voulurent et de tout ce qui les accommoda ; même m. Fleury et les autres²⁴².

Quoi qu'il en soit, nous proposons ici de nous arrêter sur l'un de ces ouvrages, à savoir *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, car il résume de manière exemplaire à la fois l'*épistémè*, la méthode et le lien entre celles-ci et une conception de la conduite de l'existence qui, à nos yeux, rassemblent tout l'esprit éthico-politique que les membres du Petit Concile promouvaient, groupe d'intellectuels que Bossuet, rappelons-le, présidait²⁴³. L'ouvrage s'appuie et résume à lui seul, et de surcroît à la faveur de cette langue si déliée dont son auteur était familier, tout le projet éthico-politique antique mis au service de la conduite d'un prince qui, on le supposait au moment de son instruction, était appelé à régner. Enfin, nous y trouvons aussi une charge contre la logique discursive de type machiavélien, dont la cible précise demeure le discours de Hobbes. Mais laissons immédiatement parler l'auteur. Ce dernier a eu l'occasion de déplier sommairement sa méthode et son plan à la demande du pape Innocent XI qui requerra de lui envoyer une copie des ouvrages qui furent la base de son enseignement. Bossuet y indique que le terme qu'il s'est fixé est de rendre son élève « parfait philosophe ». Car, selon lui, « celui qui est né pour le commandement doit apprendre à juger, et non à disputer. » Et seule la philosophie (chrétienne) pourra lui enseigner cette tâche. Cela implique donc une définition du « philosophe », mais aussi des activités auxquelles tout agent doit se livrer pour espérer le devenir. Bossuet en quelques lignes en résume l'essentiel, et déjà on y perçoit toute l'empreinte du projet philosophique antique tel qu'il vient d'être présenté.

Mais après avoir considéré que la philosophie consiste principalement à rappeler l'esprit à soi-même, pour s'élever ensuite comme par un degré sûr jusqu'à Dieu, nous avons commencé par là, comme par la recherche la

²⁴⁰ ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La logique...*, *op. cit.*, III, XX, p. 244-245. Nous soulignons.

²⁴¹ La Bruyère reçut la visite de son mentor lors d'une de ses leçons. « On dit qu'il [Bossuet] en est sorti fort content ». Lettre de P. Alleaume au Prince de Condé datant du 20 février 1685. Cf. MONGRÉDIEN Georges, *op. cit.*, p. 42.

²⁴² GRISELLE Eugène, « Un fragment inédit de Ledieu sur l'éducation du Dauphin, dans *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, n° du 15 janvier, 1900, p. 140. Cité dans GOYET Thérèse, *Platon et Aristote. J.-B. Bossuet. Notes de lecture*, Paris, Klincksieck, 1964, p. XVI.

²⁴³ Sur la « réalité » politique du Petit Concile et sur la place qu'y occupait Bossuet, cf. *supra*, p. 50, n. 58.

plus aisée, aussi bien que la plus solide et la plus utile qu'on se puisse proposer. Car ici pour devenir parfait philosophe, l'homme n'a besoin d'étudier autre chose que lui-même ; et sans feuilleter tant de livres, sans faire de pénibles recueils de ce qu'ont dit les philosophes, ni aller chercher bien loin des expériences en remarquant seulement ce qu'il trouve en lui [...]. Aussi avons-nous dès les premières années jeté les semences d'une si belle et si utile philosophie et nous avons employé toute sorte de moyens pour faire que le prince sût dès lors discerner l'esprit d'avec le corps, c'est-à-dire cette partie qui commande en nous [...]. Mais lorsque le voyant plus avancé en âge, nous avons cru qu'il étoit temps de lui enseigner méthodiquement la philosophie, nous en avons formé le plan sur ce précepte de l'Évangile *Considérez-vous attentivement vous-mêmes* et sur cette parole de David *Ô Seigneur, j'ai tiré de moi une merveilleuse connoissance de ce que vous êtes*²⁴⁴.

Nous reconnaissons ici le principe du « connais-toi toi-même » qui préside à la conversion philosophique traditionnelle²⁴⁵. L'appui est ici biblique. Mais cette référence biblique est complètement investie et innervée par l'appareil formel intellectuel de la philosophie païenne. C'est d'ailleurs principalement sur la philosophie de filiation socratique et aristotélicienne, chapeautée par le discours d'Augustin, que Bossuet s'appuiera pour composer ses ouvrages. Le précepteur laisse entrevoir son plan. Si la transformation philosophique conduit à l'exercice ferme et droit du jugement grâce auquel on se conduit soi-même dans l'existence, il apparaît nécessaire de prendre connaissance des opérations qui président à cet exercice, de celles qui y servent et de celles qui peuvent y contrevenir.

8.1.1. Une vision théorique de l'âme ouverte à l'indétermination des affaires humaines

À cette fin, dans son traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Bossuet propose une vision théorique de l'âme qui s'inscrit dans la ligne la plus stricte du discours traditionnel qui aura transité par la scolastique. Notons d'emblée que la vision théorique proposée entend dépasser toute prétention naturaliste. Point que nous avons relevé en abordant la réflexion théorico-pratique d'Aristote, il s'agit de s'appuyer sur un modèle théorique qui serve à la conduite de l'existence qui, elle-même, s'ouvre sur le contingent et donc l'incertain et l'indéterminé que, *a priori*, ne peut épuiser totalement aucune théorie. Bossuet distingue à son tour le théorétique du théorético-pratique : « Parmi les sciences, les unes s'attachent à la seule contemplation de la vérité, et pour cela sont appelées spéculatives ; les autres tendent à l'action, et sont appelées pratiques. Les sciences spéculatives sont la métaphysique [...] ; la physique [...] ; la géométrie [...] ; l'astronomie [...]. Les sciences pratiques sont la logique et la morale, dont l'une nous enseigne à bien raisonner, et l'autre à bien vouloir. » (p. 65-66) La partie de la logique qui sert à la conduite de l'existence est celle qui s'appuie sur les arguments probables, ce à quoi renvoie la dialectique chez Aristote²⁴⁶. L'argument probable selon Bossuet est celui qui n'est ni certain, ni démonstratif et dont les causes et les effets ne sont ni connus ni nécessaires. « Cet argument est donc celui qui se fait en matières contingentes, et qui ne sont connues qu'en partie ; et il s'y agit de prouver, non que la chose est certaine, ce qui répugne à la nature de cette matière mais qu'elle peut arriver plutôt qu'une autre. Ainsi il est vraisemblable qu'ayant l'avantage du poste et au surplus des forces égales, vous battrez l'ennemi ; mais ce n'est pas chose certaine. Ce genre d'argument est le plus fréquent dans la vie ; car les pures démonstrations ne regardent que les sciences. L'argument vraisemblable ou conjectural est celui

²⁴⁴ BOSSUET Jacques Bénigne, *Œuvres complètes...*, *op. cit.*, p. 24-25.

²⁴⁵ Sur l'importance historique et philosophique du principe delphique et son articulation avec le discours chrétien COURCELLE Pierre, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, *op. cit.*

²⁴⁶ ARISTOTE, *Topiques*, I, 1, 100 a 30. Sur la notion d'argument probable ou d'« endoxe », cf. DE PATER Wim A., *op. cit.*, p. 74-80 ; PELLETIER Yvan, *La dialectique aristotélicienne: les principes clés des Topiques*, Montréal, Bellarmin, 1991, p. 33-69.

qui décide les affaires, qui préside, pour ainsi parler, à toutes les délibérations²⁴⁷. » La visée théorique proposée par le précepteur est donc *stricto sensu* pratique, c'est-à-dire toujours-déjà tournée vers un futur proche ou lointain où il s'agit pour l'agent de faire advenir une réalité dont sa spiritualité est le foyer. Lorsque Bossuet énonce les trois points qu'il considérera, à savoir l'âme, le corps et l'union de l'âme et du corps, il précise d'emblée qu'il ne s'agit pas « de faire un long raisonnement sur ces choses, ni d'en rechercher les causes profondes ». Au contraire, il s'agit plutôt de s'appliquer à connaître l'âme comme « ce qui nous fait penser ; entendre ; sentir ; raisonner ; vouloir, choisir une chose plutôt qu'une autre, et un mouvement plutôt qu'un autre, comme de se mouvoir à droite plutôt qu'à gauche [p. 33]. » Comme dans l'*Alcibiade*, l'âme est donc posée comme cet ensemble d'opérations par lesquelles on peut se conduire, si l'on prend la peine de les connaître et de s'y entraîner en discernant celles qui sont les plus conformes à l'exercice de la raison et, partant, au commandement de soi et des autres.

Ainsi le premier effet du commandement de l'âme, est que voulant être attentive, elle apaise l'agitation naturelle du cerveau. Et nous avons déjà vu que pour cela *il n'est pas besoin qu'elle connaisse le cerveau, ou qu'elle ait intention d'agir sur lui. Il suffit qu'elle veuille faire ce qui dépend d'elle immédiatement, c'est-à-dire être attentive* ; le cerveau, s'il n'est prévenu par quelque agitation trop violente, obéit naturellement, et se calme par la seule subordination du corps à l'âme²⁴⁸.

Quelques pages plus loin, l'auteur fait directement référence au dialogue de Platon en insistant sur sa dimension politique, à savoir la définition de l'homme comme étant une âme qui se sert de son corps pour se conduire dans l'existence.

Ainsi on peut dire que le corps est un instrument dont l'âme se sert à sa volonté ; et c'est pourquoi Platon définissoit l'homme en cette sorte. L'homme, dit-il, est une âme se servant du corps. C'est de là qu'il concluoit l'extrême différence au corps et de l'âme, parce qu'il n'y a rien de plus différent de celui qui se sert de quelque chose, que la chose même dont il se sert. L'âme donc qui se sert du bras et de la main comme il lui plaît ; qui se sert de tout le corps, qu'elle transporte où elle trouve bon ; qui l'expose à tels périls qu'il lui plaît et à sa ruine certaine, est sans doute d'une nature de beaucoup supérieure à ce corps, qu'elle fait servir en tant de manières et si impérieusement à ses desseins.

Mais bien loin de confiner ses propos à une morale intellectualiste austère et rigoureuse, Bossuet insiste sur le soin et toute l'attention qu'il faut apporter au corps, non pas pour lui-même, mais surtout pour l'âme qui s'en sert.

Ainsi on ne se trompe pas, quand on dit que le corps est comme l'instrument de l'âme ; et il ne se faut pas étonner si le corps étant mal disposé, l'âme en fait moins bien ses fonctions. La meilleure main du monde, avec une mauvaise plume, écrira mal ; si vous ôtez à un ouvrier ses instruments, son adresse naturelle ou acquise ne lui servira de rien. Il y a pourtant une extrême différence entre les instruments ordinaires et le corps humain qu'on brise le pinceau d'un peintre, ou le ciseau d'un sculpteur, il ne sent point les coups dont ils ont été frappés mais l'âme sent tous ceux qui blessent le corps, et au contraire elle a du plaisir quand on lui donne ce qu'il lui faut pour s'entretenir. Le corps n'est donc pas un simple instrument appliqué par le dehors, ni un vaisseau que l'âme gouverne à la manière d'un pilote. Il en seroit ainsi si elle n'étoit simplement qu'intellectuelle ; mais parce qu'elle est sensitive, elle est forcée de s'intéresser d'une façon plus particulière à ce qui le touche, et de le gouverner non comme une chose étrangère, mais comme une chose naturelle et intimement unie. En un mot, l'âme et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel, et il y a entre les parties une parfaite et nécessaire communication²⁴⁹.

Nous reviendrons sur la notion importante de l'« attention » que l'agent doit porter sur l'ensemble des opérations qu'il effectue au moment de se conduire, qu'elles soient intellectives ou sensibles. Qu'il nous suffise pour l'instant de présenter sommairement la vision théorique de l'âme

²⁴⁷ *Logique*, III, XVII, dans BOSSUET Jacques Bénigne, *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 408. « Ainsi est-il nécessaire que nous mourions tous ; mais quand et comment, c'est matière incertaine et contingente. » *Ibid.*, p. 407.

²⁴⁸ *CDSM, ibid.*, p. 157.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 167.

proposée par Bossuet, qui, sans surprise, est en tout point conforme au modèle théorique dont le discours philosophique traditionnel est le vecteur depuis Platon. L'âme se divise en deux parties principales. « Nous connoissons notre ame par ses opérations, qui sont de deux sortes les opérations sensibles et les opérations intellectuelles. » (p. 34) Les premières sont proprement irrationnelles et les secondes, rationnelles, relèvent de l'entendement et de la volonté. Plus précisément, la partie sensitive / désirante se partage entre les sensations, l'imagination et les passions. Les **sensations** sont celles qui nous parviennent des choses extérieures que nous percevons par nos sens et qui viennent s'imprimer en l'imagination. Celle-ci a pour fonction de les recueillir, comme la cire recueille les empreintes des choses qui font pression sur elle. « [L']**imagination** n'est autre chose que l'image de la sensation [mais] dure plus longtemps que la sensation. Le cerveau ayant tout ensemble assez de mollesse pour recevoir facilement les impressions, et assez de consistance pour les retenir, il y peut demeurer à peu près comme sur la cire des marques fixes et durables, qui servent à rappeler les objets, et donnent lieu au souvenir. » (p. 138) De ces images recueillies mêlées aux images, aux jugements et aux réflexions que l'esprit produit de lui-même, naissent les **passions** « avec tous les mouvemens qu'elles causent dans le corps, et tous les désirs qu'elles excitent dans l'âme. » (140) Il s'agit donc pour l'auteur de continuellement insister sur l'habitude que leurs mouvements répétés produisent en nous, mais aussi sur l'attention que nous devons leur prêter par une réflexion continue en vue de les discerner, de les contrôler et de les habituer à être à tout moment dociles à ce contrôle. La raison en est que ce sont principalement des passions qui suivent leur élan propre et qui sortent d'une certaine maîtrise exercée par l'âme sur elle-même qui empêchent les opérations intellectives de faire leur office et de dispenser tout leur effet (p. 48-49).

La réflexion et l'attention qu'il faut porter à l'égard de soi-même concernent aussi et surtout les opérations de l'entendement et de la volonté, soit, la partie rationnelle de l'âme. Lorsque Bossuet aborde la question de la **volonté**, on retrouve ce motif essentiel que nous avons reconnu au sein du discours philosophique traditionnel, selon lequel le bien demeure toujours l'objet d'une question et, partant, d'une délibération et d'un choix.

Vouloir est une action par laquelle nous poursuivons le bien et fuyons le mal, et choisissons les moyens pour parvenir à l'un et éviter l'autre. Par exemple nous désirons la santé et fuyons la maladie, et pour cela nous choisissons les remèdes propres, et nous nous faisons saigner ou nous nous abstenons des choses nuisibles, quelque agréables qu'elles soient, et ainsi du reste. Nous voulons être sages et nous choisissons pour cela ou de lire, ou de converser, ou d'étudier, ou de méditer en nous-mêmes, ou enfin quelques autres choses utiles pour cette fin. [...] Nous sommes déterminés par notre nature à vouloir le bien en général ; mais nous avons la liberté de notre choix à l'égard de tous les biens particuliers. Par exemple tous les hommes veulent être heureux, et c'est le bien général que la nature demande. Mais les uns mettent leur bonheur dans une chose, les autres dans une autre ; les uns dans la retraite, les autres dans la vie commune ; les uns dans les plaisirs et dans les richesses ; les autres dans la vertu. (p. 73-74)

L'**entendement**, quant à lui, est ce qui donne à la volonté les moyens de discerner le vrai du faux parmi l'ensemble des réflexions, images et sensations qui se présentent à l'esprit qu'elle a la charge de conduire. C'est lui qui, se nouant intimement à la volonté, préside à la conduite de l'âme et, partant, à celle de l'existence.

Il y a deux sortes d'opérations intellectuelles : celles de l'entendement et celles de la volonté. L'une et l'autre a pour objet quelque raison qui nous est connue. *Tout ce que j'entends est fondé sur quelque raison ; je ne veux rien que je ne puisse dire pour quelle raison je le veux.* Il n'en est pas de même des sensations [...] *Le vrai caractère de l'homme*, qui le distingue si fort des autres animaux, c'est d'être capable de raison. Il est porté naturellement à rendre raison de ce qu'il fait. Ainsi le vrai homme sera celui qui peut rendre bonne raison de sa conduite. [...] La raison nous est donnée

pour nous élever au-dessus des sens et de l'imagination. La raison qui les suit et s'y asservit est une raison corrompue, qui ne mérite plus le nom de raison. (p. 49, nous soulignons)

Ce qui permet à Bossuet de placer l'entendement et ses productions au-delà des sensations, c'est d'abord sa nature opérative, c'est-à-dire l'ensemble des opérations qu'il est capable de produire, et ce avant les significations et les contenus de proposition qui en résultent. Ainsi, le discernement, opération intellectuelle suprême, est une opération qui se distingue de la sensation de la même manière que la représentation d'un triangle particulier se distingue de la connaissance de sa définition (« une figure terminée de trois lignes droites »). Cette dernière définition subsume tous les triangles particuliers, dont chacune des représentations qu'on pourra s'en faire. De la même manière, entendre l'homme, c'est seulement concevoir, au-delà des nombreuses particularités et accidents dont il peut être effectivement l'objet, que c'est un animal raisonnable. Là est sa définition, là est sa nature. De même encore, dans les idées de bonté, de vérité, de justice, de sainteté, etc., il n'y entre rien de corporel, ni même aucune image. Toutes ces choses ne peuvent pas être imaginées, mais seulement « entendues » (p. 57).

Comme donc toutes les choses qui n'ont point de corps ne peuvent être conçues que par la seule intelligence, il s'ensuit que l'entendement s'étend plus loin que l'imagination. Mais la différence essentielle entre imaginer et entendre, est celle qui est exprimée par la définition. C'est qu'entendre n'est autre chose que connoître et discerner le vrai et le faux, ce que l'imagination qui suit simplement le sens ne peut avoir²⁵⁰.

Ce qui place l'entendement au-dessus des sens et de l'imagination, ce sont donc les opérations, immatérielles de nature, grâce auxquelles il devient capable de mettre un certain ordre dans tout ce qu'il reçoit des seconds. « Ainsi les sens ne nous apportent que leurs propres sensations, et laissent à l'entendement à juger des dispositions qu'ils marquent dans les objets. [...] Les sens *donnent lieu* à la connoissance de la vérité ; mais ce n'est pas par eux précisément que je la connois. » (p. 50-51) Avant de pouvoir énoncer la définition du triangle, de l'homme, de la justice ou de la bonté, il a fallu parcourir un certain chemin réflexif qui, abstraction faite de tout phénomène particulier, conduit à déterminer ce sans quoi la chose ne pourrait exister, ce qui la constitue en propre et qui, partant, en fait une chose singulière. Une figure terminée par trois lignes droites, pour le triangle ; une animalité douée de raison, pour l'homme. Pour cette dernière définition, on a parcouru brièvement, dans notre analyse de l'*Alcibiade* ci-dessus, les mouvements de l'esprit qu'il faut produire pour y parvenir. Ce sont ces derniers mouvements qui sont le lieu opératoire de toute production de vérité. Ils sont ce sans quoi, pour l'homme, il n'y aurait aucune vérité intelligible ni même énonçable. Bien avant donc de prêter attention à l'ensemble des significations et des contenus de propositions qui peuvent en résulter, ce sont ces mouvements, indépendants par eux-mêmes de toutes choses et impressions sensibles, qu'il faut connaître et dont il faut prendre soin. Notons enfin la vive conscience, au sein de cette *épistémè*, que ces modes d'accès à la connaissance de toutes choses, aussi bien spirituelles que sensibles, sont une projection de la pensée sur ce qu'elle observe et non une identification entre le pensé et la chose observée. Comme le disait déjà Augustin

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 57. On remarquera que, dans ce type d'*épistémè*, la vérité d'une chose sort du système de la représentation en ceci qu'elle n'est la représentation d'aucune réalité extérieure perceptible par les sens, dont l'imagination aurait en charge de représenter, mais consiste à être une proposition réunissant deux ou plusieurs notions qu'il faut s'appliquer, à chaque fois pour chacune, à bien définir. Méthode qui en soi n'est offerte qu'à l'intelligible et non au perceptible sensible. Ce point est davantage « perceptible » à l'entendement lorsqu'on évoque les notions de « justice », de « bonté », de « vérité », d'« équité », de « foi », etc., ensemble de concepts qui ne s'offrent à aucune perception sensible préalable sinon à celle inhérente à la formation de discours qui articulent et qui hiérarchisent en eux de tels concepts. La vérité d'un discours ne s'évalue donc pas dans sa capacité à être « un support allégé du monde [sensible], ce double beaucoup plus maniable et manipulable » (Parrochia) et l'*épistémè* ne se limite pas à être ce lieu « où, depuis le fond des temps, le langage s'entrecroise avec l'espace » (Foucault), mais s'élève à l'articulation de concepts que seule une appréhension intelligible peut opérer.

dans *De la grandeur de l'âme*, Bossuet indique que le triangle ou le cercle parfait en tant que tel n'existe pas dans les choses sensibles. « Il n'y a point de triangle qui subsiste en général ; il n'y a que des triangles particuliers qu'on peut montrer au doigt et à l'œil ; il n'y a point d'âme raisonnable en général : toute âme raisonnable qui subsiste est quelque chose de déterminé, qui ne peut jamais composer qu'un seul et même homme, distingué de tous les autres²⁵¹. » La véritable connaissance ne se réduit pas ainsi à croire que ce qui est pensé se trouve dans ce qui est perçu ou pourra se percevoir. Ce type particulier de connaissance est par trop incertain. La véritable connaissance consiste bien plutôt à correctement concevoir ce qui peut être intellectuellement conçu grâce à toutes ces choses qui parviennent à l'entendement, que ce soit de l'extérieur ou de ses propres opérations, et de s'y rapporter. La connaissance des figures géométriques telles le triangle, le cercle ou le carré permet à l'homme de se rapporter au monde sensible et de disposer les choses qui lui seront utiles pour vivre. De même, de la connaissance de la nature de l'homme, à savoir qu'il est un animal doué de raison, l'homme tirera toute la connaissance dont il pourra profiter pour se conduire dans l'existence. C'est la raison pour laquelle, encore une fois, c'est à ce type de connaissance qui est d'abord une connaissance de ses propres opérations, intellectives et sensibles, bien avant d'être une connaissance des choses sensibles et des lois de leur agencement, que, selon Bossuet, il faut d'abord apporter tous ses soins, ainsi qu'il le précise dans sa lettre adressée au pape et que nous citons ici à nouveau : « pour devenir parfait philosophe, l'homme n'a besoin d'étudier autre chose que lui-même ; et sans feuilleter tant de livres, sans faire de pénibles recueils de ce qu'ont dit les philosophes, ni aller chercher bien loin des expériences en remarquant seulement ce qu'il trouve en lui ». L'homme dit d'abord se connaître soi-même, à savoir ses opérations, son pouvoir d'action.

Du privilège qu'il faut accorder aux opérations de l'entendement, Bossuet en donne encore d'autres raisons. Si l'on est d'accord pour dire que l'homme est un animal doué de raison, celle-ci, précise-t-il, est à la fois ce qui peut le sauver, mais aussi ce qui peut le perdre. « [I]l n'y a que l'entendement qui puisse errer. A proprement parler, *il n'y a point d'erreur dans le sens*, qui fait toujours ce qu'il doit, puisqu'il est fait pour opérer selon les dispositions non-seulement des objets, mais des organes. C'est à l'entendement, qui doit juger des organes mêmes, à tirer des sensations les conséquences nécessaires ; et s'il se laisse surprendre, c'est lui qui se trompe. » On retrouve l'idée selon laquelle toute sensation pour l'homme est irréductiblement attachée à un jugement et seule une application à affermir les opérations qui président à ce dernier saura nous tirer de l'embarras que cause initialement cet attachement. En d'autres termes, ce ne sont pas nos sens et nos sensations qui sont pervertis, mais les jugements auxquels il nous est impossible de ne pas les associer. Il faut par conséquent prendre un soin extrême, et de nos passions qui résultent en bonne partie de nos sensations, et surtout de nos jugements qui y président quoi qu'il arrive, car, dans le cas contraire, nous irions jusqu'à pervertir nos sens et nos sensations qui, étant guidées de manière inappropriée et, à termes, préjudiciables et, enfin, à force de répétitions, s'y seront habituées et y trouveront même un certain plaisir. Ce qui en retour, aura pour cause, l'âme prise comme dans une espèce de cercle vicieux, de perturber l'exercice du jugement lui-même, etc.

Le mauvais usage de l'imagination est de la laisser décider ; ce qui arrive principalement à ceux qui ne croient rien de véritable que ce qui est imaginable et sensible : erreur grossière qui confond l'imagination et le sens avec l'entendement. Aussi l'expérience fait-elle voir qu'une imagination trop vive étouffe le raisonnement et le jugement.

²⁵¹ *Logique*, I, XXIX, *op. cit.*, p. 283. La suite du propos : « On enseigne en métaphysique que la première propriété qui convient à une chose existante, c'est l'unité individuelle et par là incommunicable. Cette vérité ne demande pas de preuve, et ne veut qu'un moment de réflexion pour être entendue. » Cf. Augustin, *De la grandeur de l'âme*, XIII.

Il faut donc employer l'imagination et les images sensibles seulement pour nous recueillir en nous-mêmes, en sorte que la raison préside toujours²⁵². (p. 58)

C'est directement au discours de Hobbes que, sans même le nommer, Bossuet s'en prend ici. Il s'appliquera d'ailleurs à en réfuter ses postulats dans le dernier chapitre de l'ouvrage qui aura à cœur de démontrer que l'homme n'est pas à identifier à la bête, telle que Hobbes lui-même, dans sa définition de la prudence²⁵³, et derrière lui Machiavel, par son exhortation à l'impétuosité, le laissent présager. Pour l'évêque, bien qu'il reconnaisse « qu'on n'entend point sans imaginer ni sans avoir senti²⁵⁴ », la partie réservée aux opérations intellectuelles, en droit, n'en demeure pas moins libre des opérations sensuelles et de plus y préside, pour le meilleur ou pour le pire. Tout dépend du soin qu'on y apporte. Il apparaît donc nécessaire d'acquérir certaines dispositions. Ce « qui montre, en passant [ajoute-t-il sans doute pour pointer le dogmatisme inhérent à la pensée « réaliste » à l'initiative de la pensée politique moderne], que le pouvoir sur le corps a ses limites. Afin donc que l'âme commande avec effet, il faut toujours supposer que les parties soient bien disposées, et que le corps soit en bon état. Car quelquefois on a beau vouloir marcher, il se sera jeté telle humeur sur les jambes, ou tout le corps se trouvera si foible par l'épuisement des esprits, que cette volonté sera inutile. » (p. 145-147) Pour parer à cette situation, il n'y a qu'un seul remède : l'exercice de la philosophie qui nous donne les moyens de bien nous connaître dans nos opérations à la faveur d'une réflexion et d'une attention continues portées sur soi-même en tous les moments de notre existence.

Mais il faut premièrement remarquer que les imaginations et les passions s'excitent en nous, ou simplement par les sens, ou parce que la raison et la volonté s'en mêlent. Car souvent nous nous appliquons expressément à imaginer quelque chose, et souvent aussi il nous arrive d'exciter exprès et de fortifier quelque passion en nous-mêmes par exemple ou l'audace ou la colère, à force de nous représenter ou nous laisser représenter par les autres les motifs qui nous les peuvent causer. Comme nos imaginations et nos passions peuvent être excitées et fortifiées par notre choix, elles peuvent aussi par là être ralenties. *Nous pouvons fixer par une attention volontaire les pensées confuses de notre imagination dissipée, et arrêter par vive force de raisonnement et de volonté le cours emporté de nos passions.* Si nous regardions cet état mêlé d'imagination, de passion, de raisonnement et de choix, nous confondrions ensemble les opérations sensibles et les intellectuelles, et nous n'entendrions jamais l'effet parfait des unes et des autres. *Faisons-en donc la séparation.* (p. 135-136)

On perçoit ainsi toute l'utilité pratique de la vision théorique de l'âme ici proposée. Elle a pour fonction de discerner à tout moment ce qui en nous relève de l'exercice de la raison et ce qui relève de l'exercice des passions qui ensemble s'unissent pour que nous puissions agir.

8.1.2. Réflexion et attention, principes premiers de la connaissance de soi-même

Les deux atouts de la démarche philosophique sont la réflexion et l'attention. Tout d'abord, la réflexion.

On distingue aussi entre les pensées de l'âme qui tendent directement aux objets, et celles où elle se retourne sur elle-même et sur ses propres opérations, par cette manière de penser qu'on appelle réflexion. Cette expression est tirée des corps, lorsque repoussés par d'autres corps qui s'opposent à leur mouvement, ils retournent pour ainsi dire sur eux-mêmes. Par la réflexion l'esprit juge des objets, des sensations, enfin de lui-même et de ses propres

²⁵² Cf. les *Caractères*, V, 17 (I). Citée *infra*, p. 423.

²⁵³ Cf. *supra*, p. 389.

²⁵⁴ « Il faut pourtant reconnaître qu'on n'entend point sans imaginer ni sans avoir senti. Car il est vrai que, par un certain accord entre toutes les parties qui composent l'homme, l'âme n'agit pas sans le corps, ni la partie intellectuelle sans la partie sensitive. » CDSM, *op. cit.*, p. 151.

jugemens qu'il redresse ou qu'il confirme. Ainsi il y a des réflexions qui se font sur les objets et les sensations simplement, et d'autres qui *se font sur les actes mêmes de l'intelligence, et celles-là sont les plus sûres et les meilleures*²⁵⁵.

Les actes de l'intelligence en question sont au nombre de trois : concevoir (entendre les termes d'une proposition), juger (les joindre ou les disjoindre en vue de former une proposition) et raisonner (opération qui s'appuie sur le syllogisme). Ces opérations feront l'objet d'un traité à part qui est la *Logique*. On voit ainsi que toute la formation philosophique présentée ici, complètement informée par le discours philosophique traditionnel et qui rejoint les formulations mêmes que Socrate adressait à Alcibiade, consiste à prendre conscience des opérations jugées les meilleures de son esprit. Par elles seules, par leur développement et leur entretien, l'homme se rend capable de se conduire au sein de la *politeia*. On voit aussi comment logique « vécue » et éthique se confondent. Pour bien se conduire, il faut rendre sa volonté docile au discours de l'entendement, qui à son tour rendra docile, par accoutumance, l'imagination et les passions, mais aussi le corps lui-même. « Ainsi [la volonté] se fait un corps plus souple et plus propre aux opérations intellectuelles : la vie des saints religieux en est une preuve » (p. 154). De cette façon, la maïeutique se fait thérapeutique jusqu'aux os, aux muscles, aux nerfs, au sang et aux larmes. Pour s'habituer au discours de raison, il faut fermement, comme on l'a dit, tempérer ses passions, sinon elles risquent de perturber à tout moment la marche de la réflexion. Mais, en retour, c'est au moment où la réflexion opère qu'elle produit son office sur les passions en les rendant dociles au discours de raison. Il faut donc s'accoutumer de bonne heure à se maîtriser soi-même (p. 155).

Ensuite, Bossuet aborde la notion d'attention qui ressemble comme deux gouttes d'eau à la *prosoché* dont parlait P. Hadot et qui caractérisait l'attitude du philosophe antique.

Outre la force donnée à la volonté pour empêcher le dernier effet des passions, elle peut encore en prenant la chose de plus haut, les arrêter et les modérer dans leur principe et cela *par le moyen de l'attention* qu'elle fera volontairement à certains objets, ou dans le temps des passions pour les calmer, ou devant les passions pour les prévenir. Cette force de l'attention et l'effet qu'elle a sur le cerveau, et par le cerveau sur tout le corps et même sur la partie imaginative de l'âme, et par là sur les passions et les appétits, est digne d'une grande considération. [...]

C'est donc proprement par l'attention que commencent le raisonnement et les réflexions, et l'attention commence elle-même par la volonté de considérer et d'entendre. Et il paraît clairement que pour se rendre attentif, la première chose qu'il faut faire, c'est d'ôter l'empêchement naturel de l'attention, c'est-à-dire la dissipation et ces pensées vagues qui s'élèvent dans notre esprit car il ne peut être tout ensemble dissipé et attentif. Pour faire taire ces pensées qui nous dissipent, il faut que l'agitation naturelle du cerveau soit en quelque sorte calmée car tant qu'elle durera, nous ne serons jamais assez maîtres de nos pensées, pour avoir de l'attention²⁵⁶.

Et Bossuet d'insister une nouvelle fois sur l'importance des habitudes que nous formons et du contrôle que nous devons dès l'instant prendre sur elles²⁵⁷. Réflexion et attention peuvent ainsi être

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 60, nous soulignons.

²⁵⁶ *Ibid.*, p.156-157.

²⁵⁷ « Et comme l'agitation naturelle de notre cerveau rappelle beaucoup de pensées qui nous viennent malgré nous, l'attention volontaire de notre âme fait de son côté de grands effets sur le cerveau même les traces que les objets y avoient laissées en deviennent plus profondes, et le cerveau est disposé à s'émouvoir plus aisément dans ces endroits-là. Et par l'accord établi entre le corps et l'âme, il se fait naturellement une telle liaison entre les impressions du cerveau et les pensées de l'âme, que l'un ne manque jamais de ramener l'autre et ainsi, quand une forte imagination a causé par l'attention que l'âme y apporte un grand mouvement dans le cerveau, en quelque sorte que ce mouvement soit renouvelé, il fait revivre, et souvent dans toute leur force, les pensées qui l'avoient causé la première fois. C'est pourquoi il faut beaucoup prendre garde de quelles imaginations on se remplit volontairement, et se souvenir que dans la suite elles reviendront souvent malgré nous par l'agitation naturelle du cerveau et des esprits. Mais il faut aussi conclure qu'en prenant les choses de loin et ménageant bien notre attention, dont nous sommes maîtres, nous pouvons gagner beaucoup sur les impressions de notre cerveau, et le plier à l'obéissance. [...] Par cet empire sur notre cerveau, nous pouvons aussi tenir en bride les passions qui en dépendent toutes, et c'est le plus bel effet de l'attention. [...] Il faut donc chercher un moyen de calmer, ou de modérer, ou même de prévenir les passions dans leur principe ; et ce moyen est l'attention bien gouvernée. » *Ibid.*, p. 161-162.

aisément identifiées, à considérer les choses d'un point de vue technique et opératoire, à la *metanoia* et à la *prosoché* antiques. Notons cette inflexion particulière donnée au terme de « réflexion » qui consiste pour l'esprit à se retourner sur lui-même afin de prendre acte de ses opérations, de le discerner, de les juger et de les corriger. Ce terme est précisément celui que la Bruyère a donné à chacun de ses fragments afin de rendre l'homme plus raisonnable. Notons aussi que, comme dans le texte des *Caractères*, les opérations de l'esprit que cette réflexion vise à atteindre, à corriger et à cultiver sont perçues comme universelles et transhistoriques. Comme chez Socrate, c'est d'ailleurs par elles que l'homme se rattache à la divinité : « notre âme a en elle-même des principes de vérité éternelle, et un esprit de rapport, c'est-à-dire des règles de raisonnement et un art de tirer des conséquences », dira Bossuet (p. 133). C'est pourquoi, par-delà les époques, les langues et les coutumes, il sera toujours loisible à l'homme de produire un juste raisonnement. Et parmi ceux-ci, sans doute les raisonnements les plus impérieux entre tous, ceux grâce auxquels l'homme règle ses mœurs en vue de se rapporter à l'autre et constituer avec lui une communauté politique solidaire et apaisée.

Là donc nous voyons avec toutes les autres vérités, les règles invariables de nos mœurs ; et nous voyons qu'il y a des choses d'un devoir indispensable, et que dans celles qui sont naturellement indifférentes, le vrai devoir est de s'accommoder au plus grand bien de la société humaine. Ainsi un homme de bien laisse régler l'ordre des successions et de la police aux lois civiles, comme il laisse régler le langage et la forme des habits à la coutume mais il écoute en lui-même une loi inviolable qui lui dit qu'il ne faut faire tort à personne, et qu'*il vaut mieux qu'on nous en fasse que d'en faire à qui que ce soit*. En ces règles invariables, un sujet qui se sent partie d'un État, voit qu'il doit obéissance au prince qui est chargé de la conduite du tout ; autrement la paix du monde seroit renversée et un prince y voit aussi qu'il gouverne mal, s'il regarde ses plaisirs et ses passions plutôt que la raison et le bien des peuples qui lui sont commis. (p. 189)

On retrouve mêlés dans cet extrait le projet païen antique de filiation socratique et le projet chrétien. Du tort, « il vaut mieux qu'on nous en fasse que d'en faire à qui que ce soit » : c'est proprement l'argument de fond de Socrate dans le *Gorgias* et dans la *République*. C'est Socrate qui le premier a incité ses disciples à suivre la voie de la divinité, par un jeu d'interrogations et de réponses, afin de s'assimiler à sa manière d'être qu'on présuppose bonne absolument, mais pourtant jamais accessible totalement²⁵⁸. Et chemin faisant, allant *vers* la vérité *par* la vérité, celle-ci prenait corps à l'âme de l'homme. Pour le chrétien, ce trajet spiritualo-intellectif vers la divinité, utile à la constitution éthique de soi et à celle d'une société où on se prédispose à expurger le désir de puissance, de domination et de lutte à la racine même de son propre éthos, ce trajet se fait à partir d'une parole révélée qui ne se livrera qu'à ceux qui feront, en face d'elle, *vers* elle et *par* elle, preuve de patience, d'humilité et de confiance. C'est en ces termes du moins que l'évêque de Meaux termine son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* et sur son utilité éthique et politique.

C'est donc cette partie spirituelle et divine, capable de posséder Dieu, que je dois principalement estimer et cultiver en moi-même. Je dois par un amour sincère attacher immuablement mon esprit au père de tous les esprits, c'est-à-dire à Dieu. Je dois aussi aimer pour l'amour de lui, ceux à qui il a donné une âme semblable à la mienne, et qu'il a faits comme moi capables de le connoître et de l'aimer. Car le lien de société le plus étroit qui puisse être entre les hommes, c'est qu'ils peuvent tous en commun posséder le même bien, qui est Dieu. (p. 203)

Mais réduisons ces raisonnemens en peu de paroles. L'âme née pour considérer ces vérités immuables et Dieu où se réunit toute vérité, par là se trouve conforme à ce qui est éternel. *En connoissant et en aimant Dieu, elle exerce les opérations qui méritent le mieux de durer toujours*. (p. 247)

²⁵⁸ « Ce n'est donc pas de tout, non, que le bon est la cause ; mais responsable de ce dont la manière d'être est bonne, il est innocent de ce qui est mal. » *Rép.*, II, 379 b, *op. cit.*, p. 929.

8.2. Un certain rapport au langage (Bossuet, Fénelon, Fleury, la Bruyère et autres)

Au-delà du *muthos* autour duquel se rassemble le discours chrétien et dont témoigne ici Bossuet²⁵⁹, il nous faut considérer maintenant les choses d'un point de vue plus strictement technique. La vision théorique spirituelle ainsi configurée rejaillit immédiatement sur un rapport au langage particulier dont il nous faut rendre compte. Ce n'est que de cette façon qu'on pourra renouveler la lecture des *Caractères*. Se rendre maître de ses propres opérations de l'esprit, pour Bossuet, s'identifie immédiatement à considérer les différents discours que nous formons en nous ou qui nous parviennent de l'extérieur.

Pour se bien connaître soi-même, il faut s'accoutumer par de fréquentes *réflexions* à discerner en chaque action ce qu'il y a du corps d'avec ce qu'il y a de l'âme. Pour ce qui regarde le discernement, on se le rend facile par de fréquentes réflexions et comme on ne saurait trop s'exercer dans une méditation si importante, ni trop distinguer son âme d'avec son corps, il sera bon de parcourir dans ce dessein toutes les opérations que nous avons considérées. [...] En méditant ces choses et se les rendant familières, on se forme une habitude de distinguer les sensations, les imaginations et les passions ou appétits naturels, d'avec les dispositions et les mouvements corporels et cela fait, on n'a plus de peine à **en démêler les opérations intellectuelles**, qui, loin d'être assujetties au corps président à ses mouvements et ne communiquent avec lui que par la liaison qu'elles ont avec le sens, auquel néanmoins nous les avons vues si supérieures. [...] Cette considération nous peut servir à observer dans les mouvements, **et surtout dans la parole**, ce qui appartient à l'âme et ce qui appartient au corps²⁶⁰.

Ce qui se laisse entrevoir ici, c'est l'étroite collusion entre, d'une part, un rapport à soi qui culmine tout entier dans une *metanoia*²⁶¹ en vue de se rapporter à l'autre et, d'autre part, un rapport aux signes qui structurent tout discours articulé. Par ces signes, ce qu'il s'agit de percevoir, *avant toutes choses*, ce sont les mouvements de l'esprit dont ces signes ne sont jamais que le matériau conventionnel et accidentel. Ce point se fait plus explicite dans la lettre que Bossuet adresse au pape et que nous avons déjà évoquée ci-dessus. Après avoir présenté son traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, l'auteur en vient à sa *Logique*, non sans rappeler par ailleurs la source philosophique des connaissances qui s'y trouvent.

De là nous avons passé à la logique et à la morale, *pour cultiver ces deux principales parties que nous avons remarquées en notre esprit ; c'est-à-dire la faculté d'entendre et celle de vouloir*. Pour la logique, nous l'avons tirée de Platon et d'Aristote, non pour la faire servir à de vaines disputes de mots, mais pour former le jugement par un raisonnement solide nous arrêtant principalement à cette partie qui sert à trouver les argumens probables, parce que ce sont ceux que l'on emploie dans les affaires. Nous avons expliqué comment il les faut lier les uns aux autres ; de sorte que tout foibles qu'ils sont chacun à part, ils deviennent invincibles par cette liaison²⁶². De cette source nous avons tiré la rhétorique, pour donner aux argumens nus, que la dialectique avoit assemblés, comme des os et des nerfs, de la chair, de l'esprit et du mouvement.

²⁵⁹ Cf. *supra*, p. 391, n. 208.

²⁶⁰ BOSSUET Jacques Bénigne, *Œuvres complètes...*, *op. cit.*, p. 168-171. Nous soulignons.

²⁶¹ Une *metanoia* qui consiste à effectuer en toutes occasions une conversion / réflexion continue de soi à soi, le « soi » étant posé comme un ensemble d'opérations spirituelles présidées par les opérations de l'intellect.

²⁶² Cette notion de liaison entre différents éléments de discours par laquelle l'agent se forme une espèce d'invincibilité en vue de se conduire dans l'existence est ce que P. Hadot recouvre sous l'expression de « logique vécue ». De même avec la notion de *paraskenê* développée par M. Foucault. La *paraskenê* est cette « préparation à la fois ouverte et finalisée de l'individu aux événements de la vie », mais aussi « l'ensemble des pratiques nécessaires et suffisantes pour nous permettre d'être plus forts que tout ce qui peut arriver tout au cours de notre existence. » FOUCAULT Michel, *L'herméneutique...*, *op. cit.*, p. 306-307. « Ce sont des schémas inducteurs d'action qui sont tels, dans leur valeur et leur efficacité inductrice, qu'à partir du moment où ils sont là – présents dans la tête, la pensée, le cœur, le corps même de celui qui les détient –, eh bien, celui-là agira comme spontanément. Comme si c'était ces *logoi* eux-mêmes qui petit à petit faisant corps avec sa propre raison, sa propre liberté et sa propre volonté, parlaient pour lui : non seulement lui disant ce qu'il faut faire, mais faisant effectivement sur le mode de la rationalité nécessaire, ce qu'il faut faire. C'est donc comme matrices d'action que ces éléments matériels de *logos* raisonnables sont effectivement inscrits dans le sujet. C'est cela, la *paraskenê*. » *Ibid.*, p. 309.

La dialectique et la rhétorique seraient à l'âme ce que sont respectivement pour le corps les os et les nerfs²⁶³, d'un côté, et la chair et la peau, ajoutera-t-il ci-après, de l'autre. Ensemble, elles/ils leur donnent respectivement esprit et mouvement. Aussi, la logique est la source d'où jaillit la rhétorique. On reconnaît ici la hiérarchie traditionnelle entre la dialectique et la rhétorique qui date de Platon. P. Hadot nous indique que cette subordination de la rhétorique à la dialectique est commune à tout le discours philosophique antique²⁶⁴. Nous l'avons aussi retrouvée dans *L'art de penser* de Port Royal où il est dit, souvenons-nous, que « la pureté, du langage, le nombre des figures, sont tout au plus dans l'éloquence ce que le coloris est dans la peinture, c'est-à-dire que ce n'en est que la partie la plus basse et la plus matérielle ; mais la principale consiste à concevoir fortement les choses, et à les exprimer en sorte qu'on en porte dans l'esprit des auditeurs une image vive et lumineuse, qui ne présente pas seulement ces choses toutes nues, mais aussi *les mouvements avec lesquels on les conçoit*²⁶⁵ ». Toutefois, la suite du propos de Bossuet apporte une indication infiniment précieuse pour comprendre les ressorts du rapport au langage qu'implique cette hiérarchie entre la dialectique et la rhétorique. Reprenons son propos au moment où nous l'avons quitté.

Ainsi nous n'en avons pas fait une discoureuse, dont les paroles n'ont que du son nous ne l'avons pas faite enflée et vide de choses, mais saine et vigoureuse nous ne l'avons point fardée, mais nous lui avons donné un teint naturel et une vive couleur en sorte qu'elle n'eût d'éclat que celui qui sort de la vérité même. Pour cela nous avons tiré d'Aristote, de Cicéron, de Quintilien et des autres, les meilleurs préceptes ; mais nous nous sommes beaucoup plus servis d'exemples que de préceptes, *et nous avons coutume en lisant les discours qui nous émouvoient le plus, d'en ôter les figures et les autres ornemens de paroles, qui en sont comme la chair et la peau ; de sorte que n'y laissant que cet assemblage d'os et de nerfs dont nous venons de parler, c'est-à-dire les seuls argumens, il étoit aisé de voir ce que la logique faisoit dans ces ouvrages, et ce que la rhétorique y ajoutoit.* (p. 25-26)

Il y a une distinction à faire entre deux ordres au sein de tout discours. D'un côté, un ordre interne – les os et les nerfs – dont les éléments se lient les uns aux autres selon les modes d'agencement spécifiques à la logique, cette « partie qui sert à trouver les argumens probables, [...] ceux que l'on emploie dans les affaires ». De l'autre côté, un ordre externe – la chair et la peau – dont les éléments se lient les uns aux autres selon les modes d'agencement cette fois-ci spécifiques à la rhétorique. Dans toute pratique de discours, l'enjeu consiste à pouvoir les distinguer l'un de l'autre en vue de focaliser son attention sur les articulations logiques qui, on le sait maintenant, constituent le fond opératoire de la partie supérieure de l'âme qu'il s'agit à tout moment de cultiver et dont il faut préserver l'excellence pour la conduite de l'existence. Le rapport au langage ainsi configuré est totalement investi par la vision théorico-pratique de l'âme modélisée par le discours traditionnel. L'agent de la transformation au sein de la parole qu'il accueille ou qu'il produit lui-même doit opérer un tri entre tout ce qui ressortit à la partie rationnelle et tout ce qui se rapporte à la partie irrationnelle de l'âme pour contrôler et tenir à distance les opérations propres à celle-ci et se concentrer sur les opérations propres à celle-là, sous l'égide de l'exercice de la raison, et ce en vue de les « cultiver » en dispositions stables et de les préserver comme telles. Il faut par conséquent supposer aux discours et au sein de toute pratique discursive une distinction nette et reconnaissable à produire entre, d'une part, une disposition formelle externe (la rhétorique) et, de l'autre, une disposition formelle interne (la logique), dispositions qui, pour être étroitement liées l'une à l'autre

²⁶³ La métaphore, semble-t-il, remonte à Augustin. Cf. PÉPIN Jean, *op. cit.*, p. 91-94.

²⁶⁴ « Même si elle s'est mêlée avec la rhétorique à certains moments, la dialectique n'en a pas moins dominé toute la philosophie antique. » HADOT Pierre, « Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité », dans *Études de philosophie ancienne*, *op. cit.*, p. 183.

²⁶⁵ ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La logique...*, *op. cit.*, III, XX, « Des faux raisonnements qui naissent des objets mêmes », I, p. 259-260. Déjà cité.

comme peuvent l'être les os, les nerfs, la chair et la peau, ne se recouvrent jamais totalement. Expliquons ce point.

Cette relative indépendance entre ces deux types de disposition discursive qui interagissent mais ne se recouvrent pas totalement pour autant nous paraîtra plus claire si l'on considère à nouveau la figure du syllogisme. Dans toute formulation syllogistique, on peut distinguer deux types de forme. La première est extérieure et directement accessible aux sens sous la forme d'un discours, lui-même constitué d'un ensemble de signes offerts à la perception sensible. La seconde est « intérieure », en tout cas relativement indépendante par rapport à ces signes, à leur agencement et à toutes les modalités par lesquelles ils peuvent se manifester. Pour rappeler aux hommes, par exemple, qu'ils sont mortels, tout comme Socrate, il est possible de formuler le syllogisme canonique que l'on connaît : tous les hommes sont mortels ; or, Socrate est un homme ; donc Socrate est mortel. Mais on peut dire aussi ceci : « L'on craint la vieillesse, que l'on n'est pas sûr de pouvoir atteindre²⁶⁶. » Ou ceci : « Mortel, ne garde pas une haine immortelle²⁶⁷ ! » Comme on peut écrire l'*Iliade* et l'*Odyssee*, la *Divine comédie*, la *Comédie humaine* ou réaliser *Barry Lyndon*, œuvres magistrales dont la dernière se clôture, après près de trois heures d'images, de musiques et de paroles rassemblées, par ces propos mémorables : « Ces personnages vécurent sous le règne de Georges III. Bons ou méchants, beaux ou laids, riches ou pauvres, ils sont tous égaux à présent. » Propos qui nécessitent, non pas une, mais de multiples inférences qui mises bout à bout nous poussent à conclure que malgré nos déterminations personnelles, nos espoirs, nos conditions, nos passions et nos actions, malgré tout le tumulte de notre existence et celui de l'histoire, on n'en perd pas pour autant notre condition d'être mortel. Et de cette conclusion, d'autres inférences pourront être tirées. Toutes différentes que peuvent être ces conclusions et inférences, supportées chacune par différentes prémisses – de sa conscience d'être mortel on peut choisir de vivre de telle ou de telle manière –, elles n'en restent pas moins cadrées chacune par une opération syllogistique qui consiste à réunir ou à dissocier deux termes, dont l'association pose question, par l'intermédiaire d'un troisième. Puis-je espérer vivre éternellement ce que je suis en train de vivre ? Tous les hommes ne sont-ils pas mortels ? Et ne suis-je pas moi-même un homme ? La conclusion n'a pas besoin d'être formulée, car l'esprit y supplée, sans même prendre la peine de se la formuler. Ce qui renvoie à la forme canonique du syllogisme selon lequel il s'agissait de se poser la question de savoir si Socrate était mortel. Oui, puisqu'il est un homme – comme nous. Il est donc mortel, tout comme nous.

Socrate est-il mortel ?

Penses-tu être immortel, cher lecteur (nous demande un certain langage littéraire, poétique, philosophique, etc.) ?

Mais tous les hommes ne sont-ils pas mortels ? Si,
Et n'êtes-vous pas chacun des hommes, lui Socrate, et toi lecteur ? Si,
Vous êtes donc chacun mortel !

Et dans sa forme la plus pure :

A appartient-il à l'ensemble **C** ?

Mais **B** appartient à l'ensemble **C**
A à l'ensemble **B**

²⁶⁶ *LB*, XI, 40 (I).

²⁶⁷ *Logique...*, III, XIV. Cf. aussi ARISTOTE, *Rhétorique*, II, XXI, 1194 b 21-22.

Donc **A** appartient à l'ensemble **C**

A ∈ **C** ?

B ∈ **C**

A ∈ **B**

→ **A** ∈ **C**

C'est la raison pour laquelle un syllogisme peut s'exprimer de mille manières différentes, de sa forme « pure » à de longs discours, en passant par les multiples formes tronquées²⁶⁸. Il peut s'exprimer dans toutes les langues, à toutes les époques, chacune ayant son mode de représentation propre de la réalité, sa culture, ses mythes, ses rituels ; il peut aussi s'exprimer en toutes situations particulières, selon le ton et les humeurs de celui qui l'énoncera, etc., il n'en conservera pas moins sa forme « intérieure » de syllogisme qu'aucune de ces variations extérieures ne pourra altérer. Il n'en restera donc pas moins le même syllogisme. Dans l'action, un syllogisme pratique peut même se faire sans prononcer la moindre parole, sans se représenter la moindre pensée²⁶⁹. Ainsi, de manière générale, si l'on considère le langage comme étant d'abord une articulation de sons ou de calligraphies sensibles, à cette articulation se superpose une autre qui, quant à elle, appartient aux opérations logiques. Chacune de ces deux articulations dispose de son mouvement propre et il est très rare, voire pratiquement impossible que ces deux mouvements correspondent et s'alignent l'un sur l'autre en tout point. Si tel était le cas, le discours serait inécoutable, car profondément ennuyeux. Aucun interlocuteur, dans quelque genre de discours qu'il s'exprime, n'en déplie jamais totalement la structure logique. Ce point essentiel nous est rappelé par A. Boyer dans son article sur l'enthymème.

Aucun dialogue ni aucune recherche ne prend la forme de suites de syllogismes complets opposés les uns aux autres comme des bataillons d'armées d'Ancien Régime. Qu'ils soient justificatifs, ou purement critiques, les arguments sont rarement présentés *in ordine* et *in extenso* : le locuteur présuppose tout un ensemble de propositions dont il considère, plus ou moins sciemment, qu'elles sont évidentes et, au mieux, notoirement connues comme telles. [...] La plupart des raisonnements utilisés dans la vie courante sont des enthymèmes, figures dont le discours publicitaire est particulièrement friand, en tant qu'art de la suggestion. Un dialogue entièrement explicite serait à mourir de rire (ou d'ennui). On ne s'étend pas outre mesure sur la mortalité des hommes ou sur le fait que l'orage en montagne représente un danger, etc. Le jeu des questions et des réponses est foncièrement enthymématique. « Pourquoi n'a-t-il pas pris sa voiture ? Parce qu'il y avait du brouillard. » Exercice : mettre en évidence une prémisse (triviale) qui rende ce raisonnement valide²⁷⁰.

Il y a toujours par conséquent une quantité de choses qui, pour qu'un discours soit compris, doivent être inférées par celui qui le reçoit. Ces inférences dépendent précisément d'opérations syllogistiques. Essayons maintenant d'imaginer la cascade de syllogismes à produire pour comprendre et assimiler tout son être actif et pensant à cette simple phrase : « [N]ul, de son plein

²⁶⁸ Sur la notion d'enthymème, cf. ci-dessous les notes 411 et 412, p. 472.

²⁶⁹ Les opérations logiques sont un mouvement de pensée naturel qui peut se produire indépendamment de la production d'un langage. Cf. PIAGET Jean, « Le langage et les opérations intellectuelles », dans *ID., Problèmes de psychologie génétique, op. cit.*, p. 110-125 : « il existe une logique des coordinations d'actions plus profonde que la logique attachée au langage, et bien antérieure à celle des "propositions" au sens strict. Sans doute le langage n'en demeure-t-il pas moins une condition nécessaire de l'achèvement des structures logiques, en tout cas au niveau de ces structures propositionnelles, mais il n'en constitue pas pour autant une condition suffisante de formation, et cela encore moins en ce qui concerne les structures logico-mathématiques plus élémentaires. [...] si tout le monde aperçoit sa contribution [celle du langage] dont j'espère reconnaître la portée, finalement décisive, on oublie trop souvent la part des actions et de l'intelligence opératoire elle-même. »

²⁷⁰ BOYER Alain, « Cela va sans dire. Éloge de l'enthymème », *Hermès* 15, 1995, p. 73-90.

gré, ne consent à se tromper²⁷¹ », mais aussi tout ce qu'elle implique. Ou celle-ci : « avoir souci de soi-même²⁷² », c'est « avoir souci de la justice²⁷³ ». Pensons encore aux tout derniers propos qui clôturent le *Manuel d'Épictète*, très énigmatiques si l'on n'y réfléchit et si l'on n'y porte pas un examen rigoureux : « Anytos et Méléto, me tuer, ils le peuvent ; me nuire, non²⁷⁴. » Ils résument à eux seuls la position de Socrate dans l'*Apologie* de Platon, mais, par-delà, la position de toute la philosophie antique. Ils supposent derrière eux et devant eux une concaténation de syllogismes qui s'articulent selon une redoutable efficacité logique. La Bruyère lui-même ne dit rien d'autre lorsqu'il écrit : « Si la pauvreté est la mère des crimes, le défaut d'esprit en est le père. » Et pourtant ce ne sont pas les mêmes mots, ni la même syntaxe, ni même la même langue. Il y a donc incontestablement une relative indépendance entre les articulations sensibles et matérielles du langage ou la *disposition formelle extérieure* de tout discours, d'un côté, et les articulations intelligibles et logiques ou la *disposition formelle interne* de tout discours, de l'autre. Indépendance que les philosophes auront à cœur d'exploiter pour en faire l'un des ressorts principaux de la transformation philosophique. Ces deux dimensions, bien qu'elles se rencontrent en une même énonciation, ne se recouvrent pratiquement jamais. C'est ce non-recouvrement qui justifie la possibilité de recourir à des procédés multiples et variés, pour autant qu'ils convergent tous vers la transformation de tout l'être de l'agent philosophique par une conversion incessante et prioritaire aux opérations intellectives de l'esprit dont le langage demeure l'opérateur exclusif. Enfin, c'est cette relative indépendance entre les opérations syllogistiques et la forme extérieure que peut prendre tout discours qui, par-delà les lieux, les époques, les cultures et les mœurs, convainc le « moraliste » ou le « philosophe » qu'il y a toujours un espoir d'améliorer la condition humaine. Si en effet, quels que soient les lieux, les temps, les coutumes et les climats, « l'on pense juste partout où il y a des hommes²⁷⁵ », alors même qu'on sait que « [d]ans la société, c'est la raison qui plie la première²⁷⁶ », le moraliste résolument optimiste se convainc que par l'intermédiaire d'un seul discours qui « ne tend qu'à rendre l'homme raisonnable²⁷⁷ » il contribuera à le « rendre meilleur », c'est-à-dire à l'exercer par un discours de raison à une emprise sur ses passions les plus profondes ou les plus immédiates. Pour autant que celui-ci accepte de se livrer tout entier lui-même par lui-même, par l'intermédiaire de ce discours, à l'exercice de la raison. C'est peut-être, selon le moraliste, la moindre des choses qu'on puisse faire, si l'on désire vivre avec ses semblables dans une situation, sinon totalement apaisée, du moins qui tend au maximum vers l'apaisement.

Toujours est-il que c'est cette relative indépendance entre ce qui se donne immédiatement à la perception sensible – la disposition formelle extérieure des discours, la *rhétorique* – et les opérations de l'esprit qui les articulent – la disposition formelle intérieure des discours, la *dialectique* – qui autorise Bossuet et le discours traditionnel qu'il suit sur ce point à dire que tout ce qui provient des sens *donne lieu* à la connaissance²⁷⁸. Mais cela ne veut pas dire pour autant que la connaissance s'y réduit, comme le soutient Hobbes. Bien au contraire. Sans un accès aux opérations de l'esprit, aucune connaissance ni même aucune vision du monde sensible qui est toujours préalablement

²⁷¹ *Rép.*, II, 382 a, p. 933. Cf. aussi Augustin : « J'en ai vu plusieurs qui voulaient bien tromper les autres, mais je n'ai jamais vu personne qui voulût bien lui-même être trompé. » *Confessions*, trad. A. d'Andilly, Paris, Gallimard, 1993, X, XXIII, p. 367.

²⁷² *Alc.*, 127 d, *op. cit.*, p. 238.

²⁷³ *Ibid.*, 135 e, p. 251.

²⁷⁴ ÉPICTÈTE, *Entretiens. Manuel*, trad. J. Souilhé, *op. cit.*, p. 433.

²⁷⁵ *LB*, XII, 21 (I).

²⁷⁶ *V*, 41 (I).

²⁷⁷ *LB*, p. 72.

²⁷⁸ La connaissance s'entend ici au sens large, c'est-à-dire celle qui porte sur ces choses par lesquelles on se conduit dans l'existence et à la fois dont on peut user.

informée par ces opérations et les dispositions qu'a pu acquérir chaque homme en proportion de la culture qu'il a pu en faire, ne sont possibles. Non seulement ces opérations sont indépendantes de toute perception sensible, bien qu'il lui faille de la matière sensible à moudre, mais en outre l'agent peut en avoir, au terme d'un entraînement et d'une ascèse, une claire conscience et une certaine maîtrise, lui conférant ainsi cette irremplaçable capacité à s'élever en toutes circonstances au-dessus des affaires sensibles afin d'en juger le plus sereinement possible. A l'instar du moulin dont le mécanisme demeure totalement indépendant du grain qu'il aura à moudre, mais dont l'efficacité augmentera à mesure qu'il moudra et que le grain qu'il moudra sera de bonne qualité²⁷⁹, ou bien encore à l'image de l'œil qui possède la capacité de voir, mais qui ne verra que si de la lumière éclaire les choses qu'elle lui donne à voir²⁸⁰, il faut considérer l'esprit comme un foyer d'opérations qui au départ se borne à être une simple faculté en puissance, mais qui n'accèdera au niveau de l'aptitude, de la disposition efficiente, voire de l'excellence qu'à la mesure des efforts qu'on produira pour les mettre en marche et pour les faire fonctionner. Ces opérations de l'esprit, pour la pensée traditionnelle, ressortissent, comme le dit limpide Bossuet, à « un esprit de rapport, c'est-à-dire des règles de raisonnement et un art de tirer des conséquences²⁸¹ ». Soit, à la logique.

L'invitation à opérer cette distinction entre tout ce qui se rapporte au sensible (des sensations aux passions, en passant par l'imagination) et tout ce qui ressortit à l'exercice de la raison perçue comme « un art de tirer des conséquences », soit en produisant, soit en recevant un discours, demeure un lieu commun partagé par les auteurs qui constituent le contexte intellectuel immédiat de la Bruyère. Selon ces derniers, de manière générale, l'art logique ou dialectique a pour fonction de stimuler l'ensemble des opérations de l'esprit qui s'identifie à l'exercice de la raison. La rhétorique y adjoindra des moyens de persuasion philosophiquement plus faibles en ce qu'ils stimulent les passions de l'âme, mais sans lesquelles pourtant aucune conviction aussi fermement plantée qu'elle puisse être dans la partie intellectuelle ne parviendra à produire tous ses effets. Cette distinction entre l'art logique dont l'art dialectique est la manifestation la plus pure et l'art rhétorique qui en serait comme une forme dégradée, on le sait, remonte à Platon. Cependant, sans connotations nécessairement péjoratives, c'est de cette manière aussi qu'Aristote lui-même définit la rhétorique en la distinguant de la dialectique. Selon lui, si l'art rhétorique se fonde sur l'enthymème et sur l'exemple qui sont successivement les pendants, pour l'art dialectique, du syllogisme dialectique et de l'induction, c'est afin de s'adapter à un public plus « grossier » qui ne dispose pas de la capacité à suivre de longues chaînes de raisonnements et qu'il lui faut s'appuyer sur des choses qu'il reconnaît facilement et des arguments « vraisemblables ». Augustin, de son

²⁷⁹ Cassien, au chapitre relatif à la *discretio* : « Cet exercice du cœur pourrait, non sans justesse, se comparer aux meules que les eaux d'un canal, en se précipitant, actionnent d'un mouvement giratoire. Elles ne peuvent cesser leur travail, forcées qu'elles sont de tourner par la poussée des eaux. Cependant, il est au pouvoir du maître du moulin de faire moudre, à son gré, du blé, de l'orge ou de l'ivraie. » *Conférences*, II, XVIII, *op. cit.*, p. 99.

²⁸⁰ *Éth. Nic.*, II, 1, 1103 a 26-32. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, XII, 30-35.

²⁸¹ Fleury : « Il ne manque aux enfants que deux choses pour bien raisonner : l'attention et l'expérience. La mobilité de leur cerveau, qui fait qu'ils s'agitent sans cesse et ne peuvent durer en place, fait aussi qu'ils ne peuvent considérer longtemps un même objet, et encore moins remarquer l'ordre et la liaison de plusieurs choses. Le peu de connaissance qu'ils ont des choses particulières fait qu'ils manquent des principes de raisonnement qui se tirent des faits, des lois de la nature, et de l'institution des hommes. Car pour les principes qui sont purement de lumière naturelle, ils les ont dès lors tels qu'ils les auront toute leur vie ; et ils ont aussi l'idée d'une bonne conséquence, qui semble être ce que l'on doit appeler raison. Ils peuvent donc errer quand ils émettent un principe positif, ou quand ils ne font pas assez d'attention aux principes naturels ; mais ils tirent droit leurs conclusions ; et s'ils n'avaient dès lors la notion des grands principes et la notion des bonnes conséquences, ils ne l'auraient jamais. » FLEURY Claude, *Œuvres de l'abbé Fleury*, *op. cit.*, vol. 1, p. 158-159.

côté, adopte une conception similaire des rapports entre la dialectique et la rhétorique. Bien qu'il considère celle-ci comme indispensable, il ne la subordonne pas moins lui aussi à celle-là. Immédiatement après avoir défini la dialectique comme cet art grâce auquel « la raison même se dévoile et montre ce qu'elle est, ce qu'elle veut, ce qu'elle peut », l'évêque d'Hippone enchaîne sur la rhétorique. « N'est-il pas vrai toutefois que lorsqu'on veut inspirer aux insensés des sentiments vrais, beaux et utiles, la plupart ne s'attachent point à la vérité [qui procède de l'activité dialectique] elle-même ? Si peu d'hommes, hélas ! la contemplent ; presque toujours ils suivent l'inclination des sens et de l'habitude. Il ne suffisait donc pas de leur enseigner ce qui peut être à leur portée, il fallait surtout et souvent les émouvoir. Pour remplir ce rôle, plus nécessaire que souvent il n'est pur, il fallait pouvoir charmer le peuple et l'amener librement à ce qui lui est avantageux : la raison confia cette mission à la rhétorique²⁸². » Aussi, au-delà des griefs que Platon lui-même adresse à l'art rhétorique, c'est d'abord sur ses dialogues que les membres du Petit Concile s'appuient pour fonder leur rapport au langage. Sur ce point, l'attitude de Socrate demeure pour nos auteurs une référence incontournable. En témoignent ces extraits de C. Fleury dans son *Traité du choix et de la méthode des études* :

Mais Socrate s'étant avisé de laisser toutes les recherches de ce qui est hors de nous, et de s'appliquer à ce qui peut rendre l'homme meilleur en lui-même, se renferma à cultiver principalement son âme, afin de raisonner le plus juste qu'il lui serait possible, et régler sa vie suivant la plus droite raison. Ainsi il ajouta à la philosophie deux autres parties, la logique et la morale²⁸³.

La logique de Socrate, que nous voyons dans Platon et dans Xénophon, était l'art de chercher sérieusement la vérité, et il le nommait dialectique, parce que cette recherche ne se peut bien faire qu'en conversation particulière entre deux hommes attentifs à bien raisonner. Cet art consistait donc à répondre juste sur chaque question, à faire des divisions exactes, à bien définir les mots et les choses, et à peser attentivement chaque conséquence avant de l'accorder, sans se presser, sans craindre de revenir sur ses pas et d'avouer ses erreurs, sans vouloir qu'une proposition fût vraie plutôt que l'autre. *Ainsi dans cette logique il entraînait de la morale*. Il y entraînait aussi de l'éloquence ; car, comme les hommes sont d'ordinaire passionnés ou prévenus de quelque erreur, il faut commencer par calmer leurs passions et lever leurs préjugés avant de leur proposer la vérité, qui sans cette préparation ne ferait que les choquer. Or cette méthode demande une discrétion et une adresse merveilleuse pour s'accommoder à la variété infinie des esprits et de leurs maladies ; et c'est ce que nous admirons dans Platon.

Fleury passe immédiatement à Aristote pour y reconnaître la distinction que ce dernier opère lui aussi entre l'art rhétorique et l'art dialectique.

C'est sur ce fondement qu'Aristote met la dialectique en parallèle avec la rhétorique, et dit que l'une et l'autre a le même but, qui est de persuader par le discours. La dialectique emploie des raisons plus solides et plus convaincantes, parce qu'en conversation particulière on connaît mieux la disposition de celui à qui l'on parle, et l'on a le loisir de lui faire faire tout le chemin qui est nécessaire pour le conduire jusqu'à la connaissance de la vérité. Au lieu que la rhétorique, qui est l'art des discours publics, est obligée de se servir des préjugés de ses auditeurs, et d'appuyer ses raisonnements sur les principes dont ils conviennent, peu de temps et à une grande assemblée parce qu'il est impossible de leur en faire changer en parlant²⁸⁴ [...].

Mais au-delà de ces références et de ces appuis théoriques ancestraux, l'idée principale demeure. Elle consiste à faire de la logique, non seulement l'instrument de la connaissance, mais surtout celui privilégié de la conduite de l'existence, idée que nous avons reconnue dans la *Cité de Dieu* d'Augustin au moment où celui-ci aborde l'héritage de la philosophie païenne²⁸⁵. Fleury dira plus loin :

²⁸² *De l'ordre*, II, XIII, 38, dans AUGUSTIN, *Œuvres complètes*, 17 vol., trad. M. Raulx, *op. cit.*, vol. III, p. 234. Sur les rapports entre la dialectique et la rhétorique chez Augustin, voir PÉPIN Jean, *op. cit.*, p. 15 ; 91-94.

²⁸³ *Traité du choix et de la méthode des études*, dans FLEURY Claude, *op. cit.*, p. 18.

²⁸⁴ FLEURY Claude, *op. cit.*, p. 112-113. Cf. aussi citations *supra*, premier chapitre, p. 109, n. 199.

²⁸⁵ Cf. *supra*, p. 349.

[C]omme la logique est l'instrument de toutes les sciences, *et principalement de la morale*, elle doit comprendre ce qui est nécessaire pour faire entrer dans les esprits toutes sortes de vérités, et plus celles où nos passions résistent que les autres²⁸⁶.

La logique sert à faire « entrer dans les esprit » des vérités qui ne relèvent pas seulement d'une connaissance passive, c'est-à-dire qui se limiterait à mettre en mouvement la partie intellectuelle de l'âme. Elle intervient aussi en ce lieu « où nos passions résistent ». C'est toute la dimension thérapeutique de l'art logique que les Anciens conféraient à leurs pratiques discursives dont hérite le rapport au langage conçu ici par Fleury. Celui-ci en rend compte de manière plus approfondie dans un *Discours sur Platon* qu'il a écrit assez tôt dans son parcours intellectuel, mais qui témoigne déjà d'une perception assez aiguisée de la puissance psychagogique que recèle l'œuvre du philosophe athénien. Nous prendrons le temps de l'analyser ci-dessous, car il contient de précieuses informations pour nous aider à comprendre comment nous pouvons renouveler notre lecture des *Caractères* de la Bruyère.

Fénelon, de son côté, dans ses *Dialogues sur l'éloquence*, n'hésite pas à se référer directement au *Phèdre* et au *Gorgias* de Platon. Sur la base de ces dialogues, il opère la même distinction entre la logique et la rhétorique pour en faire le ressort de l'éloquence :

Platon, dans son dialogue où il fait parler Socrate avec *Phèdre*, montre que le grand défaut des rhéteurs est de chercher l'art de persuader avant que d'avoir appris, par les principes de la philosophie, quelles sont les choses qu'il faut tâcher de persuader aux hommes. Il veut que l'orateur ait commencé par l'étude de l'homme en général ; qu'après il se soit appliqué à la connaissance des hommes, en particulier, auxquels il doit parler. Ainsi il faut savoir ce que c'est que l'homme, sa fin, ses intérêts véritables ; de quoi il est composé, c'est-à-dire de corps et d'esprit ; la véritable manière de le rendre heureux ; quelles sont ses passions, les excès qu'elles peuvent avoir, la manière de les régler, comment on peut les exciter utilement pour lui faire aimer le bien ; les règles qui sont propres à le faire vivre en paix et à entretenir la société. Après cette étude générale vient la particulière : il faut connaître les lois et les coutumes de son pays, le rapport qu'elles ont avec le tempérament des peuples, les mœurs de chaque condition, les éducations différentes, les préjugés et les intérêts qui dominent dans le siècle où l'on vit, le moyen d'instruire et de redresser les esprits. Vous voyez que ces connaissances comprennent toute la philosophie la plus solide. Ainsi Platon montre par là qu'il *n'appartient qu'au philosophe d'être véritable orateur* : c'est en ce sens qu'il faut expliquer tout ce qu'il dit, dans le dialogue de *Gorgias*, contre les rhéteurs, c'est-à-dire contre cette espèce de gens qui s'étaient fait un art de bien parler et de persuader, sans se mettre en peine de *savoir par principes ce qu'on doit tâcher de persuader aux hommes*. Ainsi tout le véritable art, selon Platon, se réduit à bien savoir ce qu'il faut persuader, et à bien connaître les passions des hommes, et la manière de les émouvoir pour arriver à la persuasion²⁸⁷.

Notons que ces propos s'inscrivent en des dialogues qui ont pour but de parvenir à une définition de l'éloquence chrétienne. Ils ne concernent donc pas les discours qui, à l'instar de ceux que tient Socrate, se destinent à la transformation philosophique d'un disciple, comme l'indique Fleury dans l'extrait que nous avons cité précédemment, à la faveur d'une « conversation particulière entre deux hommes attentifs à bien raisonner ». Il n'est donc pas question d'un mode de persuasion réservé au seul entretien en tête-à-tête entre un philosophe et un disciple, dispositif qui renvoie au tête-à-tête que le lecteur peut éventuellement entretenir avec un texte, mais de celui qui se prolonge en la chaire en face d'une assemblée. Cela n'empêche pas, comme on le voit, Fénelon de demeurer extrêmement précautionneux et tout aussi méfiant que Socrate à l'égard des ruses de la rhétorique qu'il sait néanmoins indispensable dans la pratique des sermons et autres discours publics. La rhétorique, aux yeux de l'évêque de Cambrai, produit des effets nuisibles

²⁸⁶ FLEURY Claude, *op. cit.*

²⁸⁷ *Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier*, dans FÉNELON, *Œuvres complètes*, 27 vol., Paris, Gauthier Frères, 1830, vol. 21, p. 31. Sur les rapports entre le *docere*, le *delectare* et le *movere* au sein des *Dialogues sur l'éloquence* de Fénelon, cf. TRÉMOLIÈRES François, « Rhétorique profane, rhétorique sacrée : les *Dialogues sur l'éloquence* de Fénelon », dans *Littératures classiques*, 2000, 39, p. 232-250.

lorsqu'elle n'est pas subordonnée aux opérations de l'esprit qui conduisent à la connaissance de la vérité, qui ressortissent à la logique et dont procèdent la seule conviction. En retour, un discours qui ne s'appuierait que sur ces seules opérations serait aussi difficile à entendre que le regard sur un corps sans peau ni chair serait difficile à soutenir²⁸⁸. Un bon orateur est celui qui persuade de ce qui est convaincant²⁸⁹, c'est-à-dire qui parvient à émouvoir uniment l'âme tout entière, et la raison, et les passions, et ce en vue d'accéder à des principes solides et utiles²⁹⁰.

Ces propos nous renvoient irrésistiblement à ceux tenus dans les *Caractères* de la Bruyère au moment où ce dernier établit le rapport à percevoir entre la logique, la vérité, l'éloquence. Voici à nouveau la réflexion concernée que nous avons déjà en partie citée.

Le peuple appelle éloquence la facilité que quelques-uns ont de parler seuls et longtemps, jointe à l'emportement du geste, à l'éclat de la voix, et à la force des poumons. Les pédants ne l'admettent aussi que dans le discours oratoire, et ne la distinguent pas de l'entassement des figures, de l'usage des grands mots, et de la rondeur des périodes.

Il semble que la logique est l'art de convaincre de quelque vérité ; et l'éloquence un don de l'âme, lequel nous rend maîtres du cœur et de l'esprit des autres ; qui fait que nous leur inspirons ou que nous leur persuadons tout ce qui nous plaît. [I, 55 (I-1-2)]

Et dans le chapitre « De la société de conversation » :

Il ne faut pas qu'il y ait trop d'imagination dans nos conversations ni dans nos écrits ; elle ne produit souvent que des idées vaines et puériles, qui ne servent point à perfectionner le goût et à nous rendre meilleurs ; nos pensées doivent être prises dans le bon sens et la droite raison, et doivent être un effet de notre jugement. [V, 17 (I)]

Une rhétorique et tout l'extérieur d'un discours sans sous-bassement logique n'est pas à considérer comme un discours de « vérité ». Ce type de discours, pour tous ceux qui se réfèrent à Socrate, ne sert qu'à ceux qui veulent flatter leurs destinataires dans leurs passions et généralement pour la réalisation de desseins personnels inavoués²⁹¹. Ils se désintéressent ainsi du bien public en ne veillant pas à émouvoir l'âme tout entière de leurs auditeurs vers ce qu'elle a de plus noble et de plus assuré : l'exercice de la raison et tous les fruits qu'on peut en retirer. Ils ne visent qu'à l'émouvoir ponctuellement pour satisfaire à des motifs ponctuels et qui les regardent. En revanche, une logique pure sans aucune ressource rhétorique grâce à laquelle elle peut se rendre aimable, un peu à la manière d'Aristote et surtout de la scolastique, ne convainc personne. Seule l'union intime des deux, l'exercice de la raison subordonnant par en-deçà et comme de manière invisible le tout,

²⁸⁸ « Si l'on pouvait goûter la vérité toute nue, dira à la suite de Fénelon le Chevalier de Ramsay, elle n'aurait pas besoin, pour se faire aimer, des ornements que lui prête l'imagination : mais sa lumière pure et délicate ne flatte pas assez ce qu'il y a de sensible en l'homme ; elle demande une attention qui gêne trop son inconstance naturelle. Pour l'instruire, il faut lui donner, non seulement des idées pures qui l'éclairent, mais encore des images sensibles qui le frappent et qui l'arrêtent dans une vue fixe de la vérité. Voilà la source de l'éloquence, de la poésie et de toutes les sciences qui sont du ressort de l'imagination. C'est la faiblesse de l'homme qui rend ces sciences nécessaires. La beauté simple et immuable de la vertu ne le touche pas toujours. Il ne suffit point de lui montrer la vérité ; il faut la peindre aimable. » *Discours de la poésie épique, et de l'excellence du poème de Télémaque* qui introduit le *Télémaque* de Fénelon publié en 1717, dans *Œuvres complètes de Fénelon*, Paris, Gauthier, 1830, vol. XX, p. XLVI.

²⁸⁹ Sur la différence entre la persuasion et la conviction, cf. les réflexions de PERELMAN Chaïm et OLBRECHTS-TYTECA Lucie, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 2008, p. 34-40.

²⁹⁰ « La persuasion a donc, au-dessus de la simple conviction, que non-seulement elle fait voir la vérité, mais qu'elle la dépeint aimable, et qu'elle émeut les hommes en sa faveur ; ainsi, dans l'éloquence, tout consiste à ajouter à la preuve solide les moyens d'intéresser l'auditeur, et d'employer ses passions pour le dessein qu'on se propose. On lui inspire l'indignation contre l'ingratitude, l'horreur contre la cruauté, la compassion pour la misère, l'amour pour la vertu, et le reste de même. Voilà ce que Platon appelle agir sur l'âme de l'auditeur et émouvoir ses entrailles [...]. » Fénelon, *op. cit.*, p. 38.

²⁹¹ « Mais quand on tâche de plaire, on a un autre but plus éloigné, qui est néanmoins le principal. L'homme de bien ne cherche à plaire que pour inspirer la justice et les autres vertus en les rendant aimables ; celui qui cherche son intérêt, sa réputation, sa fortune, ne songe à plaire que pour gagner l'inclination et l'estime des gens qui peuvent contenter son avarice ou son ambition : ainsi cela même se réduit encore à une manière de persuasion que l'orateur cherche ; il veut plaire pour flatter, et il flatte pour persuader ce qui convient à son intérêt. » FÉNELON, *Dialogues sur l'éloquence*, *op. cit.*, p. 8.

est propre à emporter l'âme de ceux à qui le discours s'adresse. C'est pourquoi la Bruyère unit la logique qui « est l'art de convaincre de quelque vérité » et l'éloquence qui tendue vers cette « vérité » est celui de nous en persuader en une seule et même phrase. À peine sont-ils séparés par un point-virgule.

Il nous faut donc retenir cette information importante : *tout discours*, au-delà de son aspect immédiatement perceptible qui part de sa matérialité la plus accessible – geste, ton de voix, force des poumons, mais aussi le livre lui-même, l'ensemble des signes calligraphiques et autres signes ornementaux qui le composent – jusqu'aux ornements du discours, en passant par les figures de rhétorique, *recèle une partie argumentative qui fonctionne selon une logique propre et qui se destine à « former le jugement par un raisonnement solide »* (Bossuet). Toutefois, cette part logique et argumentative du discours n'est pas immédiatement accessible. Elle se présente d'abord sous une forme sensible qui touche directement la partie sensitive / désirante de l'âme et dont il faut la démêler. Tout discours comporte donc deux dispositions formelles, *a priori*, indépendantes l'une de l'autre. L'une, externe, qui regarde les sensations, l'imagination et les passions, l'autre, interne, qui regarde l'exercice de la raison et du jugement. Ce rapport au langage particulier qui s'articule étroitement à un projet de constitution éthique et à une vision de la *politeia* prend sa source en la parole socratique²⁹². Par conséquent, il faut admettre que dans ce rapport particulier au langage tout n'advient pas du seul signifiant, comme le laisse supposer la méthode sémiologique et derrière elle la logique discursive de type machiavélien. Bien au contraire, l'agent doit produire, en face de toute parole humaine, un effort de concentration continu en vue de distinguer ce qui revient à la partie sensible et ce qui revient à la partie intelligible. Par tout discours, l'agent doit être en mesure de s'élever à la dimension intelligible qui le structure, mais que le discours lui-même, dans son extériorité, n'est pas toujours censé manifester de manière explicite. En effet, les discours auxquels renvoient ici nos auteurs, telle, par exemple, la poésie, ne relèvent pas tous du genre démonstratif. De toutes les façons, s'il faut s'appliquer à séparer le sensible de l'intelligible, cela signale que leur séparation n'est pas évidente au premier abord.

D'un autre côté, ni l'éloquence, ni la poésie, bien qu'elles doivent toutes deux, comme le préconisait Horace lui-même, participer d'un exercice de l'intelligence et, en conséquence, d'une conscience éthique²⁹³, ni même le discours scientifique démonstratif tel qu'il s'est constitué au sein de la science moderne, n'appartiennent à proprement parler au genre du discours philosophique qui se destine depuis Socrate à transformer profondément et durablement l'âme de celui qui (s'y) réfléchit en faisant l'objet d'une méditation continue. Ce qui nous conduit à nous poser cette première question : quelle serait la définition précise de ce dernier type de discours et quelles seraient ses propriétés et particularités ? Ajouté à cela, pour réduire notre propos aux seuls *Caractères*

²⁹² On se souvient que lors de son procès, dès le début de sa plaidoirie, Socrate demande à ses juges de considérer s'il dit des choses justes, ou non, sans prêter attention à la manière par laquelle il s'exprime. « C'est là en effet le vrai mérite d'un juge, poursuit-il, tandis que celui d'un orateur est de *dire la vérité*. » *Apologie de Socrate*, 18a, dans PLATON, *op. cit.*, vol. 1, p. 148, nous soulignons. Bien au-delà d'une simple défiance vis-à-vis de la rhétorique, en établissant ainsi une distinction entre l'extériorité d'un discours, directement accessible à la perception, et la justesse des jugements que ce discours véhicule, Socrate inscrit la « vérité » dans une double *capacité* : celle de raisonner juste et celle d'entendre un discours de raison, quelles que soient, encore une fois, les apparences dont ce discours se revêt. Ainsi, au-delà des figures de discours permettant soit de relater une vérité effective passée (l'histoire), soit d'influer sur une réalité humaine en mouvement (la rhétorique), au-delà aussi du discours étant lui-même à sa surface effet et figure de vérité (la *parrèsia*), prendraient place d'autres figures de vérité, moins immédiatement perceptibles, dont devraient procéder pourtant tout discours et toute conduite.

²⁹³ HORACE, *Art poétique*, 309 sq.

de la Bruyère dont nous souhaitons rendre compte en tant que texte pouvant servir à une transformation philosophique, son aspect fragmenté et discontinu qui, semble-t-il et de l'avis de la plupart des commentateurs, ne favorise pas un accès aisé à une articulation logique qui y présiderait. On a l'habitude d'y voir bien plutôt, comme nous l'avons indiqué dans notre premier chapitre, du désordre, des contradictions, voire un fouillis monumental fait de diverses impressions, de notes et d'humeurs diverses. Ce qui nous place devant cette autre difficulté à résoudre : comment, en tenant compte de sa discontinuité constitutive, inscrire le texte des *Caractères* dans le genre de discours philosophique de type dialectique socratique ? Il nous faut ici trouver des éléments explicatifs supplémentaires qui nous permettront de comprendre qu'au-delà de cette apparence fragmentée, dispersée et désordonnée du texte se trame, non pas seulement un « plan » – au sens de but, de *scopus*, et non pas au sens de structure visible –, mais aussi une « économie » discursive très serrée desquels seuls peut procéder la transformation philosophique dont il se propose d'être l'instrument et à laquelle le lecteur attentif pourra, s'il le souhaite, accéder. C'est du moins à cette question que renvoie l'interpellation de la Bruyère dans la préface à son *Discours de réception à l'Académie* où il tient fermement à repousser les lectures littérales, satiriques, historiques et cancanières de son ouvrage à l'initiative de quelques-uns de ses contemporains : « N'ont-ils pas, demande-t-il, les premiers reconnu le *plan* et l'*économie* du livre des *Caractères* ? »

8.3. Le Discours sur Platon de l'abbé Fleury

Ô homme important et chargé d'affaires, qui à votre tour avez besoin de mes offices, venez dans la solitude de mon cabinet : le philosophe est accessible ; je ne vous remettrai point à un autre jour. Vous me trouverez sur les livres de Platon qui traitent de la spiritualité de l'âme et de sa distinction d'avec le corps [...].

Que de choses depuis Varron que Varron a ignorées ! Ne nous suffirait-il pas même de n'être savant que comme Platon ou comme Socrate ?

[P]our l'étendue de connaissance, pour la profondeur et la pénétration, pour les principes de la pure philosophie, pour leur application et leur développement, pour la justesse des conclusions, pour la dignité du discours, pour la beauté de la morale et des sentiments, il n'y a rien par exemple que l'on puisse comparer à S. Augustin, que Platon et que Cicéron.

La Bruyère, *Les Caractères*, VI, 12 ; XII, 11 et XVI, 21

Ici encore, c'est en recourant à l'un des textes, pour notre propos capital, texte écrit par un ami proche de la Bruyère, qu'on trouvera les éléments et les pistes réflexives suffisantes pour répondre à ces questions. Il s'agit du *Discours sur Platon* de Fleury écrit à l'attention de M. de Lamoignon de Basville et prononcé en 1670 à l'académie de ce dernier²⁹⁴. Ce texte, pour court qu'il soit, offre une mine de renseignements utiles pour comprendre le rapport au discours configuré par la logique discursive inhérente à la philosophie traditionnelle. Mais avant d'entrer dans le Discours, reprenons brièvement les propos de l'abbé que nous avons cités ci-dessus. Ils vont nous permettre de cerner plus précisément la manière dont il conçoit le dialogue socratique, manière qui va rejaillir sur celle par laquelle il s'approprie le texte, mais en même temps sur la possibilité d'une écriture qui remplisse le même office. Ce qu'il perçoit en premier lieu chez Socrate, c'est sa « logique » qui est « l'art de chercher sérieusement la vérité » et qu'il nommait « dialectique ».

Cet art consistait donc à répondre juste sur chaque question, à faire des divisions exactes, à bien définir les mots et les choses, et à peser attentivement chaque conséquence avant de l'accorder, sans se presser, sans craindre de revenir sur ses pas et d'avouer ses erreurs, sans vouloir qu'une proposition fût vraie plutôt que l'autre. Ainsi dans cette logique il entraînait de la morale.

Au rebours de l'éloquence qui a pour fonction de s'adresser à plusieurs hommes en même temps, l'art dialectique se situe au sein d'une « conversation particulière ». Ce qui a comme avantage de pouvoir connaître plus précisément « la disposition de celui à qui l'on parle, et l'on a le loisir de lui faire faire tout le chemin qui est nécessaire pour le conduire jusqu'à la connaissance de la vérité. » Dans cette manière de procéder, l'abbé y voit les ressorts de la morale, c'est-à-dire de la transformation éthique la plus pure. La dialectique est cet art qui, s'unissant à la rhétorique, fait

²⁹⁴ Sur ce discours cf. NOILLE-CLAUZADE Christine, « Philosophie et rhétorique dans la seconde moitié du XVII^e siècle », dans CURATOLO Bruno et POIRIER Jacques, *Le style des philosophes*, Lagny, Éditions Universitaires de Dijon / Presses Universitaires de Franche-Comté, 2007, p. 101-110 et particulièrement les p. 104-107. ID., *L'éloquence du sage. Platonisme et rhétorique dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2004. Voir aussi NOURRISSON Jean-Félix, *Exposition de la théorie platonicienne des idées, suivies d'un Discours sur Platon par Claude Fleury*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrance, 1858.

« entrer dans les esprits toutes sortes de vérités, et plus celles où nos passions résistent que les autres ». Elle demeure donc, comme le signalait Platon, à la fois maïeutique et thérapeutique. Le *Discours sur Platon* va nous permettre maintenant de comprendre comment cette mise en scène d'un dialogue entre deux interlocuteurs qui constitue le fond de l'œuvre de Platon peut devenir pour le lecteur lui-même une source de transformation éthique et pour le moraliste une source d'inspiration en vue de composer un ouvrage qui vise à la réformation du lecteur.

À présenter les choses de manière synthétique, tout le commentaire de Fleury concernant la méthode qu'il attribue à Platon et la manière par laquelle ce dernier réussit « à prouver quelque vérité ou à détruire quelque erreur, établissant ou *insinuant* en tous ses ouvrages une morale merveilleuse, et fournissant une infinité de réflexions capables de désabuser les hommes les plus prévenus, et d'arrêter les plus emportés²⁹⁵ », se tire de ces deux principes suivants : 1) la conversion philosophique, qui s'identifie à une psychagogie, à savoir une transformation de tout l'être de l'âme en vue d'acquérir les dispositions utiles à la conduite de l'existence, ne peut s'opérer que par les seules voies d'une pratique discursive ; 2) cette conversion est avant tout une conversion à l'intelligible qui à la fois requiert et se prolonge continuellement en une ascèse. Conversion donc qui s'identifie à une maïeutique et à une thérapeutique intimement nouées. Ces deux principes et cette perception particulière du discours philosophique impliquent un ensemble de conséquences qui concernent la méthode par laquelle, et le producteur du discours, et le destinataire pourront se rapporter tous deux aux discours. Nous ne faisons ici que les citer sommairement. Nous nous rapporterons ensuite au *Discours sur Platon* de Fleury afin de les déplier plus profondément. Rappelons que le discours est dans cette perspective perçu de manière générale comme se partageant entre deux dimensions, l'une formelle interne (la logique) et l'autre formelle externe (le style, la rhétorique et toute la matérialité du discours), la première touchant à la partie supérieure de l'âme, qu'il faut cultiver jusqu'à l'excellence, la deuxième touchant à sa partie inférieure, qu'il faut tenir en bride, en tout cas tempérer et contrôler. En conséquence, 1) l'auditeur / lecteur, agent de la transformation, doit faire de lui-même, à partir des éléments de discours qu'il reçoit, un effort d'explication ou d'**invention**, afin d'accéder à la disposition interne logique à laquelle ces éléments peuvent renvoyer : ce en quoi consiste la maïeutique qui se fait immédiatement thérapeutique. Pour ce faire, le discours se présente sous la forme de mini-séquences discursives ciblées et localisées qui de manière immédiatement accessibles n'entretiennent pas nécessairement de liens logiques entre elles ni même en leur sein : ce défaut de connexion logique appelle à être continuellement reconstitué à l'initiative de l'agent-auditeur-lecteur ; 2) le discours se présente donc toujours pour une part de manière **dissimulée** : il ne délivre pas une vérité toute faite qui n'a plus qu'à se cueillir comme telle : celle-ci se voile toujours d'une énigme qui demande à être résolue ; le discours a pour fonction au contraire de la faire produire par celui auquel il s'adresse ; 3) ces mini-séquences de discours ont **tendance à se répéter** autant de fois que cela est nécessaire pour que les opérations qu'elles requièrent pour leur résolution se transforment en dispositions solides et durables ; 4) s'ajoutent à cela maintes digressions, soit causées par la nécessité de rappeler l'une ou l'autre mini-séquence non encore fermement établie en l'âme de l'agent, soit motivées par la nécessité d'un délassement de l'esprit qui, tout novice qu'il est encore, ne peut soutenir une réflexion intense durant une durée trop longue. Par conséquent, tous ces points contribuent à produire un discours qui tend à une forte **discontinuité** qui tend à devenir de plus en plus importante en raison du faible niveau de concentration et de maîtrise de certaines opérations de l'esprit de ceux à qui le philosophe s'adresse.

²⁹⁵ FLEURY Claude, *Œuvres de l'abbé Fleury...*, op. cit., vol. 2, p. 2.

Ils peuvent se ramener aux 4 principes suivants : 1) **maïeutique** / *inventio*, 2) **dissimulation** / insinuation, 3) **incantation** / répétition et enfin 4) **discontinuité** formelle interne rejaillissant éventuellement et, de toute manière, incidemment sur une discontinuité formelle externe.

C'est à la claire vision de tous ces points qu'aboutissent les propos de Fleury que nous allons maintenant prendre le temps d'analyser. Sautant rapidement par-delà les préjugés que l'on forme ordinairement sur l'œuvre de Platon et qui consistent à faire du philosophe un simple spéculateur et un producteur d'arguties inutiles, l'abbé divise principalement son discours en deux points : la doctrine d'une part et la manière d'écrire, à savoir la méthode et le style, de l'autre. Concernant la doctrine qui se subdivise traditionnellement en logique, en morale, en métaphysique et en physique, il y a lieu de considérer que Platon « a bien mieux traité les deux premières que les deux autres ». C'est l'occasion pour l'abbé de définir encore une fois l'art dialectique et de montrer le lien que cet art entretient avec la transformation morale, c'est-à-dire lorsqu'il se fait thérapeutique.

On y voit [dans les dialogues de Platon] donc ce que c'est proprement que logique ; on y apprend les préceptes de cet art les plus nécessaires ; et ce qui est de plus important, on en voit *l'usage et la pratique réelle*. Avant d'avoir lu Platon, je n'avais jamais bien compris pourquoi on l'appelait dialectique ; mais j'y ai vu que c'était l'art de chercher la vérité par la conversation et le discours familier, différent de l'art des harangues et des discours publics, où l'on ne travaille pas seulement à convaincre l'esprit, mais encore à émouvoir ou apaiser les passions. [...] Ce que j'ai remarqué dans Platon de l'art de la logique est qu'il apprend à parler juste, et à répondre précisément à ce que l'on demande. Pour poser nettement l'état d'une question, et conduire droit le raisonnement, il montre à faire des divisions toutes exactes et de deux membres, à bien définir et bien examiner les définitions²⁹⁶.

La logique consiste à « examine[r] la nature des paroles et des mots simples » (p. 10). Fleury n'en dira pas davantage de la doctrine de Platon qui, comme on le voit, ne se limite pas à être un exposé théorique explicite et méthodiquement présenté de la logique et de la morale, mais s'offre surtout dans son « usage » et sa « pratique réelle » à la faveur de « conversations » et de « discours familiers ». C'est par l'art dialectique qui mêle logique et éloquence que l'art logique se fait éthique au sens fort et actif du terme. Il en vient donc à la manière d'écrire du philosophe. Nous allons ici devoir le citer plus longuement, car les passages qui se rapportent à la méthode sont si denses et à la fois si explicites que nous n'en pouvons manquer le moindre élément sinon à vouloir rendre moins clair son exposé. L'abbé va commencer par donner des indications générales concernant d'abord l'écrit et ensuite la méthode. Il distingue en celle-ci deux types possibles dont l'un se subdivise encore en deux. D'un côté, la méthode des géomètres, de l'autre, celle des orateurs, et au sein de cette dernière celle qui se rapporte aux orateurs publics et celle qui se rapporte au discours du philosophe dont celui de Platon lui-même. Ces indications nous sont extrêmement précieuses, car elles vont déboucher sur la méthode qu'il nous faudra considérer pour comprendre le projet éthique véhiculé par les *Caractères*. Nous allons de plus y reconnaître les points essentiels que nous avons relevés ci-dessus, ainsi que la perception du discours se partageant entre deux dispositions, l'une interne et l'autre externe, et enfin la subordination de la rhétorique à l'art dialectique. Nous citons donc le passage en entier que nous émaillerons au besoin de quelques commentaires. Nous mettrons entre crochets chacun des points relevés ci-dessus que nous y pensons reconnaître.

On peut considérer dans un écrit la méthode et le style. La méthode est de deux sortes : il y en a une *simple et découverte, comme celle des géomètres*, qui ne consiste qu'à proposer des vérités dans l'ordre qui est de lui-même le plus naturel. Il suffit donc, pour cette méthode, de n'employer aucun terme qui ne soit défini, ni aucun axiome qui ne soit accordé, et ne raisonner qu'en forme concluante ; et pour la conduite générale de l'ouvrage il faut seulement diviser exactement, et distinguer les différentes matières, marquant le commencement par une proposition, et la fin

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 8-9.

par une conclusion. Cette méthode, qui est celle d'Aristote, de tous les philosophes arabes et de la plupart des chrétiens modernes, est sans doute très bonne et très solide, étant observée exactement ; mais comme elle n'a rien d'agréable, et ne consiste que dans un simple calcul de propositions, elle n'est propre que pour des esprits dégagés de toute préoccupation et de toute passion, studieux, patients, attentifs, et parfaitement raisonnables. Par malheur, la plupart des hommes ne sont pas tels : ainsi, cette méthode, qui est en soi la meilleure, n'est pas toujours la plus utile : car les méthodes ne sont faites que pour les hommes.

Lorsque Fleury parle donc de méthode « simple et découverte », il s'appuie sur la perception du discours que nous avons mentionnée et qui partage ce dernier en une structure interne et une structure externe. La méthode des géomètres, sans autres artifices que ceux propres à la logique pure, consiste à vouloir confondre le plus possible ces deux structures dans la visibilité immédiatement accessible du discours. Mais cette méthode que l'abbé renvoie à la scolastique et au discours démonstratif a pour inconvénient de s'adresser à des hommes « parfaitement raisonnables », c'est-à-dire déjà dégagés des passions qui peuvent perturber les opérations de l'intellect et complètement aguerris à celles-ci²⁹⁷. En termes anciens, on dirait des « contemplatifs ». C'est pourquoi, pour que le discours se fasse davantage éthique, à la fois dispensateur d'un certain savoir (maïeutique) et purificateur des nombreuses perturbations de l'âme (thérapeutique), la philosophie et plus particulièrement celle de Platon offre une autre alternative.

L'autre [méthode] est celle des orateurs, qui est cachée, et qui, sous une apparence naturelle et négligée, couvre un artifice bien plus grand [dissimulation]. Elle suppose la première méthode, et ne doit jamais en être séparée, puisque l'une et l'autre a le même but, de persuader ; mais il y a cette différence, que la première n'emploie que ce qui est absolument nécessaire pour cette fin, et sans quoi l'on ne peut convaincre l'homme même le plus raisonnable : au lieu que l'autre y ajoute ce qui peut faire effet sur la plupart des esprits, qui ne sont pas dans une disposition si parfaite. Son utilité est de lever les préjugés ou d'apaiser les passions, ce qui se fait en proposant les raisons avec des tours et des figures [maïeutique et thérapeutique] : redisant en diverses façons ce qui doit être le plus retenu [incantation] ; proposant quelquefois le premier ce qui sera le plus goûté, quoiqu'il dût être le dernier, suivant la méthode géométrique ; interrompant la suite du raisonnement pour délasser les esprits [discontinuité] : en un mot, cherchant tous les moyens d'être véritablement agréable, et de se faire écouter. Quoique j'attribue cette méthode aux orateurs, parce qu'ils n'en ont point d'autre, elle leur est toutefois commune avec les philosophes.

Fleury définit maintenant plus précisément la méthode spécifique au discours philosophique qu'il distingue nettement de celui de l'orateur public qui, quant à lui, est contraint, eu égard à la situation de communication où il prend la parole, de délaisser la méthode du géomètre pourtant indispensable à la transformation éthique, bien que largement dissimulée, et de privilégier tout ce qui peut immédiatement persuader rapidement les auditeurs.

La différence est que ceux qui plaident ou qui harangent, n'ayant pour but que de persuader, à quelque prix que ce soit, tous ceux à qui ils parlent, raisonnables ou non, et ayant ordinairement un temps prescrit, sont obligés de s'éloigner beaucoup plus de la méthode des géomètres de n'employer que des raisonnements de sens commun et proportionnés à toutes sortes d'esprits ; d'employer des raisonnements faibles, mais conformes aux préjugés qu'ils ne peuvent ôter ; et d'exciter les passions pour fortifier la conviction, ou pour y suppléer à l'égard de ceux qui ne sont pas capables de raisonnement.

On retrouve dans ces propos, le rapport particulier aux discours configuré par la philosophie traditionnelle qui opère une distinction nette entre l'art rhétorique et l'art logique, le premier ayant pour capacité et fonction de toucher et d'émouvoir la partie sensitive / désirante de l'âme et le second la partie intellectuelle. Nous l'avons vu, cette distinction entre l'art logique ou dialectique et l'art rhétorique et la subordination inconditionnelle de celle-ci à celle-là est capitale au sein du discours philosophique traditionnel. Elle répond à la vision théorique de l'âme sur laquelle les agents se fondent pour se conduire dans l'existence. Les griefs que la philosophie d'origine

²⁹⁷ Cf. la réflexion XV, 5 (VIII) des *Caractères* qui fustige certains discours à prétention ostensiblement géométrique.

socratique peut adresser à cette espèce de rhétorique telle que nous la présente ici Fleury et qui s'avère une forme dégradée du discours philosophique sont connus. Le discours philosophique a toujours reconnu que l'art rhétorique était davantage susceptible de devenir un outil de manipulation dans le but de faire accomplir aux hommes et aux foules à qui le discours s'adresse des objectifs immédiats, objectifs qui ne visent pas toujours à leur bien, mais souvent à servir des « intérêts » inavoués de l'orateur. *A fortiori*, lorsque l'orateur s'éloigne insensiblement de ce que Fleury nomme ici de la méthode des géomètres qui seule s'avère capable de réformer les âmes en y ôtant toute source d'erreur et en tempérant du même coup les passions. Dans ce cas, les discours produisent sur les destinataires ce qui d'un point de vue philosophique est la pire des conséquences : ce discours flattent leurs passions. Ils laissent celles-ci, quel que soit leur état, inchangées, et pire, ils les stimulent dans ce qu'elles sont, puisqu'il s'agit pour l'orateur de les utiliser comme une force afin de mouvoir les hommes à ses desseins. Le discours du philosophe, parce qu'il mêle à la fois l'éloquence et la méthode des géomètres, bien que celle-ci demeure cachée, échappe à cette accusation.

Au contraire, les philosophes discourant tout à loisir avec des personnes choisies, qui aiment à raisonner, non pas émouvoir leurs passions ou se prévaloir de leurs préjugés, mais les en délivrer [**thérapeutique**]; ils doivent prouver exactement ce qu'ils enseignent : commençant dès les premiers principes, conduisant l'esprit pas à pas, lui faisant faire tout le chemin qui est nécessaire pour arriver à la vérité, et ne le quittant point qu'il ne soit entièrement satisfait. Or, pour pratiquer utilement cette méthode, il ne suffit pas que celui qui enseigne parle, il faut que disciple s'explique lui aussi, afin que l'on puisse connaître s'il est passionné ou préoccupé, et que l'on puisse voir quel effet le raisonnement fait sur lui [**maïeutique / invention**] ; et c'était, comme j'ai dit, cet art de conversation et de dispute familière que Socrate appelait dialectique²⁹⁸.

Il s'agit maintenant pour Fleury de rendre compte des nombreuses digressions qu'on rencontre dans les dialogues de Platon et qui ont tendance, comme l'a souligné pour nous P. Hadot, à perdre le lecteur et le commentateur. Il semble donc que Fleury soit un lecteur des productions philosophiques de l'Antiquité tout aussi averti que notre critique contemporain. Il est même fascinant de voir à quel point leurs propos, à quelque trois siècles d'intervalle, se ressemblent. Par ailleurs, ce sont ces digressions qui sont en partie responsables du caractère discontinu du discours philosophique et qui, comme nous l'indiquerons par la suite en nous référant encore une fois à P. Hadot, est le propre de l'art dialectique, ce dernier s'opposant ainsi à nouveau par cet autre biais à la rhétorique en ce que celle-ci a pour principe de ne produire que des discours continus.

Voilà, si je ne me trompe, les raisons qui ont obligé Platon à préférer la méthode des orateurs à celle des géomètres, et à n'écrire que des dialogues. Après cela, Monsieur, vous ne vous étonnerez pas qu'il ne commence pas toujours par ce qu'il a dessein de prouver, ni qu'il fasse souvent des digressions. Mais je vous supplie, si jamais ces préambules ou ces digressions vous choquent, de voir si elles ne servent point à établir quelque vérité dont il ait besoin dans la suite, ou si elles ne tendent point à prouver le sujet principal de la dispute par une autre voie que par le raisonnement, comme par l'autorité, ou par les exemples. Enfin, quand elles vous paraîtront entièrement étrangères au sujet, considérez s'il n'était point nécessaire de délasser le lecteur, après une longue contestation ; si ces digressions ne sont pas agréables en elles-mêmes, si elles ne sont pas fort utiles, et pleines de grandes et importantes vérités.

On peut percevoir à travers cet extrait quels sont les facteurs de la discontinuité qui devient ainsi la spécificité du discours philosophique. Premièrement, ce dernier type de discours tend à épuiser à plusieurs reprises toutes les voies possibles afin de conduire les âmes à l'établissement de « quelque vérité ». Parmi ces voies, on pourra recourir aussi à d'autres formes que le seul raisonnement, comme l'exemple ou l'autorité. Il faut enfin tenir compte des digressions qui ont

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 17-19.

pour fonction de délasser et de reposer avant de repartir dans l'une ou l'autre séquence de raisonnements qui demande une forte concentration. Ce qui aura pour conséquence de produire une répétition d'arguments sous une forme extérieure toujours différente. Dans tous les cas, Fleury constate que Platon maîtrise parfaitement, et ses sujets, et sa méthode.

Car je vous avoue que ce qui me fait le plus admirer cet auteur et ceux de son siècle, c'est que j'y trouve partout quelque chose ; je n'y vois ni paroles superflues, ni pensées fausses ou communes ; ils n'ont rien écrit, ce me semble, qui ne méritât de l'être. Au reste, il faut n'avoir pas lu Platon pour ne pas voir qu'il avait parfaitement la méthode des géomètres, et que c'est à dessein qu'il ne l'a pas employée toute seule et à découvert. On ne peut proposer plus nettement qu'il fait l'état d'une question, diviser plus exactement un sujet, et mieux examiner des définitions. Il n'oublie jamais aucune des choses qu'il s'est proposé de traiter ; *il revient toujours à son sujet, quelque digression qu'il fasse ; il marque soigneusement, par des propositions et par des conclusions, le commencement et la fin de chaque partie et de chaque digression, et il use souvent de récapitulations : de sorte que son discours a tout ensemble la liberté de la conversation la moins suivie et la netteté du traité le plus méthodique*²⁹⁹.

La discontinuité discursive qui résulte de la mise en scène dialogique devient le ressort de la transformation philosophique du lecteur lui-même. En effet, c'est au lecteur qu'il revient d'évaluer la place et la pertinence de chacune des digressions dont témoigne le discours écrit dans une structure d'ensemble qui elle-même se diffracte en autant de mini-séquences logiques qui ont pour fonction chacune de participer à l'établissement de quelque vérité. C'est au lecteur de les discerner toutes minutieusement et d'en faire le tri au regard de liaisons logiques qui articulent les différents éléments du discours. En tentant de recoller tous les morceaux de discours épars qui se déroulent sous ses yeux, en tentant d'accéder à sa logique interne qui ne se donne jamais sous une forme visible explicite, le lecteur est conduit à l'inventer – littéralement à retrouver l'*inventio* du discours au-delà de sa *dispositio* – et ce faisant à se réinventer lui-même. C'est ce que Fleury perçoit chez Platon lorsque, par la mise en scène de dialogues socratiques, il s'agit pour ce dernier de faire « *produire* à celui avec qui il raisonne **tout ce qu'il peut trouver de lui-même**, ce que Socrate appelait faire accoucher les esprits ». La discontinuité est facteur d'invention de la part du lecteur. Celle-ci consiste en une inlassable tentative de reconstituer la trame argumentative et logique sur laquelle s'appuie mi implicitement mi explicitement le dialogue. « Je ne prétends pas expliquer tout son art, déclare Fleury : plus je le lis, plus **j'y en trouve** ; et il faudrait être aussi habile que lui pour le connaître entièrement. » Partant, la discontinuité est facteur de maïeutique. Le lecteur, rationnellement actif, peu à peu se transforme. Il accède insensiblement à la partie supérieure de son âme tout en s'habituant à tous les discours de raison grâce auxquels il pourra à l'avenir maintenir sous la bride la fougue naturelle de ses passions. Soit, il accouche de lui-même : il redevient ce qu'il est essentiellement, à savoir un être de raison. Il retourne vers ce soi dont il doit se soucier par-dessus tout et préserver de toute atteinte extérieure. Il se convertit – il devient un homme.

Il nous faut maintenant revenir plus en profondeur sur cette notion d'*inventio* et sur chacune des caractéristiques du discours spécifiquement philosophique en nous appuyant, entre autres, sur les œuvres sur lesquelles Fleury et ses amis se sont eux-mêmes appuyés pour configurer ce rapport particulier au langage.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 20-21.

III. 9. RAPPORT AU LANGAGE ET MÉTHODE : INVENTION, INCANTATION, DISSIMULATION ET DISCONTINUITÉ

9.1. « Puisque la parole a précisément pour fonction de mener les âmes, d'être une psychagogie... »

Le *Phèdre* me paraît un traité de rhétorique, où Platon veut enseigner en quoi consiste la véritable éloquence et la beauté d'un discours écrit ou prononcé et je ne crois pas en pouvoir donner une plus grande idée qu'en le mettant au-dessus de la *Rhétorique* d'Aristote. Il me semble qu'il va plus au fond de l'art mais j'aimerais encore mieux placer le *Phèdre* dans la morale, avec les anciens, que dans la métaphysique [...]. Il faut se souvenir que la morale est répandue dans tous les ouvrages de Platon, et qu'il n'a rien traité qu'il ne semble y avoir voulu rapporter³⁰⁰.

Fleury

Selon la logique discursive philosophique traditionnelle, tout discours a pour caractéristique première d'être une psychagogie. Ce point est énoncé dans le dialogue qui, aux yeux de Fleury, comme la citation mise ci-dessus en exergue l'indique, constitue l'appui théorique indispensable pour qui veut produire un discours à valeur et à puissance philosophique, c'est-à-dire un discours dont la pratique et la méditation conduit à une transformation de soi.

Eh bien ! demande Socrate, est-ce que l'art de parler, dans son ensemble, ne serait-ce pas une *psychagogie* par le moyen de discours, qui ne se tiennent pas seulement dans les tribunaux et autres lieux publics de réunion, mais aussi dans des réunions privées ? indifféremment la même, pour les petits et pour les grands sujets ? dont la pratique, la pratique correcte du moins, n'a rien de plus estimable quand elle est appliquée à des questions sérieuses, ou à des questions insignifiantes³⁰¹ ?

La psychagogie est une conduite de l'âme par la pratique de discours particuliers dont résultent certains effets durables (*hexis*) par lesquels l'agent se conduit dans l'existence et se rapporte aux autres au sein de la *politeia*. La spécificité du discours philosophique est d'être une psychagogie qui a pour fonction de conduire l'âme vers un foyer d'opérations intellectives sur lesquelles l'agent peut 1) exercer une certaine maîtrise et, exerçant cette maîtrise, 2) simultanément contrôler les opérations dont le lieu est la partie sensitive / désirante de l'âme, et enfin 3) miser pour se conduire dans l'existence et faire face aux imprévisibilités que lui ménage toujours celle-ci. Le discours philosophique a donc pour fonction d'être à la fois maïeutique et thérapeutique, en un mot éthique. Il se fait maïeutique lorsque que par sa pratique l'agent parvient à produire les opérations de l'esprit intelligible, opérations recensées par la logique et dont l'art est la dialectique. Il se fait thérapeutique lorsque cet accès à l'intelligible exerce les opérations propres à la partie sensitive / désirante à se conformer aux discours produits par la partie intellective. Cela demande donc une ascèse, c'est-à-dire une purification continue de l'âme de toutes les « perturbations » qui pourraient détourner la partie intellective de son office. Se tourner vers sa partie intellective et se détourner de toutes

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 13-14.

³⁰¹ *Phèdre*, 261 a – b, *op. cit.*, vol. 2, p. 55.

considérations qui n'en procèdent pas directement, voilà sans doute le propre de la conversion philosophique³⁰². Techniquement, cela consiste à opérer de manière répétitive un ensemble d'opérations logiques, à savoir acquérir progressivement une disposition dialectique qui rendra l'agent capable de « répondre aux événements comme on répond quand on est questionné » (Épictète). Se faisant ainsi maïeutique et thérapeutique, le discours philosophique se fait pleinement éthique. Il conduit à la production d'agents doués d'une certaine efficace politique.

Cependant, le discours philosophique se destine à des hommes qui, bien souvent, ne sont pas disposés à produire directement un effort intellectif soutenu, à prévoir de longues chaînes de raisonnements et à les actualiser par mini-séquences qui requièrent une précision rigoureuse. Il va sans dire, le discours philosophique se destine à des personnes non encore aguerries à l'exercice intellectif et surtout à des personnes dont les passions exercent encore sur elles un certain ascendant, jusqu'à avoir emporté parfois leur propre discours de raison. C'est là la particularité de tout comportement humain qui cherche à tout moment un appui sur des discours pour (se) comprendre et pour (se) justifier : quand bien même les comportements des hommes et leurs discours ne procéderaient pas d'un déroulement maîtrisé de toutes les opérations dont les rend capable l'exercice de la raison, ces derniers ne cessent pour autant de se référer à la raison au moment même où ils se comportent, se parlent à soi-même ou parlent aux autres. « Tout ce que j'entends est fondé sur quelque raison ; je ne veux rien que je ne puisse dire pour quelle raison je le veux. » (Bossuet) Or, qui dit raison ne dit pas nécessairement droite raison. Accéder à l'exercice le plus droit possible de la raison, c'est précisément ce que vise, pour chacun des agents, la conversion philosophique. Au moment donc où le discours philosophique parvient aux oreilles ou aux yeux d'un interlocuteur qui, d'une certaine manière, accepte de le recevoir et éventuellement de le méditer pour se convertir, ce discours se retrouve en face d'une épaisse couche spirituelle toujours particulière composée de mouvements passionnels intimement noués à des mouvements intellectifs. Le discours authentiquement philosophique est celui qui parvient à tenir compte de cette couche, à la percer, voire à l'utiliser pour parvenir à stimuler directement la partie intellectuelle selon les règles rigoureuses de l'exercice de la raison dont chacun est censé disposer en lui-même. Il suffit de les activer et de les stimuler le plus adroitement et le plus souvent possible. « [C]omme les hommes, nous dit Fleury, sont d'ordinaire passionnés ou prévenus de quelque erreur, il faut commencer par calmer leurs passions et lever leurs préjugés avant de leur proposer la vérité, qui sans cette préparation ne ferait que les choquer. Or cette méthode demande une discrétion et une adresse merveilleuse pour s'accommoder à la variété infinie des esprits et de leurs maladies ».

Techniquement, le discours philosophique doit toujours comporter une part de réfutation, une part d'exhortation-dissuasion et une part proprement maïeutique³⁰³ intimement mêlées. La réfutation consiste à « lever les préjugés » et les « erreurs » de l'interlocuteur tout en tenant compte des passions dans lesquelles ils sont chacun enracinés. Ces passions, on peut les calmer comme

³⁰² Cf. *supra*, p. 371.

³⁰³ Selon Proclus, toute la philosophie de Platon tend à la connaissance de soi – c'est son *scopus* – et l'*Alcibiade* en constitue le propylée. À cette fin, le discours qui y est contenu dispose à l'attention du lecteur un ensemble d'*organa* (instruments) qui se rassemblent en ces trois mouvements principaux : réfutation, exhortation-dissuasion et maïeutique. « Les exhortations, donc, les dissuasions, les réfutations, les procédés de la maïeutique, les éloges et les blâmes jouent le rôle de conditions *sine qua non* : sans eux, en effet, impossible de se connaître soi-même. [...] Tel est, par conséquent, le but de ce dialogue, et non pas un autre. » PROCLUS, *op. cit.*, p. 7. Toute l'analyse de l'*Alcibiade* faite par Proclus s'appuie sur une découpe du texte en trois phases qui correspondent à ces trois mouvements et sur sa structure exclusivement syllogistique. « [L]a multitude des démonstrations, ajoute-t-il, qui nous amènent à cette conclusion [selon laquelle se connaître soi-même a analogie avec l'intellect] et, pour ainsi dire, tout l'élément syllogistique du dialogue a analogie avec l'âme ». *Ibid.*, p. 8.

l'indique l'abbé, mais on peut aussi les utiliser. Dans l'*Alcibiade*, par exemple, pour qui voudra y prêter attention, on peut voir Socrate jouer sans cesse sur le *thumos* de son disciple, à la fois pour l'humilier en l'éclairant sur son état d'ignorance, mais aussi pour le relever, l'exhorter en stimulant chez lui son ardeur de combattant et son ascendance illustre. « Fils de Clinias ! » lui dit-il en commençant le dialogue. Ce jeu délicat de la réfutation doit absolument s'accompagner d'une exhortation. Il est très difficile en effet de subir une réfutation sans que cela n'occasionne un grand découragement. Le disciple a pensé fermement une chose et d'une certaine manière pendant des années. Ce qui l'a conduit à agir selon cette pensée et selon cette manière pendant autant d'années. Il se frotte désormais à un discours qui lui montre qu'il s'est trompé ; qu'au lieu d'avoir souci de lui-même, il multipliait quantité d'efforts inutiles. En outre, ce discours lui indique qu'une autre personne l'a vu, lui, s'être trompé, et le voit se tromper encore. Le choc est rude. Par conséquent, le discours philosophique qui souhaite réfuter en vue de corriger doit impérativement contenir un ensemble de mouvements discursifs qui aideront l'interlocuteur à se relever et surtout à produire l'effort nécessaire aux opérations qui ont pour fonction de rectifier l'erreur de jugement³⁰⁴. Ce mouvement est celui de l'exhortation. Et là, tous les moyens sont bons et la rhétorique n'offrira jamais assez de ruses pour permettre au discours philosophique de parvenir à ses fins. La rhétorique est, comme nous l'avons dit, l'ensemble de procédés qui ont pour fonction de toucher directement à la partie sensible /désirante de l'âme, à savoir de lui fournir des images, des formes de discours ou des mouvements de pensées qui l'émouvront. Il faut plaire pour instruire. Il s'agit pour le philosophe, comme nous l'indique le texte des *Caractères*, et ce, dès la première édition, de prendre les hommes « par leur faible, et de les ramener à leurs devoirs *par des choses qui soient de leur goût et de leur portée*³⁰⁵. » Le « tour » que le philosophe donne à ses pensées a pour fonction « de mettre une vérité qu'il a trouvée dans tout le jour nécessaire pour faire l'impression qui soit utile à son dessein [...] qui est de les rendre meilleurs » [I, 34 (IV)], c'est-à-dire « raisonnables ». Mais qui dit rendre raisonnable, dit réfutation ou rectification de jugements erronés. Comme une réfutation en bonne et due forme est loin de pouvoir émouvoir qui que ce soit, le philosophe doit rivaliser d'adresse pour à la fois plaire tout en déplaisant, c'est-à-dire inviter l'interlocuteur produire un effort réflexif auquel il n'est pas habitué et, de surcroît, à le reproduire autant de fois que cela sera nécessaire à l'acquisition de la disposition grâce à laquelle il pourra le reproduire le plus spontanément et le plus aisément du monde, mais en lui rendant la tâche la plus agréable possible. Ce qui n'est pas une mince affaire. Car il faut bien prendre garde que la rhétorique ne devienne une fin en soi, c'est-à-dire qu'elle produise des discours qui ne viseraient qu'à flatter les passions sans se soucier de la conversion à l'intelligible de ceux auxquels ces discours s'adressent, réquisit fondamental de l'activité discursive philosophique. Encore une fois, seul le discours qui vise à une conversion à l'intelligible est digne d'être considéré comme un discours authentiquement philosophique, quels que soient le nombre et la qualité des ruses rhétoriques qu'il emploie. Cela a pour effet de produire des discours qui présentent cette double caractéristique d'être à la fois dissimulés et discontinus. Cela deviendra plus clair lorsqu'on aura déplié les ressorts de la transformation qui tous convergent vers l'*inventio* par-delà toute *dispositio*.

³⁰⁴ Ce qui peut parfois s'avérer être pour le philosophe une véritable gageure. Cf. les réflexions I, 24 (IV) et XI, 14 (I).

³⁰⁵ *LB*, p. 60. Nous soulignons.

9.2. De l'inventio philosophique et ses implications

9.2.1. Inventio rhétorique et inventio philosophique

Nous possédons de la notion d'*inventio* une définition qui nous vient de la rhétorique post-aristotélicienne³⁰⁶. Pour l'art rhétorique, « l'invention consiste à trouver les arguments vrais ou vraisemblables propres à rendre la cause convaincante³⁰⁷ ». Ces arguments ou lieux de discours sont l'ensemble des prémisses, des preuves et/ou de schèmes de raisonnements autour desquels se structure un discours qui vise à persuader et/ou à émouvoir un auditoire³⁰⁸. Toutefois, cette définition demeure fermement attachée à une rhétorique qui se perçoit comme un moyen d'agir efficacement sur les esprits (accord, manipulation, propagande, etc.) en vue de la réalisation d'objectifs particuliers qui bien souvent sont directement politiques – qui regardent peu ou prou une gestion de tout bien sensible – et non pas éthiques. Ce type de rhétorique intervient au sein d'une délibération portant sur une action commune à mener³⁰⁹. Par elle, il s'agit de persuader les interlocuteurs de suivre tel point de vue plutôt que tel autre. La rhétorique est donc bien une psychagogie, une conduite de l'âme de l'auditeur, mais dont les effets escomptés ne visent pas uniquement son âme. Ces effets ne sont pas uniquement spirituels. On persuade pour faire la guerre ou pour faire la paix, pour suivre tel ou tel parti politique, pour inciter à soutenir telle ou telle idée, pour encourager à acheter ou pousser à vendre, soit, pour mener une action qui aura un impact direct et plus ou moins immédiat dans le monde des affaires humaines – dans la *politeia*. L'utilisation de la rhétorique comme « techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment³¹⁰ », et ce en vue de réaliser des objectifs directement tournés, de manière générale, vers une administration de biens sensibles, n'est jamais aussi bien marquée que lorsqu'on en inscrit l'origine dans la lutte entre les hommes, dans la guerre qu'ils se livrent depuis qu'ils sont hommes ou depuis que les sociétés humaines et la lourde difficulté du partage des biens existent. « La rhétorique est née de procès de propriété », déclare R. Barthes sans ambages.

Il est savoureux de constater que l'art de la parole est lié originellement à une revendication de propriété, comme si le langage, en tant qu'objet d'une transformation, condition d'une pratique, s'était déterminé non point à partir d'une subtile médiation idéologique (comme il a pu arriver à tant de formes d'art), mais à partir de la socialité la plus nue, affirmée dans sa brutalité fondamentale, celle de la possession terrienne : on a commencé – chez nous – à réfléchir sur le langage pour défendre son bien. C'est au niveau du conflit social qu'est née une première ébauche

³⁰⁶ Cf. DE PATER Wim A., *op. cit.*, p. 102-104.

³⁰⁷ *Rhét. à Hérénnius*, I, 3. Le sens que Cicéron donnera à la notion d'invention n'est pas univoque et tend à se dédoubler sitôt qu'il parle en philosophe ou sitôt qu'il traite de rhétorique. D'une part, lorsqu'il envisagera l'*inventio* sous le seul angle de la rhétorique, il la fera sortir des critères proposés par la méthode dialectique platonicienne pour s'intéresser davantage à la recherche des arguments en vue de persuader d'une thèse [« L'invention trouve les moyens vrais ou vraisemblables qui peuvent soutenir la cause. La disposition est l'art de les distribuer et de les mettre en ordre. L'élocution revêt des idées et des expressions convenables les choses créées par l'invention. La mémoire retient d'une manière sûre et inaltérable les pensées et les mots. » *De l'invention*, I, 7]. Dans le *De oratore*, accordant à l'*inventio* un tour créatif, il en fera une disposition qui rend l'orateur capable de découvrir ses arguments qu'il a conservé dans sa mémoire au moment même de sa plaidoirie [*De oratore*, 2, 41, 174-177]. Elle dépend du génie (*ingenium*), de la méthode (*ratio*) et surtout s'acquiert avec application (*diligentia*), à savoir par une longue pratique [*Ibid.*, 2, 35, 147-151. Ce dont se souviendront Quintilien et Du Vair. Cf. GIRARD Bruno, « Vie parlementaire et méditation : Pibrac, Du Vair et quelques autres », dans *La méditation au XVII^e siècle. Rhétorique, art et spiritualité*, dir. C. Belin, Paris, Éditions Champion, 2006, p. 47-66]. Dans ses *Tusculanes* en revanche, ses propos se faisant davantage philosophiques, la notion d'invention gardera les marques de la pensée platonicienne en renvoyant aux divers chemins que parcourt l'intelligence afin de se remémorer Celui qui nous mène à Dieu, laissant ainsi en nous des traces constituant notre éthos [*Tusculanes*, I, 25-26].

³⁰⁸ BARTHES Roland, « L'ancienne rhétorique », dans *L'aventure sémiologique*, *op. cit.*, p. 125-148.

³⁰⁹ ARISTOTE, *Rhét.*, I, 2, 1357 a.

³¹⁰ PERELMAN Chaïm et OLBRECHTS-TYTECA Lucie, *Traité de l'argumentation...*, *op. cit.*, p. 5.

théorique de la parole *feinte* (différente de la parole fictive, celle des poètes : la poésie était alors la seule littérature, la prose n'accédant à ce statut que plus tard³¹¹).

Encore une fois, on voit combien un certain rapport au langage attaché d'abord à tout ce qui résulte d'une observation des choses du monde, dont les signes du langage lui-même, se noue si intimement à une perception de la politique originellement et fondamentalement marquée au coin de la lutte et du conflit d'intérêts et de propriété – « la socialité la plus nue, affirmée dans sa brutalité fondamentale ». Au sein de cette logique discursive particulière, il ne sera réservé à la rhétorique telle que Platon la définit dans le *Phèdre* qu'une place infime, souvent répulsive, voire inexistante. Or, le but visé par la rhétorique platonicienne non seulement ne correspond pas à celui de cette perception dominante pour l'époque moderne de la rhétorique en général, mais de surcroît s'y oppose directement et frontalement. Dans le dialogue de Platon, à la question de savoir quel peut être « le trait distinctif, et de la belle manière d'écrire, et de celle qui ne l'est pas³¹² », la méthode dont témoigne le discours de Lysias pour y répondre et que Phèdre a soumis à l'attention de Socrate se voit écartée, car elle consiste précisément à disposer son discours en vue de soutenir une thèse préétablie et ainsi provoquer l'adhésion de l'auditeur. Ce que Socrate reproche à cette méthode, c'est que rien ne soit prévu pour la recherche en commun concernant la validité ou non de la thèse soutenue. À suivre cette méthode, c'est comme si toute thèse ne pouvait souffrir d'une recherche et d'une délibération en commun et que toute prise de parole devait immédiatement s'identifier à une volonté d'imposer un point de vue particulier à des auditeurs. Selon Socrate et Phèdre, après y avoir eux-mêmes réfléchi et discuté, la méthode dont témoigne le discours de Lysias présente cet incontestable inconvénient de partir de la fin et de marcher à reculons. C'est comme si l'on remontait le cours d'un fleuve en nageant sur le dos.

– Socrate : Ou bien je parle pour ne rien dire, ou bien, au contraire, Lysias, en commençant son discours sur l'amour, ne nous a-t-il pas imposé sur l'individualité de l'être qu'est l'Amour, l'idée que, personnellement, il s'en faisait ? et est-ce après avoir tout arrangé dorénavant par rapport à cette idée, qu'il a mené à bonne fin la suite de son discours ? [I]l a bien l'air de ne pas faire ce dont nous sommes en quête, l'écrivain qui, sans même partir du commencement, mais plutôt de la fin, entreprend la traversée du sujet dont il discourt, en nageant sur le dos à reculons ! [...] – Phèdre : C'est bien vrai, assurément, que ce sur quoi, Socrate, il édifie son discours, est une fin³¹³ !

La spécificité de la rhétorique de Lysias est de partir d'un point de vue arrêté sur un objet particulier, en l'occurrence l'amour, et de disposer dès lors l'ensemble de son discours pour l'imposer de la meilleure façon à l'auditeur. Or, selon Socrate, une thèse, c'est tout d'abord ce qu'on doit interroger par toutes les voies possibles auxquelles elle prête le flanc et ce dont il faut discuter, en commun. Il faut donc la soumettre à l'exercice dialectique qui procède par interrogations-réponses. C'est seulement à la fin de l'exercice en question, s'il s'avère bien mené, qu'on sera éventuellement à même de dire si la thèse doit être soutenue ou délaissée. À la visée particulière que se fixe la méthode de Lysias sur laquelle s'aligne la définition courante de la rhétorique s'oppose celle de la rhétorique authentiquement philosophique qui fait de ce dont elle parle l'objet d'une enquête et qui, à la fin de celle-ci, conformément à la méthode dialectique, doit conduire à la

³¹¹ BARTHES Roland, *op. cit.*, p. 90-91.

³¹² « – Socr. : Ainsi, c'est pour tout le monde une conclusion manifeste : il n'y a rien de vilain à cela, je veux dire à composer des discours par écrit. [...] Mais où la chose, à mon avis, commence d'être vilaine, c'est quand, au lieu de parler ou d'écrire de la belle manière, on le fait d'une vilaine et mauvaise. – Phè. : Eh ! manifestement. – Socr. : Mais quel est le trait distinctif, et de la belle manière d'écrire, et de celle qui ne l'est pas ? Y a-t-il pour nous quelque obligation, Phèdre, de faire subir là-dessus un examen, tant à Lysias qu'à tout autre qui a jamais écrit ou écrira quelque chose ? que ce soit un écrit d'ordre politique, ou bien d'ordre privé ? que cet écrit ait recours au mètre et soit une œuvre poétique, ou qu'il s'en passe et soit en prose ? » *Phèdre*, 258 c – d, *op. cit.*, p. 51. Ce passage remet en question l'interprétation selon laquelle Platon rejetterait la forme écrite comme forme possible du discours authentiquement philosophique.

³¹³ *Phèdre*, 263 d – 264 a, *op. cit.*, p. 59 ; mêmes propos tenus par Socrate dès 235 a.

formulation d'une définition, elle-même en attente d'un examen ultérieur, on l'espère, toujours plus approfondi. Voici donc, selon les protagonistes du dialogue, la définition de la rhétorique philosophique en ce qu'elle se fonde sur l'exercice dialectique comme appui méthodologique et ce qu'elle vise à réaliser, définition qui, comme il se doit, sera donnée à la toute fin du dialogue.

Mais on fait preuve à l'égard de ces choses [de tout discours quel qu'il soit] d'un zèle beaucoup plus beau, quand, pratiquant l'art dialectique et une fois qu'on aura mis la main sur une âme appropriée à cette pratique, on y plante ou sème des discours qu'un savoir accompagne, *discours qui ont ce qu'il faut pour se porter secours à eux-mêmes, ainsi qu'à celui qui les a plantés*, et qui, au lieu d'être infructueux, ont en eux une *semence* de laquelle pousseront, en d'autres naturels, d'autres discours ayant ce qu'il faut pour procurer ce résultat *en chaque occasion*, impérissablement, et pour donner à qui a obtenu ce résultat la plus grande somme de bonheur qui puisse appartenir à un homme³¹⁴.

Il ne s'agit pas ici de planter une vérité toute cuite dans la tête d'un auditeur, mais des semences de vérité, à savoir un ensemble de dispositions dianoétiques le rendant capable de reproduire à la fois les « longs circuits³¹⁵ » réflexifs qui partent d'une question générale pour aboutir à la définition d'une notion, d'une part, et l'ensemble des mini-séquences de raisonnement, là où les choses « diffèrent de peu³¹⁶ », prises une à une, et qui structurent ces circuits, de l'autre. On perçoit de plus tout ce qui peut opposer la méthode dialectique et la fin que, par elle, s'assigne le discours philosophique à la rhétorique qui quant à elle trouve son fondement le plus originel dans une lutte autour de possessions matérielles. Les discours ont pour fonction, une fois plantés en l'âme des agents, de « se porter secours à eux-mêmes et à celui qui les a plantés³¹⁷ », c'est-à-dire aux interlocuteurs de l'exercice dialectique, tout aussi bien l'interrogeant que le répondant. On retrouve ici la dimension politique qu'on avait signalée au moment de notre analyse de l'*Alcibiade* et de la faculté réfléchissante de l'art dialectique qui s'appuie sur la métaphore de l'œil, celui-ci contemplant sa propre capacité de vision dans la pupille de l'œil de l'interlocuteur, les interlocuteurs fondant ainsi à deux la base de la communauté politique. En outre, si l'accord des partenaires est nécessaire pour se plier aux règles de l'art dialectique et qu'à chaque palier du dialogue engagé, il s'agit de produire un assentiment de part et d'autre au sujet d'une question particulière, il n'en reste pas moins que cet accord n'est pas le but ultime de l'exercice, comme se le fixe la rhétorique commune. Cet accord est somme toute accidentel. Finalement, on ne cherche ni accord à tout prix, ni compromis, mais on vise, comme le dit P. Hadot, la participation à l'activité de l'esprit en se soumettant « aux exigences rationnelles du logos³¹⁸ », que finalement cela plaise ou non³¹⁹. Le plaisir en effet pour les hommes n'est jamais du seul ressort de la raison, il y entre toujours quelques mouvements passionnels qu'il faut s'appliquer à distinguer et dont il faut se départir dès lors qu'ils ne s'accordent pas au discours de la raison. Point auquel l'orateur public, attaché à la méthode de Lysias, des sophistes et de la rhétorique commune, comme le soulignait l'abbé Fleury, ne souhaite pas prêter attention, attaché davantage à répondre à des besoins personnels plus immédiats et/ou

³¹⁴ *Ibid.*, 276 e – 277 a, p. 78.

³¹⁵ *Ibid.*, 274 a.

³¹⁶ *Ibid.*, 261 e – 262 b.

³¹⁷ Pour une dimension plus politique de la pratique discursive qui permet de se porter secours à soi-même ainsi qu'à celui qui nous a aidé à planter en soi les germes de ce secours, cf. *Gorgias*. La forme d'éloquence politique qui s'appuie sur les opinions et les sentiments des citoyens pour les flatter, quelle que soit la qualité de ceux-ci, est la plus laide ; « tandis qu'est belle, l'autre forme, celle qui consiste à tout mettre en œuvre pour que soient à l'avenir les plus belles possible les âmes des citoyens, à mettre toujours tout en œuvre pour dire ce qui vaut le mieux ; peu importe si ce doit être à l'auditoire plus agréable ou plus désagréable. » 503 a, *op. cit.*, p. 454-455. « Or, c'est avec les yeux fixés sur ces qualités de l'âme [justice et tempérance] que l'orateur en question, celui qui a compétence et moralité, appliquera aux âmes, et les discours qu'il tiendra, et absolument toutes les actions qu'il accomplira ; [...] sa pensée visera toujours à produire la justice en leurs âmes et à débarrasser celles-ci de l'injustice, à y faire naître la tempérance et à les débarrasser de l'incontinence, à y faire naître toute autre excellence et s'éloigner de l'immoralité. » 504 d-e, p. 457.

³¹⁸ HADOT Pierre, *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 47.

³¹⁹ Cf. *supra*, n. 317, les propos que Socrate adresse à Calliclès dans le *Gorgias*.

directement politiques, et pour ce faire à mobiliser les passions des hommes comme on mobilise une force matérielle. C'est la raison pour laquelle, l'orateur focalisera son attention sur tout ce qui sera susceptible d'é-mouvoir et de persuader le plus rapidement possible les auditeurs. Tout d'abord la *dispositio* et l'*élocutio*, c'est-à-dire tout ce qui touche directement à la partie sensitive / désirante de l'âme. Ensuite, l'*inventio*, c'est-à-dire le choix d'arguments où de lieux de discours préétablis sur lesquels on peut compter pour persuader des auditeurs particuliers.

Ceci conduit à conférer à l'*inventio* une définition spécifique qui, au regard de celle que lui attribue la philosophie et l'exercice dialectique, demeure appauvrie et comme abâtardie, contrainte, comme le dit Aristote, à s'adapter à l'esprit « grossier » des auditeurs. C'est en ce sens sans doute qu'il faut comprendre les propos du Stagirite dans la *Rhétorique*, lorsqu'il fait de celle-ci le pendant³²⁰ ou le rejeton de la dialectique, comme « le costume de la politique³²¹ ». Cette subordination de la rhétorique à la dialectique se retrouve dans les moyens utilisés pour persuader l'auditoire, dont le plus efficace demeure la maîtrise dans le maniement du syllogisme. Si dans l'art dialectique, on se fonde principalement sur le syllogisme qui part de prémisses probables³²² et sur l'induction, l'art rhétorique, quant à lui, préférera leur pendant, à savoir, respectivement, l'enthymème et l'exemple³²³. Aristote justifie l'utilisation de l'enthymème par l'art rhétorique, car il s'adresse à des hommes simples, en tout cas non-aguerris en l'art dialectique.

L'activité de la rhétorique [...] s'adresse à des auditeurs incapables d'atteindre à une vue d'ensemble par de nombreuses étapes et de raisonner depuis un point éloigné. [...] On peut raisonner par syllogisme et conclure soit à partir de propositions préalablement déduites par syllogisme, soit à partir de propositions qui n'ont pas été déduites par syllogisme mais qui requièrent un syllogisme du fait qu'elles ne sont pas conformes à l'opinion commune. La première de ces formules est forcément difficile à suivre à cause de sa longueur (car le juge est *a priori* un homme simple³²⁴) [...].

C'est pourquoi il est préférable de choisir l'enthymème, car au rebours du syllogisme, il se tire de propositions peu nombreuses. Aristote insiste encore sur l'aspect « mal dégrossi » du public auquel se destine l'art rhétorique lorsqu'il aborde la question de l'utilité de la maxime qui est une espèce particulière de l'enthymème.

Si les maximes sont d'une grande aide pour les discours, c'est premièrement parce que les auditeurs sont mal dégrossis : ils sont contents si quelqu'un, parlant en général, rencontre les opinions qu'ils ont eux-mêmes dans les cas particuliers. [...] Il faut par conséquent se donner pour cible ce que les gens peuvent avoir en tête à l'avance, et ensuite reprendre la chose dans une assertion générale³²⁵.

De manière générale, la clarté immédiatement accessible est gage de succès. Il faut donc savoir s'appuyer sur ce que savent déjà les auditeurs pour l'utiliser comme force persuasive. C'est ce que disait déjà Phèdre au cours du dialogue de Platon³²⁶. Et c'est ce qui sera repris par la rhétorique qui se réfère d'abord à la sophistique grecque pour souvent s'opposer directement ou non à la rhétorique platonicienne. La première part du principe, que personne ne peut ou serait bien en

³²⁰ *Rhét.*, 1354 a 1.

³²¹ *Ibid.*, 1356 a 20-34.

³²² *Ibid.*, 1356 b 34 – 1356 b 1.

³²³ *Ibid.*, 1356 b 1 – 25. « [T]ous les orateurs mettent en œuvre les moyens de persuasion en produisant dans la démonstration soit des exemples, soit des enthymèmes. Il n'y a rien en dehors de cela. » *Ibid.*, 1356 b 6-8. « [C]e sont les discours à enthymème qu'on applaudit le plus. » *Ibid.*, 1356 b 23.

³²⁴ *Ibid.*, 1357 a 2-13. Mêmes propos tenus plus loin : « On a dit plus haut que l'enthymème est une sorte de syllogisme, en quoi c'est un syllogisme, et ce qui le distingue des syllogismes dialectiques à savoir qu'il faut y opérer les déductions (*sunagein*) sans partir de trop loin, et sans passer par toutes les étapes, car la première façon de faire est obscure, à cause de la longueur, quant à la seconde, c'est du bavardage, parce qu'on dit des évidences. » *Ibid.*, II, 22, 1395 b 23-27.

³²⁵ *Ibid.*, 1395 b 1-13, p. 369-370.

³²⁶ *Ibid.*, 259 e – 260 a, p. 53.

peine de véritablement contester, selon lequel on ne peut accéder à aucune vérité absolue. Cela étant, l'on en considère pas moins qu'il est cependant possible, voire requis de se persuader les uns les autres, à la faveur de discours écrits ou parlés, de points de vue particuliers, sans s'attarder de plus, au moment de ces tentatives de persuasions successives, à l'élucidation rigoureuse et complète de ces points de vue – cette méthode étant très peu persuasive. Pour que la persuasion soit efficace, l'orateur doit s'appuyer sur les opinions et les sentiments de ceux à qui son discours s'adresse. Que ces opinions et ces sentiments particuliers soient plus ou moins justes, il n'importe, puisque ce qui compte c'est d'emporter la conviction des auditeurs comme on se sert d'une force pour faire bouger une autre force. Ce point sera repris par Perelman pour fonder son traité de l'argumentation : « c'est en fonction d'un auditoire que se développe toute argumentation³²⁷ ». Et cela pour rejeter immédiatement après la rhétorique platonicienne.

Quand Platon rêve, dans le *Phèdre*, d'une rhétorique qui, elle, serait digne du philosophe, ce qu'il préconise, c'est une technique qui pourrait convaincre les dieux eux-mêmes. En changeant d'auditoire l'argumentation change d'aspect, et si le but qu'elle vise est toujours d'agir efficacement sur les esprits, pour juger de sa valeur on ne peut pas ne pas tenir compte de la qualité des esprits qu'elle parvient à convaincre³²⁸.

Précisons d'emblée que ce que vise Platon à travers sa rhétorique n'est pas de « convaincre les dieux », car en principe ils n'en ont pas besoin, mais de leur complaire, ce qui apporte une nuance considérable. L'on sait de plus que la rhétorique élaborée par Platon dans le *Phèdre* se fonde elle aussi sur le principe selon lequel il faut tenir compte de « la qualité des esprits » auxquels on s'adresse toujours particulièrement. En revanche, elle indique qu'il est loin d'être suffisant de dire que le but de la rhétorique est de « provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment³²⁹ », il faut encore parler des fins poursuivies, non pas seulement par cette adhésion particulière, mais surtout par la manière de composer les discours grâce auxquels on s'adresse aux autres membres de la communauté. Toute la question donc tourne autour de savoir quelle est l'étendue de l'« efficacité » dont on parle lorsqu'on dit vouloir « agir *efficacement* sur les esprits ». Plus généralement, la question de savoir comment il faut composer les discours et comment par eux s'adresser aux membres d'une communauté particulière en vue d'agir efficacement sur les esprits est irréductiblement et intimement nouée à celle de savoir ce qu'on entend par « efficacité », *a fortiori* lorsque celle-ci est tournée vers la communauté politique. Pour le dire plus concisément : une certaine manière de s'adresser aux hommes ne peut pas ne pas contribuer à la réalisation d'une certaine *politeia*. Or, il semble qu'à la question des fins ultimes que peut poursuivre la rhétorique, non pas à chaque fois particulièrement, mais par la conception même des rapports entre les hommes que la mise en forme des discours qu'elle préconise suppose, celle-ci demeure infiniment peu diserte. Partant du principe, comme on l'a vu, que la vérité en soi demeure inaccessible et que, en conséquence, tout discours qui prétendrait pouvoir y atteindre, comme semble le faire, aux tenants de cette rhétorique, le discours de Platon, n'est qu'un « rêve », un idéal, une chimère, la rhétorique conçue de cette manière tend à escamoter la question de savoir quelle peut bien être la nature des fins politiques qu'elle contribue elle-même à réaliser. On reconnaît ici l'un des arguments fétiches de la logique discursive de type machiavélien : si la vérité absolue n'est pas accessible – ou le bon (Machiavel), ou l'utile (Bataille), ou le juste (les sophistes),

³²⁷ « C'est [...] la nature de l'auditoire auquel des arguments peuvent être soumis avec succès qui détermine dans une large mesure et l'aspect que prendront les argumentations et le caractère, la portée qu'on leur attribuera. » PERELMAN Chaïm et OLBRECHTS-TYTECA Lucie, *Traité de l'argumentation...*, op. cit., p. 39.

³²⁸ *Ibid.*, p. 7-9.

³²⁹ *Ibid.*, p. 5.

etc. –, ne nous mettons plus en peine de savoir ce que cette vérité peut être et de savoir comment y accéder néanmoins. Dire que la *politeia* se compose toujours irréductiblement d'un amalgame de divers points de vue particuliers et dire en même temps qu'aucun point de vue ne peut, *en droit*, prévaloir sur les autres – puisqu'on évacue la question de savoir ce que peut être la vérité –, mais seulement *en fait*, en fonction des circonstances et des arts de persuader de chacun, c'est inévitablement promouvoir une vision particulière de la *politeia*. De cette diversité de points de vue particuliers aux rapports de force que constituent toute réalité politique, il n'y a qu'un pas qu'il n'est pas difficile de franchir. À tout le moins, cette dernière vision particulière de la *politeia* demeure irréductiblement attachée à cette vision particulière de la rhétorique. Et dès lors qu'on se situe dans l'orbe de l'action humaine, on sait que toute vision n'est jamais seulement rétrospective ; elle toujours-déjà prospective : elle contribue à faire advenir effectivement l'état de la *politeia* dont elle est la vision. Quand bien même on prétendrait que la rhétorique sert à ménager le plus possible les divers points de vue qui composent une communauté humaine, la question de savoir au profit de quel point de vue et aux dépens de quel autre point de vue le discours d'un orateur particulier a lieu demeurera toujours – *cui bono* ?

D'un autre point de vue, cet art rhétorique ainsi compris suppose que toute persuasion doit toujours s'opérer de manière conquérante, c'est-à-dire sous la forme d'un discours visiblement persuasif, dont les arguments sont clairs et adaptés à des auditeurs qui, dans le meilleur des cas, sont censés savoir qu'on souhaite les convaincre. Selon cette manière de voir, il semblerait que toute forme discursive a ou doit nécessairement avoir quelque chose à défendre, à faire adhérer ou à vendre. Dès lors on pourra dire que

Chaque homme croit en un ensemble de faits, de vérités, que tout homme « normal » doit, selon lui, admettre, parce qu'ils sont valables pour tout être raisonnable. Mais en est-il vraiment ainsi ? Cette prétention à une validité absolue pour tout auditoire composé d'êtres raisonnables n'est-elle pas exorbitante ? Même l'auteur le plus consciencieux ne peut, sur ce point, que se soumettre à l'épreuve des faits, aux jugements de ses lecteurs. Il aura, en tout cas, fait ce qui dépend de lui pour *convaincre*, s'il croit s'adresser valablement à un pareil auditoire³³⁰.

On sent ici encore l'influence de la logique discursive de type machiavélien qui joue de tout son poids : la toute-puissance des faits qui décide de ce qui est vrai et la toute-puissance de l'adhésion du plus grand nombre qui décide de ce qui sera le plus convaincant, mais aussi l'antienne inévitable contre la pensée absolue et idéaliste qui, dit-on, pense pouvoir ne s'appuyer que sur la raison, etc. Ce que ce point de vue particulier sur les discours oblitère totalement, c'est la possibilité d'en composer un de telle manière qu'il laisse à l'auditeur, non pas la possibilité de choisir d'adhérer ou non à une thèse particulière, mais celle de participer à l'exercice de la raison. Soit *la possibilité de donner accès à la « vérité » sans nécessairement en imposer aucune*, mais la laisser à la seule discrétion de l'interlocuteur. La réflexion 2 du premier chapitre des *Caractères* est à cet égard sans équivoque : « Il faut chercher seulement à penser et à parler juste, sans vouloir amener les autres à notre goût et à nos sentiments ; c'est une trop grande entreprise. » En d'autres termes, il est possible de composer un discours qui puisse donner accès à quelque chose de juste, d'un point de vue rationnel, sans qu'il se transforme pour autant en une thèse qui aurait visiblement et ostensiblement à se défendre et à se faire (publiquement) approuver. Il est même possible de composer un discours qui aurait pour fonction de faire réfléchir le destinataire sans qu'il s'aperçoive lui-même qu'on tente de le faire réfléchir. Il y a là tout un art de l'insinuation ou de la dissimulation philosophique auquel, comme l'analyse du *Discours sur Platon* de Fleury nous l'a montré, les membres du Petit Concile étaient

³³⁰ *Ibid.*, p. 36-37.

éminemment sensibles. En témoigne encore cette réflexion importante dans le chapitre consacré à la société de conversation dans les *Caractères* et qui complète celle que nous venons de citer : « *L'esprit de la conversation consiste bien moins à en montrer beaucoup qu'à en faire trouver aux autres* ; celui qui sort de votre entretien content de soi et de son esprit, l'est de vous parfaitement. Les hommes n'aiment point à vous admirer, ils veulent plaire ; ils cherchent moins à être instruits et même réjouis, qu'à être goûtés et applaudis ; et le plaisir le plus délicat est de faire celui d'autrui. » [V, 16 (I), nous soulignons] Il ne s'agit donc pas d'imposer ou de faire adhérer, mais de faire trouver aux autres, jugeant que cet effort les amènera progressivement à l'exercice de la raison qui, en lui-même, est indépendant de toute thèse et de tout objectif politique particuliers à promouvoir, à persuader ou à faire suivre dans les plus brefs délais. Et l'on peut y voir là un motif politique tout à fait pertinent et, cette fois-ci, plus explicite, motif selon lequel il est préférable d'être entouré d'hommes qui s'adonnent le plus souvent et le plus excellemment possible à l'exercice de la raison, surtout en ce qui concerne les relations à établir entre eux, qu'à se laisser aller au seul souci de leurs intérêts propres personnels et/ou à leurs passions.

Quoi qu'il en soit, l'art rhétorique qui s'oppose ostensiblement à la rhétorique platonicienne demeure attaché à un raisonnement concernant les affaires humaines : la vérité est inaccessible à l'homme, en conséquence, la vérité se résout inéluctablement dans des rapports de force dont le discours et l'art de persuasion restent les instruments essentiels. Il ne s'agit pas, bien sûr, par elle, d'encourager ces rapports de force et de conduire au chaos. Il s'agit bien au contraire de les atténuer, de les ménager et de les orienter, mais toujours sous la coupe d'une force qui, par cet art de la persuasion mis ainsi à son service, deviendra plus importante que les autres – *dominante*. Si la conjoncture lui est favorable. Ce raisonnement n'est pas celui du philosophe. Pour ce dernier, le fait qu'aucune vérité ne soit accessible à l'homme est l'occasion, non pas de l'emporter dans une joute, celle-ci serait-elle simplement oratoire, mais de s'interroger *en commun* à son sujet. L'état de non-connaissance dans lequel se trouve l'homme suppose une recherche et, plus concrètement, un ensemble de questions que tout d'abord il faut se rendre capable de poser et auxquelles ensuite il faut se rendre capable de répondre, tout en sachant qu'aucune proposition terminale ne pourra venir clore définitivement la marche que suit la recherche. Mais c'est là que le miracle peut se produire : c'est en cherchant en commun, selon des procédures d'interrogation et de réponse auxquelles chacun peut avoir librement accès, au prix d'un entraînement et d'une ascèse particulière, que la communauté politique a lieu. À cette occasion, ce qui s'impose aux agents, ce n'est pas le point de vue de tel ou tel, ce sont bien plutôt ces procédures d'interrogation et de réponse qui, par contrecoup, leur seront, comme on l'a vu, infiniment utiles à chacun pour la conduite de son existence.

D'un point de vue plus technique, on peut rapidement s'apercevoir que la rhétorique non philosophique, en visant essentiellement l'accord des auditeurs tout en s'appuyant sur ce qu'ils savent et ce dont ils sont déjà convaincus, leurs sentiments et leurs passions, outre le fait de les conforter en tout cela, tend au maximum à éviter de leur faire produire des efforts intellectuels trop soutenus. Le langage se doit d'être clair, persuasif, direct, accessible, immédiatement convaincant, en fonction bien sûr des auditeurs. Il pourra se faire raffiné pour des auditeurs raffinés, sans pour autant prétendre outrepasser leur degré de raffinement, c'est-à-dire les amener à produire des efforts de réflexion par trop excessifs qui auraient, pour l'orateur cet effet désastreux de retarder, voire d'hypothéquer la persuasion qu'il vise. Or, ce sont justement ces efforts qui sont la source

principale de la transformation philosophique. La rhétorique platonicienne, mais aussi, d'une certaine manière, l'art dialectique aristotélicien, demeurent en effet irréductiblement attachés à un exercice de réfutation-maïeutique qui a pour fonction de permettre aux agents de prévenir et de corriger, en eux-mêmes, toute erreur de jugement possible, et de les éloigner dès qu'il s'en présente un à l'esprit. Il s'agit donc par cet exercice de devenir le plus excellent et le plus droit possible dans l'exercice de la raison, et ce, en vue de devenir un acteur politique à part entière. La rhétorique platonicienne, pour s'en tenir à elle, intimement nouée et subordonnée à la dialectique, est maïeutique et thérapeutique. On s'y rapporte comme l'homme malade se rapporte à la médecine. Aussi, sa visée est d'abord éthique et non directement politique (au sens moderne du terme), bien que pour le discours traditionnel l'éthique soit le lieu par excellence de l'efficacité politique.

Cette manière philosophique de se rapporter aux discours, que ce soit pour les composer et les utiliser pour s'adresser aux autres ou que ce soit pour les recevoir, implique une autre conception de la notion d'*inventio*. L'*inventio* ne se réduit pas à cet ensemble de lieux de discours que l'orateur doit rassembler pour persuader un auditoire particulier. Elle ne se réduit pas non plus, un peu à la manière de Phèdre avec le discours de Lysias, à la capacité à *répéter* une succession logique immédiatement accessible censée soutenir une thèse, toutes deux préalablement déterminées, à la faveur d'une successivité sans faille. L'*inventio* pour le discours philosophique renvoie surtout à la capacité, pour chaque agent particulier, à *reproduire* des connections logiques à partir d'éléments de discours à chaque fois nouveaux, *là où précisément ces connections posent des difficultés*. Ce que vise à former le discours philosophique, ce sont des hommes de chair et d'os capables d'affronter des circonstances de vie, certes, toujours un peu les mêmes, mais qui comportent cependant une part d'imprévisibilité suffisamment grande pour rendre vain tout espoir de retenir par cœur l'ensemble des comportements qu'on supposerait devoir toujours adopter en telles ou telles de ces circonstances. Cette visée que s'assigne le discours philosophique conduit à percevoir et à définir la notion d'*inventio* d'une tout autre manière que ne le fait la rhétorique commune, mais aussi à privilégier l'ensemble des procédures qui permettent, à chaque occasion, à partir d'une question ou d'un problème à résoudre, de conduire la raison vers un lieu définitionnel ou « solutionnel » précis et qui au départ pose difficulté. Ce qui importe, c'est d'acquérir une méthode de questionnement et de réponse, bien plutôt qu'un ensemble de propositions définitives qui seraient censées, comme par miracle, énoncer la vérité sur tel ou tel sujet.

9.2.2. Retour au Phèdre de Platon : les conditions du discours authentiquement philosophique

Il y a pourtant une chose que je suis à même de dire, concernant tous ceux qui ont écrit et qui écriront ; tous ces gens qui affirment avoir connaissance des questions auxquelles je m'applique, tout autant ceux qui se prétendent avoir été mes auditeurs ou les auditeurs de tel ou tel autre, que ceux qui prétendent avoir trouvé cela tout seuls ! C'est qu'il n'est pas possible à ces gens-là, telle est du moins mon opinion, de ne rien entendre à ce dont il s'agit. Là-dessus, en tout cas, il n'existe pas d'écrit qui soit de moi, et il n'en existera jamais non plus : effectivement, ce n'est pas un savoir qui, à l'exemple des autres, puisse aucunement se formuler en propositions : mais, résultat de l'établissement d'un commerce répété avec ce qu'est la matière même de ce savoir, résultat d'une existence qu'on partage avec elle, soudainement comme s'allume une lumière lorsque bondit la flamme, ce savoir se produit dans l'âme et, désormais, il s'y nourrit tout seul lui-même.

Platon³³¹

Pour comprendre la notion d'*inventio* dans toutes ses implications, il nous faut retourner au *Phèdre*. Cette notion qui apparaît dans les premières pages va devenir pour l'ensemble du dialogue le point d'appui grâce auquel les deux interlocuteurs vont parvenir à distinguer les discours authentiquement philosophiques – beaux et bons – de ceux qui ne le sont pas. Rappelons que cette question se forme à l'initiative de la volonté de Phèdre de rapporter à Socrate le discours qu'il a lui-même entendu de la bouche de Lysias. Or, il semblerait que Phèdre ne soit pas en mesure, comme il l'aurait souhaité, de lui en faire une restitution en bonne et due forme, sans l'appui du papyrus sur lequel le discours a été retranscrit avec soin.

Qu'est-ce à dire excellent Socrate ? Te figures-tu que la matière d'une composition écrite à loisir en de longues heures par Lysias, celui des écrivains de ce temps-ci qui a le plus de talent, un amateur comme moi soit capable d'en faire de mémoire une relation digne d'un pareil homme³³² ?

Ainsi, la question de savoir quel est « le trait distinctif, et de la belle manière d'écrire, et de celle qui ne l'est pas³³³ », question qui arrivera plus tard, suppose celle de la mémoire qui relève de la capacité à reproduire ce dont parlent les discours que l'on a lus ou entendus. Rappelons aussi que le sujet du discours en question est l'amour. Phèdre en présente sommairement la thèse avant de le lire, selon laquelle il est préférable de céder aux vœux de celui qui n'aime pas, plutôt que de celui qui aime. Ce qui attire immédiatement la raillerie de Socrate.

Ah ! le noble cœur ! Puisse-t-il écrire qu'on le doit [céder] à l'égard du pauvre, plutôt qu'à l'égard du riche ; du plus vieux, de préférence au plus jeune ; et, de même encore, pour tout ce qui est lié à ma condition, comme à celle de la plupart d'entre nous ! Car ces propos prouveraient son urbanité et *son souci du bien public*³³⁴ !

Cette raillerie passe inaperçue aux yeux de Phèdre, mais elle indique pourtant un point essentiel qu'il faut, selon le philosophe, considérer lorsqu'il est question d'amitié et d'amour entre les hommes, et surtout des discours qui en parlent, à savoir leur dimension proprement politique.

³³¹ Lettre VII, 341 b-d, dans PLATON, *Œuvres complètes*, op. cit., vol. 2, p. 1208.

³³² *Phèdre*, 228 a – e, *ibid.*, p. 10-11.

³³³ *Ibid.*, 258 c – d, p. 51.

³³⁴ *Ibid.*, 227 c-d, p. 10.

Aussi, immédiatement après apparaît le célèbre principe delphique du « connais-toi toi-même » au détour d'une question posée par Phèdre. Celui-ci demande à Socrate s'il croit à la véracité d'une fable qui vient de faire l'objet de leurs propos et qui se rattache à la mythologie. Socrate reconnaît que les récits mythologiques sont séduisants, mais qu'à ses yeux ces récits « veulent chez leur auteur trop d'habileté et trop de labeur ».

Que si, ayant des doutes à leur sujet, on réduit chacun de ces êtres [mythologiques] à ce qu'il a de vraisemblable, en recourant à je ne sais quel grossier bon sens, on aura besoin d'avoir beaucoup de temps libre ! Or je n'en ai pas et en voici, mon cher, la raison : je ne suis pas capable encore, ainsi que me demande l'inscription delphique, de me connaître moi-même ! Dès lors, je vois le ridicule qu'il y a, tant que cette connaissance me manque, de chercher à scruter les choses qui me sont étrangères. Par suite, je tire à ces histoires ma révérence et, à leur sujet, je me fie à la tradition ; ce n'est point elle [...] que je cherche à scruter, mais c'est moi-même³³⁵.

On pressent l'importance et l'urgence que Socrate confère au principe delphique. Et l'on sait par ailleurs toute la portée politique qu'il lui attribue. Enfin, Socrate invite son disciple à s'arrêter en un endroit, pour que ce dernier puisse lui lire son discours. Cet endroit se situe en dehors de la ville, sous un platane. Socrate en fait une petite description, au cours de laquelle il lance incidemment ceci : « L'été accompagne de sa claire mélodie le chœur des cigales³³⁶. » Il reprendra le thème du chant au moment où plus tard il évoquera le mythe des cigales en vue de prendre conscience de la dimension incantatoire de tout discours authentiquement philosophique. De cette manière, on voit comment Platon, en quelques propos, au tout début de son dialogue, pose la plupart des éléments autour desquels tournera la question de savoir comment reconnaître et composer les discours authentiquement philosophiques : la mémoire, leur fonction politique, la dissimulation – la raillerie de Socrate et l'allusion au chant des cigales passent complètement inaperçues en ce début de dialogue, mais constituent pourtant des éléments clés pour le comprendre –, l'incantation, mais aussi le principe delphique « connais-toi toi-même » dont on sait maintenant l'importance procédurale et politique qu'il recouvre, et pour Socrate, et pour l'ensemble de la philosophie de filiation socratique et, par la suite, chrétienne. Toutefois, c'est la question de la mémoire qui transcende l'entièreté du dialogue, question qui ne va pas tarder à s'articuler intimement à celle de l'*inventio* (*heurésis*). De fait, c'est surtout la mémoire et l'*inventio* qui vont permettre de distinguer le discours à prétention philosophique de celui qui n'en a aucune.

La question de l'*inventio* apparaît immédiatement après que Phèdre ait fini de lire le discours de Lysias. Sur le sujet de l'amour dont parle Lysias, Phèdre sait que Socrate a beaucoup de choses à dire et à (faire) penser. Une fois lu, Phèdre le contraint à se départir de son ironie habituelle. Il est ému. Socrate ne partage visiblement pas son émotion. Devant l'ironie et l'apathie visible de son interlocuteur, le disciple semble ressentir la douleur d'une piqûre. Il ne désarme pas. Il en appelle à son amitié.

[S]ois sincère, au nom de Zeus Philios dis-le-moi : crois-tu que, sur le même sujet, il y ait en Grèce un autre homme capable de prononcer un discours qui, n'étant pas celui-là, le surpasserait en élévation et en abondance³³⁷ ?

Socrate accepte et, sans ménagement cette fois-ci, commence sa critique. Il semble tout d'abord partir de la distinction traditionnelle entre le fond – « ce qu'il fallait dire » – et la forme – « la clarté et la rondeur du style, l'exactitude avec laquelle Lysias a poli sur le tour chacun de ses termes » –

³³⁵ *Ibid.*, 229 e – 230 a, p. 12-13.

³³⁶ *Ibid.*, 230 c, p. 13.

³³⁷ *Ibid.*, 234 e, p. 18.

dont le souci relève de la « rhétorique³³⁸ ». Mais rapidement on s'aperçoit que le rapport qu'il peut y avoir entre le fond (entendu comme ce qui se dit et qui peut se résumer en un ensemble de propositions synthétiques et brièvement articulées) et la disposition externe du discours par laquelle on en parle ne l'intéresse pas directement. Il considère pour sa part, conformément à ce qui est dit dans la *République*³³⁹, que ces deux niveaux de discours sont intimement liés.

De ce point de vue, selon Socrate, la thèse que défend Lysias dans son discours n'aurait pas pu être mieux énoncée.

Phèdre, je t'aime de tout mon cœur et tu vaudrais vraiment ton pesant d'or, de croire que, selon moi, Lysias a totalement manqué son coup et que, dès lors, tout ce qu'il y a dans son discours, il est possible de le dire autrement³⁴⁰.

C'est à ce moment que Socrate fait intervenir les notions de *diathésis* (*dispositio*) et d'*heurésis* (*inventio*) qui deviendront, comme on le sait, cardinales pour l'art rhétorique ultérieur. Toutefois, on va voir que la signification que le philosophe donne de l'*inventio* n'est pas celle à laquelle la rhétorique a pris l'habitude de renvoyer.

Des développements indispensables de ce genre [ceux par lesquels Lysias entend démontrer sa thèse initiale et qui impliquent une certaine manière de parler], il faut, au contraire, selon moi, les concéder à celui qui parle, les lui pardonner ; et ce n'est pas l'invention de pareils développements qu'il y a lieu de louer, mais leur arrangement [*diathésis*] ; tandis que, pour les développements qui ne s'imposent pas et dont l'invention est difficile, c'est sur l'invention [*heurésis*] aussi que doit porter la louange³⁴¹.

L'*heurésis* dont il s'agit ici est celle qui regarde « les développements qui ne s'imposent pas et dont l'invention est difficile ». Elle se différencie par ce caractère de difficulté de l'*inventio* strictement rhétorique qui se définit comme cet ensemble de lieux, de preuves ou de schèmes argumentatifs prédéterminés qu'il faut préalablement recueillir en vue de soutenir une thèse et parvenir ainsi à obtenir l'accord des auditeurs. On perçoit en outre toutes les nuances du discours de Socrate qui ne rejette absolument pas la *diathésis* qui est la grande affaire de la rhétorique, mais qui la subordonne à l'*heurésis*, à savoir l'action de trouver, de découvrir un chemin de vérité sur des questions où cette vérité apparaît problématique et où il y a « discord » entre les hommes³⁴² ; comme sur la notion de justice, par exemple. Ce point sera confirmé plusieurs fois dans le cours du dialogue. Notamment au moment où Phèdre rappelle à Socrate la caractéristique de l'art oratoire des sophistes : « il n'y a point, dit-il, de nécessité, pour qui veut devenir un orateur, de s'instruire de ce qui est réellement la justice, mais plutôt de ce que peut bien penser là-dessus la foule, puisque c'est justement elle qui jugera ; pas davantage, de ce qui est réellement bon ou beau, mais de tout ce qui sera pris pour tel ; car c'est de là que procède la persuasion, mais non point la vérité³⁴³. » À quoi Socrate répond incontinent : « Avis qui, certes, n'est pas à rejeter ; que nous devons, Phèdre, ne

³³⁸ *Ibid.*, 234 e – 235 a, p. 18-19.

³³⁹ Au livre III de la *République*, après avoir succinctement défini l'« expression » comme la manière dont on doit dire ce qui doit être dit (392 c), Socrate poursuit quelques pages plus loin : « [Q]u'est-ce que la qualité de l'expression, qu'est-ce que la parole, sinon l'accompagnement de la condition morale de l'âme ? – Comment en serait-il autrement ? – Et, de l'expression, tout le reste est accompagnement ? – Oui. – Conclusion : l'excellence du langage, celle de l'harmonie, l'élégance de la forme, la perfection du rythme, tout cela sert d'accompagnement à la candeur ; non point à cette réelle imbécillité que, par gentillesse, nous qualifions de candeur, mais à cette pensée réfléchie qui, en toute vérité, équipe le moral pour ses fins de la bonne et belle manière. » *Rép.*, III, 400 d – e, p. 955. L'expression et ses ornements ne sont que l'accompagnement de la condition morale de l'âme (ses « habitudes » spirituelles), sachant que c'est de cette seule condition que l'homme tire le fond de tout ce qu'il pourra dire et faire.

³⁴⁰ *Phèdre*, 235 e, p. 20.

³⁴¹ *Ibid.*, 235 e – 236 a, p. 20.

³⁴² *Ibid.*, 263 a-b.

³⁴³ *Ibid.*, 259 e – 260 a, p. 53.

pas rejeter s'il est celui de doctes personnages, mais examiner au contraire, s'il n'y a pas du bon en ce qu'ils disent. Et, naturellement aussi, le présent propos n'est pas à négliger³⁴⁴. » C'est à cette fin qu'il sera nécessaire au philosophe qui souhaite produire quelque effet psychagogique utile sur un auditeur particulier de connaître les caractéristiques de l'âme en général et de tous les discours qui sont susceptibles d'y produire un effet précis et déterminé³⁴⁵.

L'*heuresis* qui dès les premières pages est articulée à la problématique de la mémoire sera au cours du dialogue complètement investie par l'art dialectique. Socrate va en effet démontrer que l'exercice dialectique correctement transmis par voie de discours est le seul capable d'implanter dans la mémoire des hommes, non pas une vérité à dire relativement à une série d'objets sous la forme d'un ensemble d'idées préétablies et pré-articulées, mais un *rapport de vérité*, c'est-à-dire une capacité à se comporter « spirituellement » vis-à-vis de ces objets. C'est ce en quoi d'ailleurs va consister l'*inventio* articulée à la question de la mémoire, c'est-à-dire comme Socrate l'exprimera plus clairement à la fin du dialogue : « l'acte, pour celui qui connaît la question dont traite l'écrit, de se ressouvenir de ce qu'il sait³⁴⁶ ». Cet acte, on l'a dit, est entièrement déterminé par la méthode dialectique que Socrate se fera fort de décrire par le menu durant le dialogue. Ainsi, *inventio*, mémoire et dialectique forment ce trinôme inséparable grâce auquel on peut non seulement composer, mais reconnaître, recevoir, interroger et méditer des discours authentiquement philosophiques. Enfin, rappelons encore une fois que le sujet dont traite le discours de Lysias n'est évidemment pas n'importe quel sujet. Il traite de l'amour, c'est-à-dire, entre autres, des rapports qu'il peut y avoir entre les hommes au sein de la cité. La rhétorique proposée par Socrate prend ainsi une portée directement politique, portée qui s'est vue dès l'entrée encadrée par le principe delphique du « connais-toi toi-même » et un mépris indispensable à l'égard des richesses et, par après, à l'égard des jouissances serviles qui regardent le corps³⁴⁷ et de tout souci de réputation³⁴⁸.

Par conséquent, au rebours de l'art oratoire qui ne semble pas vouloir se préoccuper, ni de la question des fins politiques ultimes à la réalisation desquelles inévitablement il participe, ni de la vérité relativement aux sujets dont le discours de l'orateur traite, mais à partir desquels il prétend pourtant pouvoir « agir efficacement sur les esprits », Socrate propose une rhétorique qui se met au service de la transmission d'une disposition dialectique. Cette disposition est à ses yeux l'art

³⁴⁴ *Ibid.*, 260 a, p. 53

³⁴⁵ « Puisque la parole a précisément pour fonction de mener les âmes, déclare Socrate, d'être une *psychagogie*, celui qui veut être un jour habile à parler doit nécessairement savoir combien d'espèces comporte l'âme : il y en a tant et tant, dira-t-il donc, et de telle sorte et telle sorte, ceux qui rend ceux-ci de telle sorte ; ceux-là d'une autre sorte. Puis, une fois ces distinctions ainsi faites, il passera aux discours : il y a, dira-t-il, tant et tant d'espèces, et chacune est de telle sorte. Cela étant, les hommes qui sont de telle sorte, sous l'action de discours qui sont de telle sorte, se laissent, pour la raison que voici, facilement persuader et se conduire de telle façon ; tandis que ceux qui sont de telle sorte, pour les raisons que voici, se laissent difficilement persuader. Après quoi, et quand on a suffisamment réfléchi là-dessus, alors, ayant considéré tout cela dans les actions qui en sont la réalisation par l'activité, il faut être capable de l'atteindre par une vive intuition. [L]orsqu'on est en état d'expliquer comme il faut de quelle sorte est un homme pour qu'il soit convaincu par un langage de telle sorte ; lorsqu'on est capable, lui présent, en l'observant bien distinctement, de se démontrer ceci à soi-même : « C'est lui, l'homme ; ce naturel en face duquel, à cette heure, je suis effectivement, c'est le naturel dont il était jadis question [dans les réflexions préalables], et c'est à lui que je dois appliquer de la façon que voici le langage que voici en vue de lui persuader les choses que voici... » ; lorsqu'on a déjà réalisé en soi toutes ces conditions ; lorsqu'on s'est en outre rendu compte des occasions, tantôt de parler, ou bien de s'en abstenir, et que, en ce qui concerne maintenant « style concis », « style apitoyant », « ardente indignation », avec toutes les espèces de chacune des figures de discours qu'on aura pu apprendre, on aura discerné l'opportunité ou l'inopportunité, à ce moment l'art atteint avec beauté, avec perfection, l'achèvement de son œuvre ; auparavant, non. » *Ibid.*, 271 d – 272 b, p. 70-71. Ces propos confirment que la méthode proposée ici par Socrate est bien loin de vouloir se dispenser des ruses de la rhétorique. Ainsi, il faut revoir la conception que l'on se fait ordinairement d'un Platon qui la rejette à brûle-pourpoint parce qu'elle n'aurait pour fonction que de flatter les passions des hommes.

³⁴⁶ *Ibid.*, 275 d, p. 76.

³⁴⁷ *Ibid.*, 258 e.

³⁴⁸ *Ibid.*, 257 e – 258 a.

politique par excellence en ce qu'elle rend les hommes capables d'interroger et de répondre « en toute occasion » selon les exigences rationnelles du logos. Le philosophe qui désire produire par ses discours le bon effet psychagogique aura pour tâche de semer³⁴⁹ en l'âme de ses interlocuteurs « des discours qu'un savoir accompagne, discours qui ont ce qu'il faut pour se porter secours à eux-mêmes, ainsi qu'à celui qui les a plantés ». Il doit par voies de discours rendre l'homme capable de se souvenir de ce qu'il sait. Et l'acte par lequel on s'en rend capable est borné par les procédures de la dialectique. Tel est, selon nous, le sens qu'on peut conférer à la notion d'*inventio* philosophique.

9.2.3. L'*inventio* du point de vue de l'auditeur / lecteur

Or, pour pratiquer utilement cette méthode, il ne suffit pas que celui qui enseigne parle, il faut que disciple s'explique lui aussi [...].

Il exerce, ou en faisant *produire* à celui avec qui il raisonne tout ce qu'il peut trouver de lui-même, ce que Socrate appelait faire accoucher les esprits [...].

Fleury, *Discours sur Platon*

Le philosophe au moment où il compose son discours aura à cœur de mettre le destinataire le plus souvent possible en situation de surprise. Il faut que ce dernier s'y investisse et s'interroge sans cesse en vue de résoudre ce qui n'est pas immédiatement intelligible. Il faut que la parole donnée ne se donne pas dans toute son évidence. On retrouve des traces de ce rapport au langage qui se destine à faire produire un effort de raison chez l'auditeur / lecteur chez Bouhours³⁵⁰ dans *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*, ouvrage publié un an avant les *Caractères* :

[U]n des plus seûrs moyens de plaire n'est pas tant de dire & de penser comme de faire penser, & de faire dire. Ne faisant qu'ouvrir l'esprit du Lecteur, vous luy donnez lieu de le faire agir ; & il attribue ce qu'il pense & ce qu'il produit à un effet de son génie & de son habileté : bien que ce ne soit qu'une suite de l'adresse de l'Auteur, qui ne fait que luy exposer ses images, & luy préparer de quoy produire & de quoy raisonner³⁵¹.

³⁴⁹ La valeur séminale des discours qui renvoie à la problématique de la mémoire a connu une grande fortune au sein de la philosophie antique et notamment dans le christianisme. On ne compte plus les allégories énoncées par le Christ qui tournent autour de la semence et qui symbolise la Parole révélée, de l'arbre et du fruit qu'elle peut produire et de la terre en laquelle elle pourra germer. C'est donc sans surprise qu'on retrouve la conviction de la valeur séminale des discours dans les œuvres d'Arnauld, de Fleury et de Bossuet et presque toujours associée à la faculté de juger selon les règles de la logique. Cf. BOSSUET, *Œuvres complètes*, op. cit., vol. XXIII, p. 24 et p. 31 ; Fleury, *Œuvres de l'abbé Fleury...*, op. cit., vol. 1, p. 167-168 ; ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La logique...*, op. cit., III, XVII. La Bruyère dans le chapitre qui traite justement « Des ouvrages de l'esprit » : « Un auteur cherche vainement à se faire admirer par son ouvrage. Les sots admirent quelquefois, mais ce sont des sots. Les personnes d'esprit ont en eux les semences de toutes les vérités et de tous les sentiments, rien ne leur est nouveau ; ils admirent peu, ils approuvent. » [I, 36 (IV)]

³⁵⁰ Sur Bouhours dont la Bruyère était lecteur, cf. la réflexion I, 32 (IV).

³⁵¹ BOUHOURS, *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit. Dialogues*, Paris, Sébastien-Mabre Cramoisy, 1687, p. 395. Cette adresse particulière de l'auteur pour composer ses discours, Bouhours la nomme « délicatesse » : « une pensée où il y a de la délicatesse a cela de propre, qu'elle est renfermée en peu de paroles, & que le sens qu'elle contient n'est pas si visible ni si marqué ; il semble d'abord qu'elle le cache, afin qu'on le cherche, & qu'on le devine ; ou du moins elle le laisse seulement entrevoir, pour nous donner le plaisir de le découvrir tout-à-fait quand nous avons de l'esprit. » *Ibid.*, p. 160-161. Nous soulignons. « Cependant, répliqua Philanthe, vous me dites hier que la délicatesse consistoit en partie dans je ne sçay quoy de mystérieux qui lassoit toujours quelque chose à deviner. Oûï, reprit Eudoxe, il doit y avoir un peu de mystère dans une pensée délicate ; mais on ne doit jamais faire un mystère de ses pensées. Ce peu de mystère dont nous avons parlé, laisse assez de jour pour faire découvrir aux autres ce qu'on leur cache. Ce n'est pas un masque ou un voile épais qui couvre entièrement le visage ; c'est un crepe transparent, comme

Ce que Bouhours présente comme l'un des plus sûrs moyens de plaire est en fait l'un des principes fondamentaux de la transformation philosophique qui prend sa source en la dialectique socratique et particulièrement dans le *Phèdre*. Que la parole ait à la fois suffisamment d'étrangeté et d'attrait pour qu'on ait envie de produire l'effort nécessaire à sa résolution, à sa compréhension et à son assimilation, demeure le principe cardinal de ce rapport au langage qui vise à faire agir spirituellement l'interlocuteur, lui donnant ainsi l'occasion de développer chez lui ses capacités intellectives et la maîtrise de ses passions. Une grande part de cet attrait, dans les premiers temps de la formation, sera prise en charge par les ruses de la rhétorique eu égard à l'état des passions et à l'état d'avancement du destinataire dans l'exercice de la raison, mais toujours en vue de progressivement s'en départir et d'atteindre une capacité raisonnante ou un « tour de l'esprit » dans sa forme la plus pure. De son côté, l'auditeur / lecteur, comme l'indique Bossuet dans sa lettre à Innocent XI, dont nous avons retranscrit un extrait plus haut, doit s'appliquer à discerner au sein des discours ce qui se rapporte à la rhétorique proprement dite (« les figures et les autres ornemens de paroles, qui en sont comme la chair et la peau ») et ce qui se rapporte à la logique (« les argumens probables, parce que ce sont ceux que l'on emploie dans les affaires [et] comment il les faut lier les uns aux autres [afin de ne] laiss[er] que cet assemblage d'os et de nerfs »). La mise en lumière de ce dernier assemblage requiert de la part du destinataire un effort d'invention. Car jamais la structure argumentative d'un discours, mis à part peut-être dans celui des géomètres, n'apparaît dans toute sa visibilité et dans toute sa clarté. A fortiori au sein de discours qui ont précisément pour fonction de solliciter chez le destinataire sa part d'invention.

Cet effort d'invention que requiert toute réception de discours en vue de produire en soi tous les effets salutaires du discours philosophique a été particulièrement mis en lumière par Plutarque dans son *Comment écouter*. Autant, dans le *Phèdre*, Platon demande à celui qui souhaite composer des discours authentiquement philosophiques de mesurer l'état de l'âme de ceux à qui le discours s'adresse afin de percevoir comment l'effet psychagogique visé pourra se produire le plus efficacement possible, autant dans son court traité, Plutarque demande à son lecteur de s'appliquer à se dégager lui-même de tous les mouvements passionnels qu'il peut éventuellement éprouver lors de sa réception. Le but poursuivi consiste à atteindre la raison qui derrière tout discours articule les différents éléments, car « suivre la raison, commence-t-il par dire, c'est obéir à la divinité », fidèle en cela à tout le discours philosophique traditionnel.

Et pour ceux qui la pratiquent, c'est à dépendre d'elle que consiste la liberté, car seuls pour avoir appris à vouloir ce qu'il faut, les hommes vivent comme ils veulent. Au contraire, les volontés désordonnées, les actions contraires à l'éducation et à la raison ne laissent à l'homme qu'une volonté faible et sporadique, qui s'exerce au milieu d'intentions sans assise³⁵².

On comprend dès lors toute l'importance que revêt l'acquisition de « l'habitude d'écouter avec beaucoup de maîtrise et de réserve [pour saisir et retenir] ce qu'un discours a de bon et d'intéressant. On discerne plus sûrement ce qu'il y a d'utile ou de faux³⁵³. » Pour apprécier et pour formuler un jugement juste à l'égard d'un discours, Plutarque nous invite à partir de nos propres « dispositions intérieures en examinant si l'une de nos passions a perdu de son activité, si l'un de nos chagrins

nous avons dit, au travers duquel on a le plaisir de voir, & de reconnoître la personne. » *Ibid.*, p. 369. « Mais souvenez-vous aussi que rien n'est plus opposé à la véritable délicatesse que d'exprimer trop les choses, & que le grand art consiste à ne pas tout dire sur certains sujets ; à glisser dessus plutôt que d'y appuyer ; en un mot à en laisser penser aux autres plus que l'on en dit. » *Ibid.*, p. 394. Même idée défendue par Arnauld dans *L'art de penser*, III, 14, *op. cit.*, p. 226.

³⁵² PLUTARQUE, *Comment écouter*, trad. P. Maréchaux, *op. cit.*, I, p. 8-9.

³⁵³ *Ibid.*, 4, p. 18.

s'est atténué, si notre confiance et nos résolutions se sont affermies, si nous éprouvons un enthousiasme plus vif pour le bien et pour la vertu. » Il faut « étudier notre âme et chercher à reconnaître si elle s'est purifiée des affections importunes dont le poids la surchargeait pour devenir plus paisible et plus douce³⁵⁴. » Ainsi, conformément au but que se fixe la pratique philosophique de tout discours, celle-ci, pour le destinataire, doit se faire non seulement maïeutique, mais aussi thérapeutique. Tout le propos de Plutarque converge enfin et s'oriente décisivement vers la notion d'*inventio* qui trouve directement sa référence dans le *Phèdre* de Platon. Ce dernier, dans son dialogue, s'était surtout appliqué à déterminer les conditions du discours philosophique du point de vue surtout de sa composition. La « semence » que ces discours se donnaient la mission d'être, semence plantée en l'âme des destinataires, laissait supposer la part inventive qui revenait à ces derniers pour, d'eux-mêmes, la faire pousser et en tirer tous les fruits. Plutarque, de son côté, focalisant l'attention sur le travail spécifique de l'auditeur au moment où il reçoit un discours, éclaire maintenant décisivement la réelle portée éthico-philosophique de l'*inventio* et la dégage de toute préhension rhétorique d'origine sophistique.

Il en vient à envisager les esprits lents et nonchalants, ceux « qui baillent à tout moment au bec d'autrui, pour y prendre une nourriture toute prête et déjà toute mâchée ». Il s'agit de ces esprits non encore aguerris à soutenir d'eux-mêmes un long et pur exercice de la raison, les novices de fraîche date, ceux aussi à qui éventuellement le discours philosophique est destiné. Nous reprenons ici une partie de l'extrait que nous avons déjà cité au début de notre premier chapitre.

Pour les esprits lents dont nous venons de parler, invitons-les, quand ils auront bien en tête les points principaux d'un discours, à s'essayer ensuite, tout seuls, à *remplir les interstices et à faire de leur mémoire le guide de l'inventio*. Le peu de paroles étrangères qu'ils auront retenues sera comme *le germe initial*³⁵⁵ qu'il ne s'agira plus que d'accroître et de nourrir. Car l'esprit n'est pas comme un vase qu'il ne faille que remplir. A la façon du bois, il a plutôt besoin d'un aliment qui l'échauffe, *qui fait naître en lui une impulsion inventive et l'entraîne en direction de la vérité*. Que diriez-vous d'un homme qui, allant chercher du feu chez son voisin et, trouvant la flamme si limpide, y resterait à se chauffer et ne songerait plus à retourner chez lui ? Voilà l'image d'un jeune homme qui, étant venu recueillir la parole d'un autre, croit n'avoir pas besoin d'allumer sa propre lumière, *la lumière de son intelligence*, et, se bornant au plaisir de l'entendre, reste assis sous le charme. Miroir du foyer qu'il accueille, il prend bien la rougeur incarnat du feu qui le colore, c'est-à-dire qu'il tire des paroles entendues l'idée qu'elles expriment, mais la moisissure et la noirceur secrète de son âme ne sont pas dissipées par cette chaleur, et la philosophie ne l'en a pas débarrassé.

On perçoit ici encore combien maïeutique et thérapeutique doivent être, pour l'activité philosophique, intimement articulées, pour autant que la première préside à la seconde. En effet, c'est l'*inventio*, guidée par la mémoire, qui demeure cet effort que doit produire le destinataire, non pour simplement recueillir les idées exprimées par quelqu'un, mais pour « remplir les interstices » entre « les points principaux d'un discours », à prendre comme « le germe initial » d'une méditation ultérieure. L'auditeur, faisant naître ainsi en lui une pulsion inventive, pourra progresser vers la vérité. L'*inventio* devient de cette manière le ressort le plus intime de l'activité philosophique. C'est la raison pour laquelle Plutarque termine son traité par cet exorde en sa faveur.

À tous les préceptes que j'ai donnés sur l'écoute magistrale, je n'ajouterai qu'un mot : *il faut inventer en même temps que l'on apprend*. Par ce moyen, on remportera de son étude une disposition [*hexis*] d'esprit qui ne sera ni celle d'un sophiste, ni celle d'un homme qui veut seulement connaître des faits, mais celle d'une connaissance et d'un *enracinement* philosophiques. Songeons à cette maxime : le commencement de bien vivre, c'est de bien écouter³⁵⁶.

³⁵⁴ *Ibid.*, 8, p. 32-33.

³⁵⁵ On retrouve ici la notion de germe, de semence à l'initiative de Socrate dans le *Phèdre*.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 67-69.

On présume toute l'importance que pourra revêtir pour l'auteur que sera la Bruyère la notion d'*inventio*, ainsi définie comme le ressort de la transformation philosophique et comme cette capacité à « remplir les interstices » entre des points saillants d'un discours.

9.3. De l'incantation

Calliclès : Je ne sais comment cela se fait, Socrate : il me semble que tu as raison ! Je suis pourtant dans le même cas que la plupart des gens : je ne t'en crois pas tout à fait. — Socrate : C'est, Calliclès, que dans l'amour que tu as dans l'âme pour le peuple athénien je trouve de la résistance ; mais, que plus d'une fois, mieux aussi probablement, nous considérions ces même questions, et tu seras convaincu³⁵⁷.
Platon

[R]edisant en diverses façons ce qui doit être le plus retenu [...].

Fleury, *Discours sur Platon*

Il demeure une autre caractéristique inhérente au discours philosophique qu'il nous faut considérer. Cette caractéristique renvoie à la dimension incantatoire qu'il lui arrive inévitablement de recouvrir. D'un point de vue technique, l'on part du principe qu'une disposition, de quelque nature qu'elle soit, ne peut s'acquérir qu'au terme d'un entraînement soutenu et continu, mais aussi ne se préserver qu'au prix d'une inlassable répétition des mouvements qui la font telle et en même temps auxquels elle se destine. C'est en pratiquant la cithare qu'on devient cithariste, la tempérance qu'on devient tempérant, la justice juste, la prudence prudent, etc. « Toute habitude, dira de son côté Épictète, et toute faculté se conserve et se fortifie par les actions correspondantes, celle de marcher par la marche, celle de courir par la course. Si tu veux être bon lecteur, lis ; habile à écrire, écris. [...] D'une façon générale, si tu veux bien faire une chose, prends l'habitude de la faire. [...] Il en est de même pour les états de l'âme³⁵⁸. » Pour le discours philosophique traditionnel, on ne peut devenir philosophe qu'en ayant assimilé tous les principes de la philosophie par de douces et continues persuasions qu'il nous sera loisible d'appliquer en toutes circonstances, de préférence, concrètes de l'existence. Il faut par conséquent inlassablement, non pas tant se répéter un discours tout fait, mais reproduire, en soi, les mêmes mouvements de pensée qui en principe, s'appuyant sur la raison, demeurent toujours ouverts et jamais définitivement fermés et clos, par de nouvelles questions, de nouveaux détours, de nouvelles pistes qui s'ouvrent inopinément, de nouvelles phrases, par d'autres mots et d'autres formulations. Ce n'est que de cette manière que les raisonnements s'impriment en l'âme et fermement y demeurent, jusqu'à ce que, non pas un discours particulier, mais la capacité de pouvoir le reproduire et de le réinventer autant de fois qu'on le souhaite soit devenue une disposition d'existence stable et durable. Cassien, dans ses *Conférences*, préconisait une méditation telle de la parole divine contenue dans l'Écriture que le disciple puisse en devenir lui-même l'auteur, c'est-à-dire qu'il soit capable d'en prévenir tous les mouvements de pensées et de discours avant même de les produire. Imprégné à ce point de cette méditation et de

³⁵⁷ *Gorgias*, 513 c-d, *op. cit.*, p. 469. Cf. aussi *Phédon*, 114 d.

³⁵⁸ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, XVIII, trad. J. Souilhé, *op. cit.*, p. 167.

cette oraison continue, le contemplatif pouvait ainsi se priver de prononcer toute parole sensible ou mentale. Il devenait capable de converser (*colloqui*) comme de puissance à puissance avec Dieu lui-même³⁵⁹. Mais c'est une nouvelle fois le *Phèdre* qui nous met sur la voie et qui nous donne les indications les plus utiles pour comprendre cette dimension incantatoire attachée, en son principe, non pas seulement au discours philosophique traditionnel, mais à tout discours qui se veut éthiquement et politiquement efficace. À ce titre, il n'est pas difficile de constater que cette dimension incantatoire a atteint pour le discours moderne, avec la couverture médiatique dont le « pouvoir » dispose maintenant, lui-même intimement noué à la logique de la production et à celle discursive de type machiavélien, une intensité inouïe et sans précédent dans l'histoire. Et visiblement, il ne s'offre aucune espèce d'alternative discursive à ces dernières logiques qui innervent en ses fondements le foyer de l'expérience politique moderne³⁶⁰. Mais retournons au *Phèdre* de Platon dont le « totalitarisme » dont on l'affuble si souvent ne vise, s'il en est, pour sa part, qu'à rendre les hommes davantage capables de raison par une production autonome de la parole.

Dans le mince interstice entre, d'une part, le moment où Socrate rappelle à Phèdre le souci exclusif qu'il voue à démêler les ressorts de son âme en s'appliquant au principe delphique, le « connais-toi toi-même », et, de l'autre, le moment où ce dernier lui lira le discours de Lysias, Socrate repère l'endroit où ils vont tous deux s'asseoir. Il le décrit avec un enthousiasme quasi poétique qui lui confère des allures de *locus amoenus*. C'est alors que le maître glisse subrepticement dans sa description ce trait qui sera l'occasion pour lui d'un développement ultérieur plus approfondi : « Le chant des cigales a quelque chose d'animé et qui sent l'été³⁶¹. » Quelques lignes plus loin Socrate déclare, comme il en a l'accoutumée, son amour inconditionnel des discours. D'ailleurs, si Phèdre est parvenu à le faire exceptionnellement sortir de la ville d'Athènes, c'est parce qu'il lui promet de lui rapporter ce qui, à ses yeux, constitue la plus irrésistible des drogues : des discours.

Je ressemble, dit-il, aux bestiaux quand ils ont faim : en agitant devant eux un branchage ou un fruit, on les fait avancer ; toi pareillement, en tendant au-devant de moi des discours en un cahier, tu me feras, c'est bien évident, faire tout le tour de l'Attique entière, et me mèneras ailleurs encore, où cela te plaira³⁶² !

³⁵⁹ « Vivifié par cet aliment [l'enseignement des écritures] dont il ne cesse de se nourrir, il se pénètre à ce point de tous les sentiments exprimés dans les psaumes, qu'il les récite désormais, non point comme ayant été composés par le prophète, mais comme **s'il en était lui-même l'auteur**, et comme une prière personnelle, dans les sentiments de la plus profonde componction ; au moins estime-t-il qu'ils ont été faits pour lui et il connaît que ce qu'ils expriment ne s'est pas réalisé seulement autrefois dans la personne du prophète, mais trouve encore en lui tous les jours son accomplissement. C'est qu'en effet les divines Écritures se découvrent à nous plus clairement, et c'est leur cœur en quelque sorte et leur moelle qui nous sont manifestés, lorsque notre expérience, non seulement nous permet d'en prendre connaissance, mais fait que nous prévenons cette connaissance elle-même, et que le sens des mots ne nous est pas découvert par quelque explication, mais par l'épreuve que nous en avons faite. Pénétrés des mêmes sentiments dans lesquels le psaume a été chanté ou composé, **nous en devenons**, pour ainsi dire, **les auteurs** ; et nous prévenons la pensée, plutôt que nous ne la suivons ; nous saisissons le sens, avant de connaître la lettre [...]. » Les réalités dont nous sommes instruits par l'intermédiaire des psaumes « ne nous font point l'effet d'être confiées à notre mémoire, mais nous les enfantons du fond de notre cœur, comme des sentiments naturels et qui font partie de notre être ; ce n'est pas la lecture qui nous fait pénétrer le sens des paroles, mais l'expérience acquise. » (*Conf.*, X, 11, *op. cit.*, vol. 2, p. 92-93). « Ces divers modes de prière seront suivis d'un état plus sublime encore et d'une plus transcendante élévation. C'est un regard sur Dieu seul, un grand feu d'amour. **L'âme** s'y fond et s'abîme en la sainte dilection, et **s'entretient avec Dieu** comme avec son propre Père, très familièrement, dans une tendresse de piété toute particulière. » (*Ibid.*, IX, 18, vol. 2, p. 55) Nous soulignons.

³⁶⁰ C'est ce qui d'ailleurs, à tout moment, est susceptible de la mettre en faillite. En effet, si l'homme est destiné à n'être que tel qu'il est, dans sa nature profonde et définitivement irrémédiable, à savoir conquérant, passionné, avide de profit, de pouvoir et de lutte, pourquoi faut-il inlassablement le lui répéter telle une antienne qui n'a d'égal que les chants et les prières qu'entonnaient les moines dans leur temple et monastère ?

³⁶¹ *Phèdre*, 230 c, dans *Œuvres de Platon*, trad. V. Cousin, Paris, P.-J. Rey, Libraire-Éditeur, 1849, vol. 6, p. 10.

³⁶² *Phèdre*, 230 d-e, trad. L. Robin, *op. cit.*, p. 13-14.

Socrate, on le sait, ne se lasse pas d'entendre des discours, comme il ne se lasse d'en produire, sans cesse. C'est l'histoire de toute sa vie. Il ne possède rien d'autre. Ni domaine, ni propriété. À peine de quoi se vêtir et même pas de quoi couvrir ses pieds. Telle une cigale qui chante, inlassablement – ou presque. Toujours est-il qu'à ce moment précis du dialogue, le philosophe a planté, mine de rien, une infime semence en l'âme de son disciple – la cigale et son amour inconditionnel des discours – qu'il va venir arroser par d'autres discours, en temps voulu. Mais il faudra attendre que Phèdre termine sa lecture et que Socrate lui en fasse une répartie double. Le deuxième versant de cette répartie est encadré en ses débuts et à sa fin par une palinodie. Il prendra ainsi les allures d'une prière dont les accents charmeront visiblement le jeune disciple. Ainsi l'exhortation est parvenue à ses fins. Socrate peut donner à son discours une formalité plus maïeutique. Il se propose donc d'énoncer les conditions de la composition des discours philosophiques. Première condition : lorsqu'on a l'intention de composer un discours à l'attention de tout homme de la cité, ce n'est pas le plaisir du public, son agrément ou sa complaisance, ni même l'approbation de la postérité qu'il faut viser. Auquel cas, on ne manifesterait par-là que sa propre passion d'être approuvé, acclamé par le plus grand nombre. Mais au service de qui se met-on dans une pareille attitude ? Des hommes à qui l'on s'adresse ou uniquement de soi-même ? À qui faut-il donc complaire, se demandent les interlocuteurs ? Aux Dieux. Soit, mais de quelle façon ? La première question qui va déterminer le mouvement maïeutique du dialogue, et que nous avons déjà relevée plus haut, peut donc se formuler dans ces termes : « quel est le trait distinctif, et de la belle manière d'écrire, et de celle qui ne l'est pas ? » Cependant, tout aussi maïeutique que prendra, à partir de là, la tournure du dialogue, Socrate n'en abandonne pas la dimension incantatoire qu'il perçoit dans l'essence même du discours philosophique. C'est en effet à ce moment qu'il va venir arroser la petite semence qu'il avait furtivement plantée dans l'âme de son interlocuteur au tout début de leur conversation : « Le chant des cigales a quelque chose d'animé et qui sent l'été. » Il nous faut prendre le temps de présenter les contours du discours où Socrate va évoquer le « mythe des cigales ». Cela nous évitera par la suite de plus longues explications sur le caractère incantatoire des discours philosophiques.

Nous sommes donc juste au moment où la question principale qui va déterminer le reste du dialogue et que nous venons de citer vient d'être posée. Socrate la propose à son disciple par voie médiane. Il lui demande s'il n'y a pas « pour nous quelque obligation [...] de faire subir là-dessus un examen ». Voici ce que Phèdre lui répond :

Tu demandes si c'est une obligation pour nous ? Demande plutôt pour quoi, si je puis dire, on vivrait si ce n'était pour de semblables jouissances !

La réponse de Phèdre est entière. Il est lui aussi, à l'image de Socrate, un amoureux transi des discours. Au type de jouissances que confère la pratique des discours, Phèdre oppose incontinent les jouissances, selon lui, plus « serviles [...] qui concernent le corps ». Il lance donc l'idée, dans un moment d'exaltation, que seules les jouissances que nous procurent les discours de nature philosophique sont celles pour lesquelles il y a lieu de vivre. Socrate semble abonder dans son sens, mais va tout de même tempérer l'enthousiasme débridé de son disciple en recourant aux cigales. Pour la pratique des discours philosophiques,

Ce n'est assurément pas, à ce qu'il semble, le loisir qui nous manque ! Et c'est en même temps mon opinion que les cigales, qui, comme il se doit au fort de la chaleur, au-dessus de nos têtes chantent et devisent entre elles, nous observent aussi ! Si donc elles nous voyaient, nous deux, justement, à l'heure de midi, pareils au commun des hommes, laisser tomber en avant notre tête, au lieu de nous entretenir, et subir, par *fainéantise de pensée*, leur charme

magique, elles se riraient à bon droit de nous, se croyant en présence d'esclaves qui sont venus dans cette retraite chercher à dormir, comme des bestiaux, leur méridienne contre la source ! Si au contraire elles nous voyaient en train de nous entretenir et de *voguer le long d'elles, comme au long de Sirènes sans subir leur charme* ; alors, ce privilège que les Dieux leur ont donné d'accorder aux hommes, peut-être contentes de nous, nous l'accorderaient-elles !

Socrate semble donc abonder dans le sens de *Phèdre* en prétendant qu'il ne faut pas se laisser aller aux plaisirs du corps (l'assoupissement), si du moins l'on a en vue les jouissances que nous procure une certaine pratique des discours. Il en profite néanmoins pour rappeler que pour être en mesure d'éprouver ces dernières sortes de jouissances, il faut faire preuve d'une énergie qui dépasse le « commun des hommes ». Un effort hors du commun doit donc être fourni. Mais pas n'importe lequel. C'est avant toute chose à un effort de pensée (VS « fainéantise de pensée ») qu'il faut s'appliquer. Ce qui va entraîner une autre précision. Si Socrate encourage son disciple à prendre exemple sur l'inlassable volonté des cigales à chanter et à deviser entre elles, il n'en insinue pas moins qu'il y a un risque de succomber sous le charme magique de leur psalmodie lancinante. Il faut, selon lui, à l'image d'Odysseus résistant au chant des Sirènes, s'entretenir comme elles, mais en voguant « le long d'elles » sans subir leur charme et non pas avec ou en elles. La précision conserve toute son importance. C'est à ce moment qu'intervient le mythe des cigales grâce auquel Platon par la bouche de Socrate va préciser son idée, mais non sans encore une fois inviter le lecteur à produire un petit effort de réflexion pour tenter de démêler ce qu'il veut dire.

On dit donc que les cigales étaient des hommes avant la naissance des Muses. Quand le chant naquit avec les Muses, plusieurs des hommes de ce temps furent si transportés de plaisir que la passion de chanter leur fit oublier le boire et le manger, et qu'ils moururent sans même s'en apercevoir. C'est d'eux que naquit ensuite la race des cigales, qui a reçu des Muses le privilège de n'avoir aucun besoin de nourriture. Du moment qu'elles viennent au monde, elles chantent sans boire ni manger jusqu'au terme de leur existence, puis elles vont trouver les Muses, et leur font connaître ceux par qui chacune d'elles est honorée ici-bas : [...] à la plus âgée, Calliope, et à la cadette, Uranie, elles font connaître ceux qui, vivant au sein de la philosophie, rendent ainsi hommage aux chants de ces deux déesses, les plus mélodieux de tous ; car ce sont elles qui président aux mouvements des corps célestes et aux discours des hommes. Voilà bien des raisons pour parler au lieu de dormir en plein midi³⁶³.

Ceux qui vivent « au sein de la philosophie » et qui rendent ainsi hommage aux déesses que sont Calliope et Uranie, muses qui président aux discours des hommes et aux mouvements célestes³⁶⁴, doivent donc s'inspirer de l'effort inlassable que produisent les cigales, mais ne doivent très certainement pas les imiter en tout. Il faut « voguer le long d'elles » sans se laisser envoûter par leur chant. Au risque sinon, de se transformer soi-même, comme les hommes qu'elles étaient avant, en cigales, pour s'être laissés si transportés « de plaisir que la passion de chanter leur fit oublier le boire et le manger ». Il ne faut donc, selon nous, pas voir dans ce mythe inventé de toute pièce par Platon, un « symbole transparent de la vie philosophique, étrangère à tous les biens sensibles³⁶⁵. » La position du philosophe, selon nous, apparaît plus nuancée. Il semble en effet qu'il y ait deux écueils contre lesquels il souhaite mettre en garde tout apprenti philosophe. Tout d'abord, celui de ne pas suffisamment se rendre compte du temps et de l'énergie nécessaires pour produire l'effort de pensée en lequel consiste le discours philosophique. Il faut par conséquent se préparer à ne pas rechigner à la tâche. À l'exemple des cigales qui pendant la chaleur de l'été chantent et devisent entre elles inlassablement, le philosophe discourra, écouterait le discours de ses complices et discourra encore, sans relâche. C'est par ce seul moyen qu'il pourra vivre « au sein de la philosophie ». Toutefois, il faut aussi se mettre en garde contre le penchant opposé qui consiste à

³⁶³ *Phèdre*, 259 b-d, trad. V. Cousin, *op. cit.*, p. 78-79.

³⁶⁴ Cf. *Timée*, 47 c-e.

³⁶⁵ Note de L. Robin, PLATON, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 52, n. 3.

tellement se laisser envoûter par la douceur et la mélodie des discours qu'on en devient comme ensorcelé de plaisir, jusqu'à en oublier cette chose élémentaire à la vie qu'est le boire et le manger. Il faut, somme toute, raison garder. Du moins si l'on souhaite conserver sa nature d'homme. Entre ces deux écueils opposés, se loge ce qui constitue l'essentiel de l'activité philosophique : cet effort de pensée qu'on appelle la raison. Cet effort ne doit pas être détourné par un autre désir que celui d'assimiler tout son être aux opérations de l'intelligence. Il ne doit pas non plus être emporté par la douceur mélodique et rythmique que sa cadence imprime aux discours produits. En d'autres termes, si l'on parvient à maîtriser les plaisirs serviles qui nous inclinent à nous endormir lorsqu'il est l'heure de philosopher, il ne faut pas pour autant se ruer dans l'excès inverse qui consiste à se livrer totalement au plaisir du chant jusqu'à nous priver de vivre. Ce n'est pas au plaisir du chant et de ce que ce chant comporte de sensible qu'il faut se laisser bercer ou se laisser emporter par une espèce d'enthousiasme débridé, mais à celui du *logos* dont ce chant est porteur, en même temps que l'opérateur. Et Socrate de conclure : « Voilà bien des *raisons* pour parler au lieu de dormir en plein midi ! »

De là, tout est dit – ou presque. On se souvient que l'effet psychagogique qu'il s'agit de produire en l'âme par le discours philosophique est du ressort des opérations de l'esprit propres à l'exercice dialectique. Or on a vu la relative indépendance que ces opérations pouvaient avoir avec toute actualisation sensible du langage³⁶⁶. Ainsi, la dimension incantatoire va précisément consister en la volonté de produire et de reproduire, à l'exemple des cigales, infatigablement les mêmes séquences de discours. Cependant, contrairement aux cigales cette fois-ci, ce n'est pas au plaisir du chant et à sa beauté sensible qu'il faut céder, même si la tentation est grande. S'il faut se préparer à une production inlassable et infatigable de discours, c'est surtout en tant que ces discours sont les opérateurs d'une certaine intelligence sur laquelle l'attention doit prioritairement se focaliser. Si dans la vie l'agent dont l'être actif procède d'une ascèse philosophique se doit de constamment départager le sensible de l'intelligible pour incliner tout aussi constamment au pouvoir de ce dernier, à plus forte raison doit-il adopter la même attitude lorsqu'il s'entraîne par voies de discours. C'est à l'intelligible qu'il doit accorder tous ses soins et ses efforts³⁶⁷. La concentration, l'attention et la réflexion doivent être permanentes.

Rappelons en outre que ce qu'il s'agit de constituer en l'agent, c'est un ensemble de dispositions grâce auxquelles il pourra se conduire dans l'existence. Ces opérations se destinent à interroger et à répondre en face de tout événement qui constitue la trame de l'expérience à vivre, et ce le plus droitement possible, c'est-à-dire selon la règle. Or, ce n'est pas le langage lui-même qui permet de faire face à ces événements de vie. Ce sont des opérations de l'esprit au-dessus desquelles culminent les opérations hypothético-déductives, en ce qu'elles constituent les opérations à la fois les plus complexes et les plus opérantes qui ont été données à l'homme pour se conduire dans l'existence. Mais au moment où l'on met en œuvre ces opérations, dans l'immédiateté des actions qu'on mène, il arrive souvent que cela ne soit pas à l'initiative directe d'un discours. Ces opérations logiques formelles peuvent très bien se priver de la formulation de tout langage pour être opérantes³⁶⁸. Ce qui ne veut pas dire que, par en-deçà et antérieurement, un certain entraînement à l'initiative d'une certaine pratique des discours ne puisse pas les innerver. C'est du moins la conviction à laquelle la philosophie traditionnelle demeure profondément attachée : le langage, à la faveur d'une ascèse

³⁶⁶ Cf. *supra*, p. 415-425.

³⁶⁷ Cf. citation de Bossuet, *supra*, p. 415 : « Pour se bien connaître soi-même, il faut s'accoutumer par de fréquentes réflexions... »

³⁶⁸ Cf. *supra*, p. 373, n. 153 et p. 418, n. 269 (J. Piaget).

intense et continue, est capable de préalablement stimuler les opérations de l'esprit grâce auxquelles nous pouvons nous conduire dans la vie et de cette manière de nous habituer à suivre un certain mouvement et une certaine direction en face de toute circonstance. Le langage est ainsi considéré comme une espèce d'aire d'entraînement où il s'agit, comme le suggérait Épictète, de s'habituer à interroger et à répondre droitement en toutes circonstances. Tout le travail du philosophe consiste donc, comme le précise P. Hadot en reprenant l'expression de E.V. Maltese, à « réduire au maximum la distance entre la réflexion morale et l'action ». Et le professeur de citer Épictète lui-même :

Garde sous la main, de nuit comme de jour, ces pensées ; mets-les par écrit, fais-en ta lecture, qu'elles soient l'objet de tes conversations avec toi-même, avec un autre³⁶⁹.

Cela n'est évidemment pas sans implications relativement à la méthode par laquelle on se rapporte au discours. Il faut que ce discours se dispose de manière telle que la mise en œuvre des opérations conjointes entre cette pratique particulière du langage et la conduite de l'existence soit sans cesse reconduite et réitérée. Comme l'indique P. Hadot à propos des *Pensées* de M. Aurèle, les formules servent d'inducteurs qui réactivent des schèmes de pensées. Mais il faut que la réactivation soit permanente.

Les dogmes vivent, dit Marc Aurèle. Comment en effet pourraient-ils mourir, à moins que ne s'éteignent les impressions qui leur correspondent, et qu'il dépend de toi de les raviver sans cesse. Je peux sur tel sujet porter le jugement de valeur qu'il faut. Donc, si j'en ai le pouvoir, pourquoi me troubler ? Les choses qui sont extérieures à ma pensée ne sont absolument rien par rapport à ma pensée. Apprends ceci et sois droit. Il t'est loisible de revivre ; regarde à nouveau les choses que tu as vues, car c'est là revivre³⁷⁰.

Les *Pensées* de l'empereur romain sont des exercices d'écriture tournés principalement vers celui qui les écrit. Par elles, « [c]e qui compte, c'est de formuler à nouveau, c'est l'acte d'écrire, de se parler à soi-même, dans l'instant, dans tel instant précis, où l'on a besoin d'écrire³⁷¹ ». Le but est de réactiver en soi des schèmes de pensées utiles à la conduite de l'existence. Toutefois, le philosophe qui s'adresse aux autres hommes composera aussi ses discours de manière telle qu'ils produiront le même effet dans le chef de ceux qui les reçoivent. P. Hadot à ce titre nous rappelle les précisions qu'Arrien apporte concernant les discours tenus par Épictète. Ceux-ci, selon Arrien, n'avaient « d'autre désir que de mettre en mouvement vers ce qu'il y a de meilleur les pensées de ceux qui l'écoutaient ». Pour satisfaire à ce dessein, le philosophe use invariablement de formes diverses : des formules frappantes et émouvantes, des raisonnements logiques et techniques, mais aussi des images séduisantes et persuasives. Formes invariablement diverses, mais invariablement répétées dans leur diversité, car le but consiste à faire assimiler des principes actifs de conduite qui sont autant de principes d'un discours intérieur maîtrisé. « Lorsqu'Épictète prononçait ses paroles, poursuit Arrien, celui qui l'entendait ne pouvait s'empêcher d'éprouver ce que cet homme voulait lui faire éprouver³⁷². »

D'un autre point de vue, si la pratique du discours philosophique consiste à constituer des agents capables de faire face à l'imprévisibilité constitutive des affaires humaines, on peut comprendre toute l'utilité de composer des discours qui d'une certaine manière miment cette imprévisibilité. Ces discours grâce auxquels il s'agit de reproduire inlassablement les mêmes opérations de l'esprit

³⁶⁹ HADOT Pierre et HADOT Ilsetraut, *op. cit.*, p. 43. La citation provient des *Entretiens*, III, 24, 100.

³⁷⁰ *Pensées*, VII, 2, dans MARC AURÈLE, *À soi-même Pensées*, trad. P. Maréchaux, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 161.

³⁷¹ HADOT Pierre, *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1992 / 1997, p. 95.

³⁷² *Ibid.*, p. 94. La traduction de l'introduction d'Arrien est de P. Hadot.

– qui ne pourront jamais se confondre en une seule et unique formulation discursive, mais au contraire peuvent renvoyer à une infinité de formulations multiples et variées –, doivent se présenter eux-mêmes toujours sous une forme nouvelle, imprévisible et suffisamment énigmatique pour susciter chez celui qui les reçoit la mise en œuvre des opérations ciblées, et ce en vue d’acquérir les dispositions souhaitées au plus haut niveau d’excellence possible. Il s’agit de reproduire toujours les mêmes opérations de l’esprit, mais toujours dans un contexte discursif nouveau, c’est-à-dire toujours selon d’autres propositions et d’autres mots. C’est en cela que consiste la dimension incantatoire du discours philosophique de l’Antiquité. Le philosophe antique, à l’image de Socrate ou du chrétien voue un culte inconditionnel à la parole. Il faut la pratiquer à toute heure du jour, même si ces pratiques peuvent varier considérablement d’une école philosophique ou d’un lieu de prière à l’autre.

9.4. Deux conséquences : dissimulation et discontinuité

9.4.1. De la dissimulation philosophique

[J]e ne recherche pas vos biens, mais vous-mêmes. [...] Mais, fourbe que je suis, je vous ai eu par ruse³⁷³.

Oui, libre à l’égard de tous, je me suis fait l’esclave de tous pour en gagner le plus grand nombre. J’ai été avec les Juifs comme un Juif, pour gagner les Juifs, avec ceux qui sont assujettis à la loi, comme si je l’étais – alors que moi-même je ne le suis pas –, pour gagner ceux qui sont assujettis à la loi ; avec ceux qui sont sans loi, comme si j’étais sans loi – alors que je ne suis pas sans loi de Dieu, puisque Christ est ma loi –, pour gagner ceux qui sont sans loi. J’ai partagé la faiblesse des faibles, pour gagner les faibles. Je me suis fait tout à tous pour en sauver sûrement quelques-uns³⁷⁴.

Paul de Tarse

L’autre [méthode] est celle des orateurs, qui est cachée, et qui, sous une apparence naturelle et négligée, couvre un artifice bien plus grand [...].

Fleury, *Discours sur Platon*

Le discours philosophique ainsi configuré implique deux conséquences : la dissimulation et la discontinuité. Sur la dissimulation, il faut apporter ici quelques éléments d’explication. D’autant plus qu’elle bat directement en brèche le rapport au langage institué par la logique de type machiavélien. Celle-ci, en conférant aux discours la fonction d’être idéalement un relais impartial et neutre de l’état d’une réalité, de faits ou d’intentions, tend à réduire la notion de dissimulation à cette manière de tromperie qui consiste à mentir sur ou à « dissimuler » un certain nombre

³⁷³ 2 Corinthiens, 12, 14-16.

³⁷⁴ 1 Corinthiens, 9, 19-22.

d'informations relativement à cette réalité. Donnant au langage la fonction d'être le *relais* le plus neutre possible d'une réalité censée elle aussi se donner au sens dans toute sa pureté, sans médiation, on tend à identifier la dissimulation à la tromperie et au mensonge, purs produits des intentions intrigantes et parfois malveillantes des hommes. De manière générale, dans cette perspective, dissimuler consiste à feindre de ne pas détenir ce qu'on détient effectivement et simuler à feindre de détenir ce qu'on ne détient effectivement pas³⁷⁵. D'un point de vue politique, la dissimulation conserve une connotation nettement péjorative, à tout le moins profondément ambiguë. Elle renvoie à l'idée d'une malveillance, bien qu'on la dise « utile » à l'exercice du pouvoir, mais aussi à la conduite de l'existence, avec tout l'embarras « moral » que cela implique et autour duquel la logique de type machiavélien tourne, de toute évidence, complaisamment. Tandis que la franchise ou le « dire-vrai » se parent, quant à eux, d'une connotation plus nettement méliorative, lorsqu'ils s'associent aux notions de liberté ou d'esthétique de l'existence. Or, quoi qu'on puisse penser politiquement des vertus de la franchise et du « dire-vrai », cette manière de considérer les discours et les intentions des hommes qui s'en servent se trouve totalement déplacée dès lors qu'on considère la composition du discours philosophique dont le but est, rappelons-le, de transformer l'âme de ceux qui souhaitent le méditer. On sait que la visée ultime de ce type de discours est de convertir les agents à un intelligible en acte, c'est-à-dire à la capacité de maîtriser le plus droitement possible certaines opérations de la partie intellectuelle de l'âme, celles du moins encadrées par la logique et l'exercice dialectique, et ce, avec toutes les conséquences éthiques que cela suppose. Dans cette perspective éthico-dianoétique, les discours n'ont pas pour fonction de relater un réel sensible ou, plus généralement, factuel, dans l'espoir d'y trouver des lois de comportements auxquelles les agents n'auraient plus qu'à se soumettre. On ne se tourne ni vers une réalité historique, politique, sociologique, ni même vers une réalité psychologique, représentationnelle ou discursive pour en décrire son fonctionnement ou son état. Le philosophe, à partir d'éléments de discours qu'il aura composés avec art, propose à son destinataire de se tourner vers ce qui pourra lui faire produire un effort de pensée, seul terme fixé pour l'acquisition des dispositions dianoétiques et éthiques recherchées. Le regard est par conséquent toujours tourné vers une réalité à faire advenir, mais c'est en se tournant ainsi vers le futur de cette réalité sans cesse « advenante » que présentement elle advient. Les discours ne peuvent donc en aucun cas être conçus comme ce qui dissimulerait (au sens moderne du terme) une partie de la réalité, puisque celle-ci reste, par eux et l'empreinte éthique qu'ils laissent en l'âme de ceux qui les pratiquent, encore à découvrir. Ils se tendent, ainsi que les hommes qui les produisent, toujours-déjà vers une réalité prospective et non pas rétrospective. Dans ce cas de figure, le rapport au langage tel que l'a configuré la parole de type machiavélien, rapport où tout discours a d'abord pour fonction de relater *une réalité advenue* tout en feignant d'ignorer le pouvoir prospectif, éthique et politique de ce discours, est parfaitement inapproprié.

À cette différence fondamentale de rapport au langage qui implique respectivement toute une méthode, il faut encore ajouter cet autre point. Sachant que le philosophe compose ces discours en vue de faire réaliser ce type d'exercice philosophique, maïeutique et thérapeutique, à des auditeurs / lecteurs dont l'état de l'âme est à améliorer et à purifier par l'intermédiaire de tous les moyens possibles mis à sa disposition, rhétoriques ou plus spécifiquement dialectiques, on doit dès lors admettre cette conséquence supplémentaire : *le discours composé de cette façon ne doit pas être, en principe,*

³⁷⁵ « [L]a dissimulation s'emploie à ne pas faire paraître ce qui est, et la simulation à produire l'apparence d'une chose qui n'est pas. » CAVAILLÉ Jean-Pierre, *Dis/simulation. Morale et politique au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2002, p. 11. « Dissimuler est feindre de ne pas avoir ce qu'on a. Simuler est feindre d'avoir ce qu'on n'a pas. » BAUDRILLARD Jean, *Simulacre et simulation*, Paris, Galilée, 1981, p. 12.

considéré comme l'expression directe de la pensée de son auteur. Et ceci principalement pour deux raisons. Tout d'abord parce que le texte, pour le destinataire, se présente d'abord comme un ensemble d'énigmes à élucider. En face ou au sein de tels discours, on ne cherche pas à savoir ce que le philosophe pense, pour éventuellement situer la pensée de ce dernier au sein d'autres pensées, elles-mêmes à situer dans un contexte politique et culturel particulier et, enfin, à situer au sein d'une histoire de la pensée. Ce discours se présente toujours de manière parcellaire. Les propositions se voient souvent amputées de nombre des prémisses qu'elles supposent et des conclusions auxquelles elles sont censées aboutir. Ces éléments manquants ont été ôtés par le philosophe du discours en vue d'inciter le destinataire à y suppléer et le rendre, par-là, *inventif* et productif en matière de raison. Il s'agit donc pour le lecteur d'élucider des bribes de discours en faisant appel, non pas à ce qui se trouve directement dit ou inscrit à même la page, car ce qu'on cherche ne s'y trouve pas, en tout cas pas immédiatement, mais en le tirant de son propre fond, à savoir de sa propre réflexion. Il tente ainsi d'atteindre ce niveau de réflexion qui permettra d'élucider la difficulté que ce discours pose. On retrouve ici le rapport triangulaire que nous avons relevé lors de notre analyse de la lettre de Bussy-Rabutin où il s'agissait pour lui d'atteindre, non pas tant aux idées que la Bruyère a exprimées, qu'à son « tour de l'esprit ». De même, dans la préface des *Caractères*, l'auteur commence en faisant référence à une vérité dont il a été lui-même capable et termine en invitant le lecteur à veiller s'il a lui-même bien remarqué et, éventuellement, à tenter de remarquer mieux, le cas échéant. Rappelons encore que dans la traduction de la préface des caractères de Théophraste, la Bruyère a particulièrement insisté sur ce point : « A vous [lecteur] de pénétrer dans mon sens, et d'examiner avec attention si la vérité se trouve dans mes paroles ». Toutes ces indications qui émaillent le texte ont pour fonction de suggérer au lecteur que la seule vérité qu'il pourra tirer de sa lecture est celle qu'il tirera lui-même de son propre fond. Ainsi le texte *donne lieu* à un accès à la vérité, mais il ne la contient formellement pas, ni en lui ni encore moins à sa surface, comme une preuve probante et indubitable de la vérité d'un message qu'il tenterait de nous indiquer. La vérité est toujours en demeure d'être inventée par le texte grâce à l'investissement d'une lecture, mais le texte ne la contient formellement pas. Ce dernier est proprement *symbolique*, au sens premier du terme. La parole ne s'anime qu'au moment où un lecteur l'investit et se produit lui-même en tant qu'être politique tout en l'élucidant. De son côté, le philosophe ne produit pas une pensée, il ne fait que la suggérer. Libre à celui qui la reçoit finalement de l'interpréter dans le sens qu'il pense pouvoir y trouver.

La deuxième raison selon laquelle le discours du philosophe ne peut être considéré comme l'expression directe de sa pensée est ce point que nous avons déjà soulevé, à savoir que ce discours doit toujours nécessairement s'adapter à l'état spirituel de l'âme des hommes à qui il s'adresse. Le discours philosophique s'adresse toujours à des âmes qui doivent s'améliorer. Il doit, comme on l'a dit, tenir compte de l'état dianoétique et éthique de celles-ci. Il s'agit, comme le précise le texte des *Caractères* de prendre les hommes « par leur faible, et [de] les ramener à leurs devoirs par des choses qui soient de leur goût et de leur portée³⁷⁶ ». Partant, un bon nombre de propositions auront pour fonction, non pas d'exprimer directement la pensée du philosophe, mais d'appâter l'âme du destinataire dans les filets de l'exercice de la raison. Il n'est pas à dire que ces propositions soient erronées ou mensongères. Cependant, elles doivent apparaître telles aux destinataires qu'en les recevant elles aient d'abord l'apparence d'exprimer leurs opinions personnelles pour ensuite, si ces

³⁷⁶ LB, p. 60, déjà cité.

dernières s'avèrent erronées, les modifier. Comment donc savoir si telle partie de discours se rapporte à la pensée que privilégie l'auteur ou bien correspond à celle du destinataire ?

Lorsqu'on découvre, par exemple, dans le chapitre « Du mérite personnel » la réflexion suivante :

Quelle horrible peine a un homme qui est sans prôneurs et sans cabale, qui n'est engagé dans aucun corps, mais qui est seul, et qui n'a que beaucoup de mérite pour toute recommandation, de se faire jour à travers l'obscurité où il se trouve, et de venir au niveau d'un fat qui est en crédit !

Nous l'avons dit, les conclusions qu'on peut en tirer ne seront absolument pas les mêmes sitôt qu'on se situe dans la logique discursive de type machiavélien ou sitôt qu'on se situe dans celle de la philosophie traditionnelle. Mais, à prendre les choses d'un point de vue strictement technique, au moment où on découvre cette proposition, s'il l'on se situe dans le rapport au langage de la première, on la prendra pour l'expression directe de la pensée de la Bruyère. On dira qu'il manifeste par là son inquiétude de ne pas avoir été lui-même reconnu socialement comme il le méritait. En revanche, dès lors qu'on se situe au sein du rapport au langage configuré par la philosophie traditionnelle, il s'agit d'abord de s'appliquer à tirer toutes les implications auxquelles la proposition conduit, implications qui, de plus, ne peuvent valoir que pour celui qui les tire. Au regard de cette proposition, si le lecteur estime qu'elle renvoie à quelque vérité, s'ouvre une série de questions auxquelles il appartient à lui seul de répondre : faut-il prendre la peine de se faire jour à travers l'obscurité ? Si oui, pour quels motifs ? etc. Le jeu, à ce stade de la lecture, n'est pas d'aboutir à une réponse définitive, auquel cas, la méditation serait bien courte, d'autant plus que le texte donne quantité d'éléments pour venir enrichir la réflexion qu'on peut se former soi-même sur le sujet. Le jeu est de tenir en suspens les résultats temporaires de cette réflexion en attente d'autres propositions qui permettront au lecteur de venir la compléter. Notons par ailleurs que la méthode qui consiste à percevoir le discours philosophique comme principalement le relais direct de la pensée de l'auteur tend à en réduire considérablement, et la portée, et son domaine d'application spirituelle. Le texte des *Caractères* est lui-même parsemé de questions directes ou de propositions conditionnelles à l'exemple de ces deux réflexions.

S'il est ordinaire d'être vivement touché des choses rares, pourquoi le sommes-nous si peu de la vertu ? [II, 20 (IV)]

Si la pauvreté est la mère des crimes, le défaut d'esprit en est le père. [XI, 13 (IV)]

Si l'on prend ces propositions comme étant l'expression de la pensée de l'auteur, on dira, par exemple, de la première : « Ici l'on sent bien l'affleurement d'une première personne qui se révolte contre le comportement collectif. L'on peut penser aussi à l'attribution de certains comportements ou de certains jugements aux "âmes bien nées" ou à "une grande âme". Le texte vise à convaincre inévitablement le lecteur que le personnage singulier de l'auteur partage les sentiments réservés à l'élite et que seule la modestie l'empêche de parler à la première personne³⁷⁷. » On voit bien ici comment le critique essaie d'atteindre à la pensée intime que l'auteur aurait voulu transmettre par sa proposition. Or, si l'on regarde de plus près la proposition comme quelque chose qui nous est offert à l'examen, on peut remarquer qu'on n'est pas en présence d'une chose clairement formulée. Il faut s'arrêter quelque peu, prendre le temps d'évaluer chacun des termes pour en comprendre le

³⁷⁷ CUCHE François-Xavier, « Le Singulier usage de la première personne du singulier dans les *Caractères* de la Bruyère », dans KING Russel, *Le Moi. Essays On Jean De Joiville, Christine De Pisan, La Bruyère, Rousseau, Romain Rolland, Céline, Beckett*, Nottingham, Department of French University of Nottingham, 1999, p. 45-54, p. 47.

sens et la portée et, éventuellement, les questions auxquelles ils ouvrent. D'autant plus que, *stricto sensu*, la proposition est une question : « S'il est ordinaire d'être vivement touché des choses rares, pourquoi le sommes-nous si peu de la vertu ? » À cette question, aucune réponse dans le texte des *Caractères* n'est clairement, en tout cas, immédiatement formulée. D'autant plus encore que, dans une perspective méditative qui a pour but une réformation du lecteur, ce dernier est réellement la personne à qui cette question s'adresse. Est-il touché lui-même de la vertu ? L'est-il comme si c'était une chose rare ? Comment faut-il, dans ce cas, entendre la notion de « rareté » ? Serait-elle comparable à celle qu'on trouve dans des objets comme, par exemple, les diamants et les perles » [XII, 57 (I)] ? Est-il juste d'ailleurs de comparer la rareté de la vertu à celle d'objets rares ? N'y aurait-il pas dans cette réflexion une manière d'inciter le lecteur à confronter la rareté qui concerne les choses sensibles, et celle qui concerne les spirituelles ? On voit bien à quel travail réflexif peut ouvrir la conviction que le langage est d'abord là, dans son incomplétude constitutive et volontairement énigmatique, pour engager le lecteur à réfléchir sur quelques notions et à la fois sur sa propre attitude spirituelle vis-à-vis de ces notions plutôt que de le percevoir comme le relais presque passif de ce qu'un auteur a voulu dire. Quoi qu'il en soit du niveau de réflexion auquel le lecteur peut atteindre, au moment où ce dernier aborde la proposition, il est sans doute convaincu qu'il faille privilégier la vertu au vice. Mais à aucun moment, dans le même texte, il n'apercevra une autre réflexion qui lui apportera ne serait-ce qu'un élément de réponse direct à la question ici formulée. Il doit donc s'en remettre à lui-même pour y apporter une réponse. Notons en passant que les opérations de l'esprit qu'il faut mobiliser pour se proposer à soi-même de répondre à ce type de question ne sont pas toutes du ressort de la méthode sémiologique, loin s'en faut. La proposition est un fragment de syllogisme formulé selon le mode hypothétique conditionnel et mis sous une forme interrogative. C'est donc aux opérations de la logique traditionnelle que le lecteur doit faire appel pour mettre en œuvre un effort de l'intelligence qui, pour répondre à une question de ce genre, ne sera pas mince, mais qui constituera en retour l'un des effets éthiques sur lequel il pourra compter pour stimuler ses dispositions intellectives, celles-là mêmes par lesquelles il pourra aussi se conduire dans l'existence.

Il en va de même pour la seconde réflexion³⁷⁸. À bien y regarder, celle-ci est loin d'être immédiatement évidente ou accessible dans sa « littéralité ». Elle énonce deux principes qui sont contradictoires tout en faisant pourtant procéder l'un de l'autre. De plus, le premier : « la pauvreté est la mère de tous les crimes », semble être une concession faite à la logique de type machiavélien, alors que le second : « le défaut d'esprit en est [de tous les crimes] le père » se rapporte à la logique des anciens. Bien loin par conséquent de se réduire à n'être que la simple expression de l'auteur, elle se présente d'abord comme une énigme à résoudre et, partant, appelle, encore une fois, chez le lecteur, à une mobilisation de toutes ses ressources intellectuelles qui ressortissent de surcroît bien davantage à la syllogistique traditionnelle qu'à la méthode sémiologique. Nous reviendrons plus longuement sur cette réflexion dans notre chapitre consacré à l'analyse des *Caractères*, car elle représente à nos yeux une actualisation particulièrement aboutie du projet de transformation philosophique que le texte véhicule. Quoi qu'il en soit, on voit par ces deux exemples, que le discours philosophique ne peut pas être pris comme le simple relais passif de la pensée d'un auteur, elle-même censée représenter une réalité ayant déjà eu lieu qu'il aurait préalablement observée. Ce

³⁷⁸ Cette remarque, n'étant pas à proprement parler la description d'une réalité sensible, attire peu l'attention du critique. Cependant, c'est, semble-t-il, de cette manière que l'interprète, très subrepticement il faut le dire, P. Laubriet dans son article « À propos des "Caractères" : ordre ou fantaisie ? » dans RHLF, 67, 1967, p. 502-517, p. 509.

type de discours et le rapport au langage qu'il instaure se présentent comme un ensemble de moyens qui permettent au lecteur de s'élever à un niveau d'intelligibilité dont la signification qui en résultera n'est jamais contenue explicitement en ou sur lui. Par conséquent, la « vérité » et/ou le sens ne peut se délivrer qu'en fonction de l'avancement du destinataire au sein de sa propre transformation. Une même proposition, un même terme n'aura plus le même sens dès lors qu'on y réfléchit aux premières heures de la lecture ou dès lors qu'on y retourne après des années de méditation. La « vérité » qui résulte de la pratique d'un texte, n'est très certainement pas celle de la pensée d'un auteur qu'il faut parvenir à situer, et ce, à la différence des toutes les autres pensées qu'il nous a été donné de lire. Elle résulte de ce que le lecteur est prêt à accepter, et de penser, et de suivre pour vivre. On objectera que les conclusions qu'on tirera de son élucidation conduisent finalement à formuler la position que tient le philosophe sur tel ou tel aspect de la conduite de l'existence. Sans doute. Cependant, ces conclusions ne sont pas un effet direct du seul discours. Elles résultent aussi pour une bonne part de la réflexion du lecteur. À partir de la proposition : « Si la pauvreté est la mère des crimes, le défaut d'esprit en est le père », rien directement ne contraint le lecteur à pencher en faveur de la mère ou en faveur du père, ou bien en faveur des deux. C'est à lui seul, après réflexion, d'en décider. La surface sensible d'un discours ne contient en elle aucune vérité. La vérité ne peut résulter que d'un travail de recomposition, de la part de chaque homme, entre les différents éléments qui composent tout discours et par-delà toute chose perçue.

Le fait que le discours du philosophe ne doit pas être identifié à l'expression de sa pensée, au moment surtout où il se propose comme moyen de transformation, comme une psychagogie, se retrouve encore une fois incarné magistralement en l'attitude du Socrate de Platon qui, notons-le, est l'égérie d'une œuvre où son auteur n'apparaît nulle part³⁷⁹. Et particulièrement dans ce passage célèbre du *Théétète* où Socrate, silène en lequel sans doute Platon se cache, parle du métier d'accoucheuse qu'exerçait sa mère et de l'art qu'il a pu en tirer pour faire accoucher les hommes de leur propre âme. Rappelons brièvement le passage. L'intervention de Socrate arrive au tout début du dialogue qu'il va entretenir avec Théétète, jeune Athénien qui lui ressemble comme deux gouttes d'eau. La question qui est posée pour mener la discussion est celle de savoir « qu'est-ce que la connaissance³⁸⁰ ». Après une première réponse fournie par son interlocuteur, Socrate lui indique qu'elle n'est pas suffisante. Il lui propose donc de suivre un autre chemin. À ce moment Théétète témoigne de son embarras vis-à-vis de la question. Il déclare qu'il a maintes fois désiré y répondre, sur le rapport qu'il entendait d'interrogations qui venaient de Socrate, mais qu'il n'est finalement parvenu à rien, bien qu'il ne cesse de vouloir y répondre. C'est alors que Socrate va lui parler du métier de sage-femme qui était celui de sa mère et de toute la connaissance, pour son art de faire accoucher les esprits, qu'il a pu en tirer. Ce qui, par la même occasion, va lui permettre de se justifier de l'accusation qu'on porte souvent en son endroit, selon laquelle il serait « le plus déroutant des hommes [qui] ne fait que mettre les autres dans l'embarras³⁸¹ ». Il précise tout d'abord ce qui caractérise le métier des sages-femmes : elles enfantent les autres mais sont incapables elles-mêmes d'enfanter. Elles sont capables de reconnaître si une femme est grosse ou pas. Aussi, en « administrant des médicaments ou en prononçant des *incantations* [elles] peuvent donner l'éveil aux douleurs d'enfantement ». Enfin, elles savent, à l'instar du cultivateur, « discerner en quelle terre

³⁷⁹ Il est présent lors du procès de Socrate dans l'*Apologie* et on le cite dans le *Phédon* pour l'excuser de ne pas avoir pu venir.

³⁸⁰ *Théétète*, 146 c, *op. cit.*, vol. 2, p. 89.

³⁸¹ *Ibid.*, 149 a, p. 93. Accusation, entre autres, de Thrasymaque en *Rép.*, I, 337 a – 338 b, à laquelle Socrate répond déjà.

doivent être déposés tel plant ou telle semence³⁸² ». Après ces indications, Socrate passe à son art qu'il peut désormais, par analogie, comparer à celui de la sage-femme qu'il vient de présenter.

Quant à mon art d'accoucher à moi, il a, par ailleurs, toutes les mêmes propriétés que celui des sages-femmes, mais il en diffère en ce que ce sont des hommes, et non des femmes qu'il accouche ; en ce que, en outre, c'est sur *l'enfantement de leurs âmes*, et non de leurs corps, que porte son examen. D'un autre côté, ce qu'il y a, dans mon art à moi, de plus important, c'est d'être capable de faire sur la pensée d'un jeune homme, de toutes les manières possibles, l'épreuve de ce qu'elle enfante, et de voir si c'est un simulacre et une illusion, ou bien quelque chose de viable et de vrai. Le fait est que ce caractère même qui appartient aux sages-femmes, moi aussi je le possède : *chez moi il n'y a point d'enfantement de savoir, et le reproche que précisément m'ont déjà fait bien des gens, de poser des questions aux autres et de ne rien produire moi-même sur aucun sujet faute de posséder aucun savoir, est un reproche bien fondé*. Quant à la raison de cela, la voici : le Dieu me force à pratiquer l'accouchement, tandis qu'il m'a empêché de procréer. Ainsi donc je ne suis précisément savant en rien ; chez moi il ne s'est fait non plus *aucune découverte*, de nature à être un rejeton de mon âme à moi. D'autre part, ceux qui me fréquentent donnent, pour commencer, l'impression d'être ignorants, quelques-uns même de l'être absolument ; mais chez tous, avec les progrès de cette fréquentation et la permission éventuelle du Dieu, c'est merveille tout ce qu'ils gagnent, à leurs yeux propres comme aux yeux d'autrui ; ce qui en outre est clair comme le jour, c'est que *de moi ils n'ont jamais rien appris*, mais que *c'est de leur propre fonds qu'ils ont, personnellement, fait nombre de belles découvertes, par eux-mêmes enfantées*. Leur accouchement, à la vérité, il est l'œuvre du Dieu, et la mienne³⁸³.

On retrouve ici la notion d'*inventio* (*heurésis*), ressort fondamental de la transformation philosophique qui est une espèce particulière de psychagogie – un accouchement de l'âme –, sous le terme de « découvertes » (*heuréma*). Ces découvertes, les interlocuteurs de Socrate doivent les tirer de leur propre fond, car jamais il ne leur livrera telles quelles. On aura reconnu ici la célèbre méthode par laquelle le philosophe parvient à faire accoucher les esprits et qui a été recouverte sous l'expression d'« ironie socratique³⁸⁴ ». Il faut savoir que le terme d'ironie est passablement ambigu pour la pensée grecque. Il désigne à la fois la dissimulation, la feinte et la ruse, ensemble de notions qui peuvent aussi bien renvoyer à la fourberie qu'à l'intelligence. C'est avec Platon et la figure de Socrate qu'il a élaborée que le terme d'ironie accède à une connotation heuristique et donc davantage positive. À tout le moins, Aristote lui reconnaît une certaine valeur distinctive, dans les rapports sociaux³⁸⁵, et même scientifique, Socrate étant à ses yeux l'inventeur du « discours inductif³⁸⁶ ». Le terme sera repris par Cicéron dans *De oratore* tel quel en le latinisant : « ironia » ou traduit par son homologue latin « dissimulatio ». L'auteur se réfère directement à Socrate qui, selon lui, l'emporta dans l'art de dissimuler sa pensée, mais il la réduit en une figure de discours utile aussi bien dans le genre oratoire que dans les conversations familières³⁸⁷. Il semble donc qu'à la dimension « scientifique » de l'ironie socratique que percevait Aristote on ait privilégié son aspect social en la réduisant du même coup progressivement à une figure de rhétorique. Quintilien en fait une figure de discours, mais le rapprochement avec la maïeutique socratique ne semble plus être pour lui qu'un lointain souvenir³⁸⁸. Encore une fois, on constate ici une prégnance de l'art rhétorique qui tend à s'approprier la définition et la destination de certains termes qui peuvent avoir, concurremment, une valeur plus philosophique. Rappelons toutefois que la rhétorique qui

³⁸² *Théétète*, 149 c-e, *op. cit.*, p. 94.

³⁸³ *Ibid.*, 150, b-d, p. 95.

³⁸⁴ SCHAEFER René, « Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 48, né 3, juillet 1941, p. 181-209. Pour un résumé synthétique de l'évolution du concept de l'ironie de Platon jusque Quintilien, cf. DANCAUSA Elisabeth Malick, *Qualités de l'ironie. Approches croisées de l'ironie dans L'Homme sans qualités de Robert Musil*, thèse de doctorat présentée et soutenue publiquement le 19 novembre 2011 sous la direction de Marie-Hélène P rennec, p. 20-24, consultable sur le site these.univ-lyon.fr et consulté le 21/05/2015.

³⁸⁵ * th. Nic.*, IV, 12-13, et surtout 1127 b 22-31.

³⁸⁶ « C'est à juste titre qu'on peut attribuer à Socrate la découverte de ces deux principes : les discours inductifs et la définition générale, qui l'un et l'autre concernent le point de départ de la science. » *Métaphysique*, t. 2, M, 4, *op. cit.*, p. 212-213. Sur la dimension inductive spécifique au discours dialectique socratique, cf. *supra*, p. 351, n. 72.

³⁸⁷ *De oratore*, II, LXVII.

³⁸⁸ *Institution oratoire*, IX, 2, 46-53.

se définit comme l'art de persuader un auditoire d'une thèse quelconque se différencie de la rhétorique d'origine socratique et platonicienne qui, quant à elle, vise non tant à persuader un interlocuteur particulier qu'à lui faire accéder et participer à l'activité de l'esprit selon les exigences rationnelles du logos. Dans cette perspective, l'ironie ou la dissimulation prennent le sens que nous avons indiqué jusqu'ici, sens qui renvoie à cette manière de composer des discours qui n'ont pas pour fonction d'exprimer la propre pensée de leur auteur, mais de faire dire et de faire penser, c'est-à-dire de stimuler la partie intellectuelle de l'interlocuteur en vue de réformer son éthos. Comme le précise Socrate, du discours qu'il produit lui-même, on n'apprend strictement rien, si ce n'est en produisant soi-même, à partir de ce qu'il dit, les découvertes auxquelles ses apories et ses interrogations conduisent. Mais finalement, ce sont bien moins ces découvertes en elles-mêmes qu'il importe à la transformation philosophique de transmettre que l'art même de les découvrir, à savoir l'*inventio*. Cet art est en lui-même à la fois le « bien » et la « vérité » ultimes qui sont visés. Le moyen ou le chemin – *μεθοδος* – est une part essentielle de la fin. La dissimulation (ou ironie) peut donc recouvrir une connotation positive lorsque, par elle, ce qui est visé, c'est la réalisation de ce bien d'entre tous le meilleur, bien irremplaçable qui consiste à rendre son interlocuteur plus intelligent ou plus raisonnable en puissance et en acte. Elle garde évidemment sa connotation définitivement péjorative lorsqu'elle se destine à tromper et à manipuler en vue de réaliser des intérêts d'ordre personnel. En revanche, on peut la tolérer dès lors qu'il s'agit d'une intervention politique émanant du pouvoir, pour autant que celui-ci soit plus que tout autre aguerri à l'exercice de la raison qui regarde d'abord au souci du bien commun³⁸⁹.

9.4.2. De la discontinuité : une caractéristique discursive aussi vieille que la philosophie

[P]roposant quelquefois le premier ce qui sera le plus goûté, quoiqu'il dût être le dernier, suivant la méthode géométrique ; interrompant la suite du raisonnement pour délasser les esprits [...].

Fleury, *Discours sur Platon*

La deuxième conséquence impliquée par la composition et la pratique des discours philosophiques est leur propension à la discontinuité. Ce point est encore une fois abordé dans le *Phèdre* dont, rappelons-le, la question centrale tourne autour de la manière par laquelle il est préférable de composer des discours parlés aussi bien qu'écrits pour la mémorisation de ce qu'ils contiennent de plus précieux relativement à la conduite de l'existence³⁹⁰. Nous sommes à la fin du dialogue au moment où Socrate résume le principal des propos qui ont été tenus et donne ses ultimes indications concernant la *composition écrite* des discours philosophiques.

Jusqu'à ce que l'on sache la vérité sur chacun des objets dont on parle et dont on écrit ; jusqu'à ce qu'on soit devenu capable de définir selon ce qu'il est en lui-même chacun de ces objets, quel qu'il soit, et qu'après l'avoir défini, on sache inversement le sélectionner selon les espèces, en ne s'arrêtant qu'à celle qui ne se sélectionne plus ; jusqu'à ce que, ayant opéré eu égard à la nature de l'âme un discernement analogue et découvrant quelle espèce s'adapte à chaque nature d'âme, ainsi l'on compose et ordonne le discours : **discours bariolés et où s'unissent**

³⁸⁹ Cf. *Rép.*, II, 382 c sq.

³⁹⁰ *Phèdre*, 258 c-d.

tous les genres offerts à une âme où il y a du bariolage, discours sans diversité, à une âme exempte de diversité³⁹¹ [...].

Ces propos rejoignent l'interprétation de Fleury qui distingue la méthode visible et explicite, pure et sèche du géomètre à laquelle il renvoie les œuvres d'Aristote, de la scolastique et de la plupart des chrétiens modernes d'une part, et la méthode de l'orateur philosophe qui, quant à lui, dissimule la méthode du géomètre sous les ruses de la rhétorique et de la poétique, car il doit prendre compte des difficultés que les hommes du commun éprouvent à produire un effort intellectif longuement soutenu, de l'autre. Nécessairement, dans la composition de ces derniers discours, il y entre du « bariolage », à savoir une discontinuité dans la progression d'une démonstration ou d'une définition, parsemée de multiples digressions, dont l'intensité sera d'autant plus grande que l'état de l'âme de ceux à qui ces discours s'adressent s'avère peu avancé dans l'exercice de la raison.

Rappelons que ce principe de discontinuité est de toute première importance pour notre propos. En effet, la critique reconnaît unanimement les *Caractères* de la Bruyère comme étant cette œuvre qui ouvre la porte sur la modernité en ce qu'elle rompt avec une pratique des discours fondée sur la continuité d'une démonstration explicite, clairement formulée et articulée. Cette pratique serait précisément l'apanage d'une certaine tradition à propension idéaliste et dogmatique dont les *Caractères*, *volens nolens*, tendraient à se séparer. Avec la Bruyère et ceux qu'on appelle, depuis le XIX^e siècle, les « moralistes », par une dispersion et un éclatement volontaire des formes de leurs discours, une véritable déconstruction des valeurs serait à l'œuvre pour faire place à l'esprit critique et lucide. Si quelques nostalgiques de la tradition misaient encore sur la possibilité d'un discours unitaire afin de rassembler et de réunir les multiples choses qui semblent se disperser à la surface de la terre à la faveur parfois d'un maelstrom impitoyable et infini, les moralistes, dont la Bruyère est l'un des piliers fondamentaux, rendraient hommage à cette diversité du sensible et ouvriraient désormais la voie à l'acuité du regard, à la clairvoyance – à l'acceptation du « réel tel qu'il est ». L'apparence discontinue, morcelée et diffractée de leurs discours ne contribue pas pour mince mesure à cette lecture du corpus des « moralistes ». Le chatoiement des formes discursives sous lequel leurs œuvres se présentent est la preuve, selon la critique toujours, d'une invalidation de toute possibilité de construction unitaire de la pensée et partant de la subjectivité. Les mots se sépareraient des choses en ce qu'ils n'ont plus la possibilité d'atteindre à leur « essence ». Ces mots, à la limite, ne pourront plus les représenter que par la forme qu'ils prennent et qui est immédiatement accessible à la perception sensible, elle-même, à l'image des choses du monde, fondamentalement dispersées et vouées à une diffraction infinie. Le monde précédemment clos et unitaire s'ouvre donc sur l'infini de la dispersion, voire de la lutte entre toutes choses et du chaos³⁹² ; le sujet s'ouvre à son tour à l'impossibilité à se saisir et à exercer un contrôle sur lui-même, lui-même en proie aussi à une véritable dispersion subjective³⁹³. D'aucuns se livreraient encore à la nostalgie, au désenchantement et à l'angoisse, d'autres y voient un espoir et ouvrent au

³⁹¹ *Ibid.*, 277 b-c, p. 79.

³⁹² « La fragmentation est accordée, profondément, à la transition que vit l'époque, à un nouvel ordre du cosmos. Cette rhétorique est solidaire de l'évolution de la cosmographie. La structure des *Caractères* renvoie déjà à la relativité [...]. D'un côté, une anthropologie millénaire [...], ptoléméenne. De l'autre, une écriture, une structure d'ensemble disloquées, une sorte de désintégration. » VAN DELFT Louis, « Du monde clos à l'œuvre ouverte », dans *Supplément à Littérature classique*, p. 79-80, cité dans LAFOND Jean (éd.), *Moralistes du XVII^e siècle. De Pibrac à Dufresny*, Paris, Robert Laffont, 1992, p. 641.

³⁹³ « Il n'y a plus ni essence, ni permanence, ni fixité, ni unité possible du sujet ; [...] le fond même de son ouvrage s'ouvre sur un abîme. » MICHAUD Ginette, « Maxime, fragment, caractère : remarque et démarque du genre chez La Bruyère » dans VAN DELFT Louis (éd.), *Le tricentenaire des Caractères*, Colloque organisé le 4 mars 1988 par J.-P. Duquette, Tübingen, Leiner, 1989, p. 45-65.

culte du progrès et au bonheur modernes. En tous les cas, selon l'avis unanime, cette « nouvelle » manière d'écrire qui se noue à une nouvelle manière de se rapporter aux hommes et aux choses du monde est l'indice d'une profonde lucidité. Le glas du dogmatisme et de l'idéalisme a sonné. On peut – enfin ! – voir le « réel tel qu'il est » – et s'y accommoder, avec la joie et l'exhalation de la découverte ou bien la nostalgie et le profond pessimisme inspirés par les craintes « irrationnelles » d'une emprise encore trop marquée de la pensée religieuse, selon les goûts et les humeurs de chacun³⁹⁴ ! C'est par ailleurs la forme fragmentée du texte des *Caractères* qui incline à lui reconnaître sa capacité à rendre compte du réel politique de son temps, réel offert à la perception sensible et qui brille de mille éclats auxquels la dispersion de chacune des réflexions et la discontinuité de toute l'œuvre répondent. Pour que, par exemple, aux yeux de S. Doubrovsky qui a écrit un court article, mais décisif pour la critique relative aux *Caractères*, la Bruyère devienne un « “bricoleur” des signes » et rompe avec la phrase vivante qui vise la synthèse, c'est-à-dire qui « naît, croît et meurt de sa belle mort au point final », il faut nécessairement que « [l']ordre des signes n[e soit] plus l'ordre du monde ». Chacun de ces deux ordres, nous dit le critique, en se référant aux *Mots et les choses*, « se referme sur soi »³⁹⁵. » Ce qui disparaît, selon lui, ce n'est pas le rapport d'analogie entre la dispersion des signes au sein de la (dé)composition du discours et celle des signes qui marquent toutes les choses que le monde et le comportement des hommes donnent à voir. Bien au contraire. Ce qui disparaît, c'est l'idée qu'il puisse y avoir un ordre, et dans l'un, et dans l'autre. On sous-entend par là que la pensée classique croyait, naïvement sans doute, qu'un ordre régnait sur les choses du monde et que l'homme, par sa seule intelligence, aidé de Dieu, et par ses discours, pensait pouvoir y accéder³⁹⁶. Cet accès ou plutôt la croyance en cet accès est définitivement brisée, au plus grand bonheur, dit-on, de la sagacité humaine. Il faut dès lors projeter en la psyché du moraliste une blessure profonde – une de plus – due à l'effondrement de la croyance en la possibilité d'une assimilation par voie de langage à l'essence des choses³⁹⁷.

³⁹⁴ Un Montaigne sera perçu davantage comme optimiste et inclinant à la joie. La Bruyère pour sa part se rangera au nombre des pessimistes indécrottables et irrémédiables nostalgiques, voire pour certains effroyablement angoissés.

³⁹⁵ Cf. FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses...*, op. cit., p. 71-72 : « Le monde à la fois indéfini et fermé, plein et tautologique, de la ressemblance se trouve dissocié et comme ouvert en son milieu ; sur un bord, on trouvera les signes devenus instruments de l'analyse, marques de l'identité et de la différence, principes de la mise en ordre, clefs pour une taxinomie ; et sur l'autre, la ressemblance empirique et murmurante des choses, cette similitude sourde qui au-dessous de la pensée fournit la matière infinie des partages et des distributions. D'un côté, la théorie générale des signes, des divisions et des classements ; de l'autre le problème des ressemblances immédiates, du mouvement spontané de l'imagination, des répétitions de la nature. Entre les deux, les savoirs nouveaux qui trouvent leur espace en cette distance ouverte. »

³⁹⁶ D'un certain point de vue, c'est n'est pas faux, mais du point de vue des Anciens et non de celui des Modernes. Ces derniers réduisent l'univers et le monde à toute chose sensible et les dévitalisent de toute dimension spirituelle. Ils se retournent ensuite sur le discours des Anciens pour y projeter la même réduction. Dans cette perspective, il est infiniment tentant de les prendre pour de profonds naïfs qui pensaient qu'un ordre au sein du sensible régnait et que, de surcroît, l'homme avait la capacité d'y accéder par la connaissance. Or, ce n'est pas directement le sensible qui intéresse le discours philosophique antique. Cette dimension particulière de la réalité a toujours été pour lui un lieu inaccessible à la connaissance et, laissée à elle-même, c'est-à-dire sans le secours d'une puissance spirituelle acquise et maîtrisée, un lieu d'irréductible dispersion et de corruption (le monde de la dissemblance). Ce rapport distancié à la connaissance des choses contingentes, Bossuet le rappelle à la faveur d'un exercice syllogistique : « Toute science est certaine - Nulle connoissance des choses contingentes n'est certaine. Donc nulle connoissance des choses contingentes n'est science. » BOSSUET, *Œuvres complètes...*, op. cit., p. 398. En revanche, au-delà de ces choses contingentes qui échappent à la connaissance règne un *ordre* spirituel auquel l'homme, par un travail sur soi-même, peut accéder. Pour un retour éventuel de la notion de disposition en philosophie naturelle, cf. TIERCELIN Claudine, *Le ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Paris, Les Éditions d'Ithaque, 2011.

³⁹⁷ Projection qui ne manque pas de prendre des allures parfois apologétiques : « Paul Hazard l'a montré : après 1680, la conscience européenne est en crise, l'image traditionnelle de l'homme, en miettes. L'art de La Bruyère n'est ni un accident ni un tic : c'est une prise de conscience. L'écriture est instrument d'exploration. Elle enferme en sa texture cette *décomposition* de l'ordre universel. Ses contemporains *aveugles* le lui reprochaient : la sommation des détails n'est jamais, chez lui, une synthèse. Morcellement des phrases, silences, syntaxe du discontinu : l'homme n'est plus la manifestation d'une essence interne. Un agrégat de faits et gestes, une allure de fausse énigme : voilà soudain la clé, l'argent. La clé de l'homme est l'inhumain. Cette découverte entraîne à d'autres : ces paysans à faces d'"animaux farouches", cet envers de la société, que La Bruyère est aussi le premier à apercevoir. Il faut que l'écrivain se

Or, il se trouve que la discontinuité, loin d'être l'apanage du discours moderne, est aussi vieille que le discours philosophique lui-même. C'est ce que nous indiquent les études menées par P. Hadot sur la philosophie comme manière de vivre. Contrairement à la rhétorique qui, quant à elle, a la particularité de se présenter toujours sous la forme d'un discours continu, la dialectique, grâce sa dynamique interne qui procède par un jeu de questions / réponses, tend à offrir un discours inévitablement discontinu. C'est en se référant au *De finibus* de Cicéron que P. Hadot rappelle la distinction entre le discours continu que constitue la rhétorique et celui qui s'émaille en multiples questions / réponses que seule l'économie d'un certain logos extra-discursif est capable de restituer. Cette précision n'est pas sans importance, puisque l'orateur qu'est Cicéron privilégiera « le discours orné et continu de la rhétorique », considérant que celle-ci « a plus de pouvoir psychagogique que la brièveté des interrogations dialectiques³⁹⁸. » Ce faisant, d'une certaine manière, il s'inscrit en faux contre le pacte psychagogique socratique. Ce dernier en effet préconise tout d'abord une attention portée sur l'arrangement des formes logiques intérieures du discours, arrangement présidé par la dialectique que le philosophe doit absolument maîtriser avant de s'adresser à quiconque. Ensuite, il faut tenir compte de l'état de l'âme de l'interlocuteur et adapter son discours en fonction. Cet arrangement rejaillira presque incidemment sur l'extériorité du discours, ce dernier devrait-il prendre en outre une forme « bariolée », si l'on s'apercevait qu'il y avait dans l'âme de l'interlocuteur du « bariolage ». Cela a pour conséquence de briser la continuité d'un discours qui ne peut en aucun cas prendre le temps de développer mécaniquement une thèse en tenant compte de toutes les phases oratoires dont Socrate, avec quelque mordant ironique, dresse la liste dans le *Phèdre*³⁹⁹. Quoi qu'il en soit, selon P. Hadot, pour Cicéron :

[L]a logique (*ratio disserendi*) comporte une partie dialectique (*ratio disputandi*) et une partie rhétorique (*ratio dicendi*). Technique du discours par demandes et réponses, la dialectique implique une théorie des critères de distinction entre le vrai et le faux, des rapports d'opposition et de conséquence, une science de la définition et de la division, un enseignement concernant les figures de raisonnement. *La rhétorique au contraire est la technique du discours continu* et implique une théorie de l'invention, de la disposition et du style. Il s'agit en effet de trouver des arguments, de les disposer et de les présenter de telle manière que l'auditeur soit ému et convaincu⁴⁰⁰.

Cette dernière rhétorique ainsi définie était tout ce que Socrate reprochait au discours de Lysias en ce qu'il prétendait pouvoir commencer par une affirmation – la thèse dont il faut convaincre l'auditeur – et non par des questions⁴⁰¹ relativement, en outre, à des sujets qui ne font pas l'unanimité parmi les hommes. Cela dit, au-delà de cette distinction à l'initiative de Cicéron entre la rhétorique et la dialectique, P. Hadot insiste sur le fait que si celle-là s'est mêlée à certains moments à celle-ci, « la dialectique n'en a pas moins dominé toute la philosophie antique⁴⁰². »

protège contre tant de vérités ; il s'invente un abri : l'écriture. » DOUBROVSKY Serge, « Lecture de La Bruyère », dans *Poétique*, 2, 1970, p. 195-201. Nous soulignons en gras.

³⁹⁸ HADOT Pierre, « Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité », *art. cit.*, p. 174.

³⁹⁹ Socrate avec beaucoup de mordant fait la liste des termes utilisés par la rhétorique qui répertorie de manière mécanique les différentes parties du discours qui doivent se succéder dans un ordre apparemment strict : le préambule, l'exposition, avec témoignages à l'appui, les preuves, les présomptions, la confirmation et la confirmation de la confirmation, la réfutation, la réfutation de la réfutation, etc. *Phèdre*, 266 e – 267 a.

⁴⁰⁰ HADOT Pierre, *art. cit.*, p. 180.

⁴⁰¹ Cf. *Phèdre*, 264 a-b.

⁴⁰² HADOT Pierre, *op. cit.*, p. 183. On sait l'influence historique que Cicéron a eue dans la manière de penser la composition des discours, et ce jusqu'au XVII^e siècle. On sait aussi l'importance que la rhétorique, art capable de persuader et d'émouvoir un public peu sensible aux subtilités de la dialectique, revêt pour le discours chrétien qui a prétention universelle et qui donc doit être à la mesure de la plupart des hommes. Selon Augustin, comme ceux-ci demeurent pour la plupart attachés aux « plaisirs » que leur offrent les sens et leur imagination, il faut composer des discours susceptibles de les convaincre tout en leur étant « agréable », c'est-à-dire en s'appuyant sur l'état de leurs passions – en les émouvant tout en les exaltant à la piété et à la vertu. Mais le privilège est pour ce dernier sans conteste réservé à la dialectique comme le seul art capable, mais cette fois-ci sous la grâce de Dieu, de s'attacher

Avant de passer en revue les facteurs de la discontinuité spécifiques au discours philosophique, notons d'emblée que de manière générale cette discontinuité procède davantage d'un défaut de connexions logiques immédiatement accessibles au destinataire entre les différentes parties qui composent le discours que d'une quelconque disposition formelle graphique éclatée. Cette perception de la discontinuité est celle vers laquelle tend la critique actuelle du texte des *Caractères*. Penser la discontinuité de cette manière, c'est encore une fois céder à la logique discursive politique moderne qui a posé que tout ce qui se forme dans l'esprit jusqu'au mouvement de l'intelligence humaine ne provient d'abord que de la perception sensible et de l'arrangement formel des choses perçues. Ainsi, ce serait la forme extérieure du texte qui, par-delà toute volonté et/ou réflexion personnelles, imprimerait en l'homme, et l'ordre – ou le désordre – qu'il peut y trouver, et l'intelligence qu'il peut en avoir⁴⁰³. La critique, convaincue que tout se trouve à même la page du texte, jusque dans la disposition paragraphique et graphique, les multiples annotations qui l'émaillent, la distance et les blancs qui séparent les propositions, les réflexions, les chapitres, voire les formes graphiques elles-mêmes, allant jusqu'à la texture même de la graphie, sa forme, son encre, les virgules et les points, inlassablement, répertorie, classe, enregistre, comptabilise, répartit et redistribue, espérant trouver par ces activités les ressorts épistémiques, éthiques et politiques du texte des *Caractères*, mais aussi ceux de notre perception, de notre intellection et de tous nos comportements. Or, on peut très bien espacer les différentes parties du discours par des blancs ou des signes identifiables (comme les pieds de mouche, par exemple) ou, à la façon des manuscrits anciens, ne pas même espacer les mots entre eux, cela ne décidera en rien ou pour si peu de la discontinuité ou non du discours énoncé. Ce qui décide de la discontinuité des discours, c'est davantage la présence ou non de connexions logiques qui assurent la transition entre les différentes propositions et la place qu'occupent ces propositions dans la temporalité de ces derniers. Si on intercale une page vierge entre chaque proposition issue d'un discours démonstratif parfaitement continu, ce dernier n'en restera pas moins un discours parfaitement continu. En revanche, les *Proverbes* de Salomon, les dialogues de Platon ou ceux d'Augustin ou bien ses *83 questions*⁴⁰⁴, les

à la vérité. Fleury, Fénelon ou la Bruyère ne manqueront pas, chacun à leur façon, de récupérer cette manière de concevoir la production de discours. Mais précisons que si Fénelon compose une série de *Dialogues sur l'éloquence* qui s'appuie sur une lecture augustinienne de Cicéron, à savoir un Cicéron platonisant, Fleury quant à lui, dans son *Discours sur Platon*, sera comme on l'a vu particulièrement sensible aux nuances dialogiques de Platon et à leur potentiel psychagogique. Enfin, rappelons que ce n'est pas en qualité d'orateur chrétien que la Bruyère propose son ouvrage à la sagacité et à la discrétion de ses concitoyens. Contrairement à ses amis proches, tels Bossuet, Fénelon ou Fleury, il n'en n'a pas le statut. C'est un simple particulier, laïc, qui à l'image de Socrate n'occupait aucune fonction publique particulière, mise à part l'instruction qu'il a dispensée au duc de Bourbon, petit-fils du grand Condé. Par contre, tout comme Socrate, il n'hésite pas à revêtir le nom de « philosophe ». Un philosophe qui a pris soin d'étudier dans les moindres détails les ouvrages des Anciens, et dont il prend publiquement le parti lors de la querelle qui les oppose aux promoteurs de la modernité. Tout porte à croire qu'il disposait de suffisamment d'indications technico-théoriques pour avoir une vive conscience des vertus psychagogiques d'un discours discontinu invitant inlassablement le lecteur à fournir les efforts de rationalité nécessaire, au pire, à sa compréhension, au mieux, à son assimilation en vue de se faire plus raisonnable et se conduire dans l'existence. Mais nous aborderons ce point dans de plus amples détails et de manière plus systématique lorsque nous nous pencherons sur son ouvrage.

⁴⁰³ Ainsi U. Eco rapportant la théorie peircienne du signe et ses effets sur l'homme : « Un signe, en produisant des séries de réponses immédiates, établit peu à peu une *Habitude* (*habit*), une régularité de comportement chez son interprète. Un *Habitude*, c'est "une tendance [...] à agir de façon semblable dans des circonstances semblables dans le futur", et l'Interprétant Final d'un signe, c'est une *Habitude* comme *Résultat*. Cela revient à dire que la correspondance entre signifié et représentatum a pris la forme d'une loi ; mais cela revient à dire aussi que comprendre un signe, c'est apprendre ce qu'il faut faire pour produire une situation concrète où l'on puisse obtenir l'expérience perspective de l'objet auquel le signe se réfère. » ECO Umberto, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1985, p. 49-50. « Après avoir reçu une séquence de signes, notre mode d'agir dans le monde en est changé, pour un temps ou à jamais. Cette nouvelle attitude, c'est l'Interprétant Final. La sémiosis illimitée peut alors s'arrêter, l'échange des signes a produit des modifications de l'expérience, le chaînon manquant entre sémiosis et réalité physique a finalement été identifié. La théorie des interprétants n'est pas idéaliste. » *Ibid.*, p. 52.

⁴⁰⁴ Les *83 questions* d'Augustin sont un ensemble de questions que l'auteur tenait « dispersées sur un grand nombre de feuillets [...] sans qu'aucun ordre fût gardé », jusqu'à ce que l'auteur prit soin de les « réunir et d'en former un livre, en les numérotant de manière à permettre au lecteur de trouver facilement ce qu'il désirait. » AUGUSTIN, *Rev.*, I, 26, 1, cité dans AUGUSTIN, *Mélanges doctrinaux. Quaestiones 83. Quaestiones VII ad simplicianum. Quaestiones VIII duplitii. De divinatione daemonum*, trad. G. Bardy, J.-A. Beckaert et J.

Épîtres de Paul, le *Manuel d'Épictète* ou bien encore le *hypomnēmata* de Marc Aurèle tendent tous peu ou prou à la discontinuité puisque une connexion logique n'est pas toujours immédiatement assurée et surtout visible entre les différentes parties de discours. Pour se rapporter à ce type de discours, le lecteur est davantage invité à se concentrer sur des mini-séquences de discours dont la question de leur articulation entre elles devra par la suite être le résultat de sa propre découverte (*inventio*). Aussi, les multiples retranscriptions et reproductions matérielles de ces discours ont infiniment varié dans le temps, les unes ne séparant les mots par aucun espace visible, les autres installant entre les mots, mais aussi entre les paragraphes, les chapitres et les livres des espaces clairement identifiés. Cela n'en a nullement accentué ni altéré leur caractère profondément discontinu.

Il paraît clair que toutes les caractéristiques du discours philosophique que nous avons présentées jusqu'ici et comme nous avons déjà pu l'indiquer à l'occasion sont facteurs de discontinuité. Cependant, le facteur principal de discontinuité demeure sans doute la forme interrogative que prend ou suppose ce type de discours. Ce dernier se présente d'abord comme une énigme à élucider, une partie de symbole à compléter à la faveur d'une recherche personnelle⁴⁰⁵ qui constituera le ressort de la transformation éthico-politique du lecteur. Comme Socrate l'indique dans le *Phèdre*, l'auteur philosophe qui vise à composer des discours utiles à la transformation des hommes doit opérer un déplacement par rapport à cette espèce de rhétorique qui vise à convaincre d'une idée préalablement établie et, comme par exemple celle de l'amour ou de la justice, qui, dans sa forme extérieure, éluderait ainsi la problématique à laquelle cette idée renvoie, en escamotant toutes les propositions qui pourraient nous en faire douter. Dans cette manière de composer les discours, il s'agit d'arranger les différentes parties en vue de persuader d'une thèse, dans une succession souvent suivie et presque mécanique. Ce genre de composition continue produit un auditeur davantage passif que celui qui aura été incité à répondre à des questions, comme dans le cas de la dialectique socratique. Qu'on ait accès aux dialogues de Platon au travers de la lecture n'y change pas grand-chose. Si le lecteur d'un de ces dialogues ne se trouve pas lui-même interrogé directement par un interlocuteur, il est somme toute contraint de suivre la procédure dialectique du discours qu'il lit et d'être pris dans sa discontinuité. Il est par conséquent, comme nous l'a indiqué Fleury, en demeure de fournir ultérieurement les efforts réflexifs nécessaires afin de suppléer au manque de connexions logiques apparentes entre les points saillants du discours qu'il

Boutet, Paris, Desclée De Brouwer, 1952, p. 11. Il s'agit donc d'une retranscription des différents entretiens qu'Augustin eut avec ses compagnons sur toutes sortes de sujets et qui ont été réunis sous une forme fragmentée et numérotée, sans nécessairement laisser paraître un ordre de succession, ni même une économie générale visible. Cette manière de composer un ouvrage était loin d'être isolée durant l'Antiquité. J.-A. Beckaert nous rappelle à ce titre « que les *Quaestiones et responsiones* consistaient dans l'Antiquité un genre littéraire nettement défini et qu'en adoptant ce genre, Augustin a dû en suivre les règles » (*ibid.* p. 16). Alexandre d'Aphrodisias, Plutarque, Philon d'Alexandrie, Marcion, Apelle, Tatien, Rhodon, Eusèbe de Césarée, Ambrosiaster, saint Jérôme, etc., tous ces auteurs ont composés des ouvrages qui de manière fragmentée, visaient à questionner et à résoudre des difficultés exégétiques, « mais aussi les problèmes relatifs aux dogmes, à la morale, à la vie spirituelle. [...] Saint Augustin avait ainsi derrière lui un long passé d'exemples lorsqu'il publia à son tour une collection de questions sur les problèmes les plus variés » (*ibid.*, p. 18-20).

⁴⁰⁵ Cf. En face du type particulier de message que constitue le texte, lui-même perçu comme « un tissu de non-dit », U. Eco parlera pour sa part « des mouvements coopératifs actifs et conscients de la part du lecteur » que requiert sa lecture (ECO Umberto, *op. cit.*, p. 61-64). Ces mouvements coopératifs renvoient à des opérations qui, selon l'auteur, trouvent une explication décisive dans la théorie du signe piercienne où, de manière générale, les « jugements perceptifs doivent être considérés comme des cas d'inférence abductive » (*ibid.*, p. 48). C'est une manière beaucoup plus savante de réaffirmer que le fait (discursif) préside à la constitution des êtres de langage que nous sommes et que ces derniers tirent de l'agencement des signes qu'ils perçoivent toutes leurs dispositions d'existence (symbolique et herméneutique, cf. *ibid.*, p. 48-54 et ci-dessus, page précédente, n. 403). Ces signes par contre et leur agencement n'en seront pas moins préalablement et théoriquement quadrillés par les opérations chères à la méthode sémiologique (sélection, association, différenciation, distribution, et autres termes dérivés associés). C'est une manière aussi d'écarter toutes les opérations de l'esprit qui se rapportent à la définition des signifiés dont la logique traditionnelle était l'instrument par excellence, mais encore le rapport entre ces dernières opérations et la conduite de l'existence ; d'écarter aussi la problématique de la participation de ce type de rapport au langage, qu'il s'agit de promouvoir et d'instituer sous les auspices de l'« objectivité » scientifique, à la constitution d'agents politiques particuliers ayant à remplir une fonction au sein des organisations économiques contemporaines.

y aura retenus. C'est sans doute au bariolage de ses propres dialogues que Platon fait référence à la fin du *Phèdre*, dialogues qui comme on le sait ont tendance à perdre le lecteur et le commentateur modernes par les incessantes digressions qui s'y trouvent. Rappelons à ce titre que c'est pour répondre à ces difficultés de lecture que P. Hadot a formulé l'hypothèse de la puissance psychagogique des discours philosophiques de l'Antiquité, mais aussi des soubassements méthodologiques que ces discours supposent et où la dialectique est maîtresse. Tant et si bien qu'on peut avancer sans hésitation que la discontinuité est sans doute l'une des caractéristiques les plus essentielles du discours philosophique qui vise à la transformation éthique de ses destinataires. Caractéristique que, selon nous, la Bruyère, entre autres, ayant à sa disposition tous les outils technico-théoriques que lui présentaient les productions écrites de la tradition, n'a pas manqué d'exploiter jusqu'à ses plus ultimes potentialités. Cette caractéristique liée à la composition et à la lecture des textes philosophiques traditionnels était d'ailleurs loin d'être ignorée par les membres du Petit Concile. On a déjà perçu l'acuité avec laquelle Fleury rend compte des dialogues de Platon. Mais il semblerait que vis-à-vis de l'Écriture elle-même, la posture de lecture adoptée soit la même. En témoignent certains propos de Bossuet. L'orateur y fait le constat des obscurités et des contradictions auxquelles bien souvent le lecteur se voit réduit à la lecture du Texte sacré. Ces obscurités et ces contradictions apparentes, mais pas réelles, sont selon lui le produit de ruptures dans les « connexions » qui doivent logiquement relier les membres du discours.

Il y a une observation nécessaire à faire sur l'Écriture, et principalement sur saint Paul. C'est de ne pas chercher si exactement *la suite et la connexion dans tous les membres*. Il dit tout ce qui se peut dire sur la matière qu'il traite, mais *il songe assez souvent plutôt à la thèse proposée qu'à ce qu'il vient de dire immédiatement*. Cette vue m'a sauvé bien de l'embarras dans les Épître *ad Romanos*, *ad Galatas*, et dans les endroits qui regardent la doctrine⁴⁰⁶.

Ainsi, le discours sacré lui-même tend à se présenter sous une forme interne désarticulée ou discontinue qui se manifeste par une absence de « connexions » logiques externes visibles et par une tendance à disperser les différents arguments importants dans la temporalité du discours. Il revient donc au lecteur d'y suppléer en les rassemblant et en les articulant soi-même au regard de la thèse proposée. Ce qui ne manque pas de produire un certain effet dont Bossuet, dans son sermon *Sur l'ambition* tire toutes les conséquences, en s'appuyant rien moins que sur l'autorité d'Augustin et en rappelant au passage que la méthode qu'il préconise pour y faire face est bien connue de tous ceux qui pratiquent l'Écriture.

C'est une règle infaillible pour les Lettres sacrées et les mystères, que, lorsque nous trouvons dans la vie ou dans la doctrine du Fils de Dieu quelque contrariété apparente, ce n'est pas une contrariété, mais un mystère. Il ne le fait pas de la sorte pour confondre notre raison, mais pour l'avertir qu'il nous cache quelque grand secret et quelque vérité importante sous cette obscurité mystérieuse. Mais le voile qu'il met dessus n'est pas destiné pour nous en ôter **la connaissance** ; c'est pour **nous inviter à la recherche**. Il veut **nous la faire trouver avec plus de goût**, et **l'imprimer dans les esprits avec plus de force** ; ou, comme dit saint Augustin, il ne nous déguise pas la vérité, mais il l'apprête, il l'assaisonne, il la rend plus douce : *Non obscuritate subtracta, sed difficultate condita*. Après avoir posé cette règle, dont la vérité est connue de tous ceux qui ont goûté les Livres sacrés, remarquons maintenant⁴⁰⁷, [...].

Bossuet fait explicitement référence au commentaire du Psaume CIII d'Augustin : « Dieu nous dérobe quelque peu ses enseignements, afin de nous stimuler à les chercher ». Nous avons dans cet extrait, sans la nommer, la caractéristique même de l'*inventio* – qui désigne en latin « l'action de

⁴⁰⁶ Extrait issu d'une lettre adressée au nouveau cardinal de Bouillon, Emmanuel-Théodore de la Tour d'Auvergne en 1669, dans BOSSUET, *Œuvres choisies*, op. cit., p. 265-266.

⁴⁰⁷ *Troisième sermon pour le IV^e dimanche de carême, Sur l'amour des grandeurs humaines*, datant du 27 mars 1661, dans BOSSUET Jacques Bénigne, *Œuvres complètes...*, op. cit., p. 334-340 ; citation, p. 336.

trouver, de découvrir » – dont il est traité dans le *Phèdre* : « faire trouver avec plus de goût » afin d'« imprimer dans les esprits avec plus de force » la « connaissance » qui s'identifie ici encore à la « recherche ». Soit, à l'*inventio*. Mais pour que cette *inventio* soit possible, pour que le texte invite le lecteur à la recherche, il faut qu'il s'y trouve quelque contrariété apparente, c'est-à-dire ces quelques défauts de liaisons grâce auxquels le sens apparaîtrait plus clairement. Il faut donc composer un discours discontinu.

La forme dialectique socratique et celle des Évangiles ne sont évidemment pas les seules utilisées pour devenir le lieu d'une intense réflexion de la part de l'auditeur / lecteur. La sentence ou la maxime, on le sait, forme de discours particulièrement mise en valeur dans les *Caractères*, peut elle aussi se faire éminemment énigmatique, stimulant ainsi toutes les ressources intellectives du destinataire. Une fois bien maîtrisée, cette forme coupée de discours, infiniment ramassée, est de plus très utile à la fois comme base mnémotechnique des grandes chaînes de raisonnements auxquels se livre l'exercice philosophique, mais aussi pour se conduire directement dans l'existence. Dans leur étude sur le *Manuel d'Épictète* I. et P. Hadot nous donnent une fois de plus des indications précieuses.

Le rôle attribué par les néoplatoniciens aux sentences pythagoriciennes, aux parénèses d'Isocrate et au Manuel d'Épictète confirme la permanence, à l'époque de la fin du paganisme, de la valeur accordée, pendant toute l'Antiquité gréco-romaine, aux vers, sentences et maximes pour l'éducation morale. Selon une tradition très ancienne, vers et sentences frappent immédiatement l'auditeur, ils provoquent un effet puissant sur la sensibilité et l'affectivité, ce qui est absolument nécessaire, surtout dans les premiers stades de la direction spirituelle, puisqu'à ce moment-là, il ne s'agit pas tant d'instruire que d'exhorter, c'est-à-dire de mettre au jour les fondements éthiques que la nature a déposés en chaque homme et d'en faire prendre conscience ; à un stade ultérieur, il faudra en consolider le souvenir et, grâce à la méditation continue de formules prégnantes, garder toujours à portée de la main ce que l'on a appris⁴⁰⁸.

La sentence (ou maxime) est directement susceptible de produire ce que vise la transformation philosophique qui s'adresse à des personnes encore peu aguerries à la philosophie comme manière de vivre et à l'exercice de la raison. Elle permet d'abord de toucher directement à la sensibilité de l'auditeur. Mais elle fera aussi office de germe que celui-ci, à la faveur d'une méditation soutenue, pourra cultiver et développer. Ainsi, la sentence émeut la partie sensitive / désirante de l'âme tout en maintenant la partie intellectuelle en un éveil de plus en plus soutenu, à mesure que sa méditation croît. La sentence, enfin, a ce double avantage d'être ce qui nous élève à la charpente réflexive qu'elle suppose et qui la soutient, à savoir une certaine économie logico-discursive, et, une fois l'ensemble des sinuosités qui constituent la structure de cette économie maintes fois parcourues et, partant, maîtrisées, d'être cette forme brève et directement accessible qui la résume. Accessibilité directement utile à la conduite de l'existence. C'est ainsi du moins que le présente Simplicius, néoplatonicien qui conseille le *Manuel d'Épictète* à tous ceux qui souhaitent se lancer dans les exercices de la philosophie.

Ces paroles jouissent d'une efficacité considérable et sont extrêmement stimulantes pour les âmes, en sorte que ceux qui ne sont pas morts totalement frappés par elles, prennent conscience des passions qui leur sont propres et sont incités à les rectifier, les uns plus, les autres moins.

⁴⁰⁸ HADOT Pierre et HADOT Ilsetraut, *op. cit.*, p. 52-53.

« Le terme grec *enchiridion*, ajoutent I. et P. Hadot, signifie aussi bien “manuel” que “poignard”, c’est-à-dire ce que l’on tient dans la main, prêt à l’usage⁴⁰⁹. » Par tous ces traits, on comprend pourquoi la forme de la sentence a particulièrement été privilégiée par toute la philosophie de l’Antiquité. Elle est susceptible d’être à la fois le germe d’une future réflexion, l’instrument d’une maïeutique et d’une thérapeutique, aussi bien qu’un moyen direct, ce qu’on a sous la main, pour se conduire dans l’existence⁴¹⁰.

Les considérations d’Aristote dans la *Rhétorique* et d’Arnauld dans *L’art de penser* sur la maxime peuvent encore nous donner des précisions supplémentaires sur l’effort intellectif requis pour se l’approprier lors de sa réception. Alors que l’enthymème⁴¹¹ est un syllogisme auquel, *dans son expression*⁴¹², on a enlevé l’une de ses propositions (la majeure, la mineure ou la conclusion), la maxime quant à elle peut aller jusqu’à en supprimer deux, se risquant par-là à devenir pour les auditeurs très paradoxale et énigmatique, voire profondément obscure : telle le « connais-toi toi-même », le « rien de trop » delphiques ou bien « la moitié est plus que le tout » ou encore « il vaut mieux être victime d’une injustice que d’en commettre une », etc. En un discours qui se veut directement persuasif, la maxime requiert, selon Aristote, un commentaire (*epilogos*) ou une justification (*apodeixis*) de la part de l’orateur, sinon ce dernier risque de perdre l’attention de ses auditeurs. Mais on a vu que si le discours rhétorique vise à produire un effet direct sur les âmes des auditeurs les incitant à produire une action par cet effet, le discours philosophique, quant à lui, vise à la réalisation d’une action plus durable et plus profonde, à savoir la transformation éthico-dianoétique de celui qui le reçoit. A l’instar de la parole oraculaire qui se formule toujours sous une forme lacunaire, nécessitant de la part des hommes un examen ou une recherche, tel Socrate tentant par voie dialectique de comprendre la parole que l’oracle de Delphes lui a adressée⁴¹³, le philosophe ou le sage en retour s’adressent parfois aux hommes de manière paradoxale, obscure et laconique pour transmettre un message de sagesse, mais sagesse qui ne sera accessible qu’au bout d’un examen plus approfondi. Techniquement, le destinataire se doit de suppléer les parties manquantes du ou de la suite de syllogismes que suppose la maxime, exercice qui parfois nécessite une recherche approfondie et un investissement intellectif soutenu. Cette forme laconique et particulièrement ramassée concerne aussi les apophtegmes et les proverbes dont non seulement le discours des philosophes, mais aussi l’Écriture regorgent. Notamment ce célèbre livre des *Proverbes* de Salomon

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁴¹⁰ Cf. SÉNÈQUE, *Lettres*, IV, LXXI et XCIV.

⁴¹¹ « [L]’enthymème se tire de propositions peu nombreuses, voire souvent moins nombreuses que celles d’où l’on tire le syllogisme primaire, car si l’une des propositions est connue, il n’est même pas besoin de la formuler : l’auditeur la supplée de lui-même. » *Rhétorique*, I, II, 1357a 15-20, *op. cit.*, p. 132. Cf. aussi, *Premiers analytiques*, II, 27, 70 a sq, *op. cit.*, p. 358-365. « [L]’enthymème [est] un syllogisme parfait dans l’esprit, mais imparfait dans l’expression, parce qu’on y supprim[e] quelque une des propositions comme trop claire et trop connue, et comme étant facilement supplée par l’esprit de ceux à qui l’on parle. Cette manière d’argument est si commune dans les discours et dans les écrits, qu’il est rare, au contraire, que l’on y exprime toutes les propositions, parce qu’il y en a d’ordinaire une assez claire pour être supposée, et que la nature de l’esprit humain est d’aimer mieux qu’on lui laisse quelque chose à suppléer, que non pas qu’on s’imagine qu’il ait besoin d’être instruit de tout. » ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La logique...*, III, 14, *op. cit.*, p. 226, nous soulignons. Cf. aussi BOSSUET, *Œuvres complètes...*, *Logique*, III, XI, *op. cit.*, vol. XXIII, p. 401-402. « [T]raduction littérale du grec *enthymema* (toute réflexion qu’on a dans l’esprit) », BARTHES Roland, « L’ancienne rhétorique », dans *L’aventure sémiologique*, *op. cit.*, p. 130. Cf. aussi BOYER Alain, *art. cit.* et Lalande, éd. 2006, p. 288-289 et la note.

⁴¹² Précisons que l’enthymème désigne surtout le mouvement intellectif qui se produit dans l’esprit au moment où l’on perçoit un ensemble de signes, à savoir un syllogisme par lequel on leur donnera sens. « L’enthymème, dit Aristote dans ses *Premiers Analytiques*, est un syllogisme qui part de prémisses vraisemblables ou de signes. » II, 27, 70 a, 10. Exemple : si une femme a du lait, c’est qu’elle a enfanté. L’enthymème est donc le syllogisme qui se produit en l’esprit à partir de signes perçus. Il ne se réduit donc pas à une forme graphique tronquée. Cette forme, comme tout autre signe, linguistique ou non linguistique, donne lieu à un enthymème, mais n’est pas à proprement parler un enthymème. Elle n’a été appelée ainsi que par métonymie. On attribue l’origine de la définition de l’enthymème comme étant une forme graphique tronquée à la *Logique de Port-Royal*. Cependant, la définition qui s’y trouve semble claire sur ce point : « [L]’enthymème [est] un syllogisme parfait dans l’esprit, mais imparfait dans l’expression ». Parfait ne veut pas dire juste.

⁴¹³ *Apol.*, 20 e – 21 b.

dont la Bruyère dit s'être inspiré pour écrire ses *Caractères*⁴¹⁴. Dans ces deux ouvrages, les sentences ou les maximes proposées visent à la conduite de l'existence et s'offrent bien souvent sous une formulation qui n'est pas immédiatement accessible. Ce dernier point est inscrit en toutes lettres dans l'introduction du modèle que le moraliste a suivi. On y retrouve d'ailleurs, énoncée en quelques lignes, la visée que poursuit toute transformation philosophique traditionnelle en ce qu'elle tend à doter ceux qui s'y exercent, par voie de discours, d'une intelligence et d'une capacité de discernement :

Proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël, / destinés à faire connaître la sagesse et à donner un enseignement et l'intelligence des sentences pleines de sens, / à faire acquérir une éducation éclairée : justice, équité, droiture ; / à donner au naïf la prudence ; aux jeunes gens, *connaissance et discernement* ; / – que le sage écoute et il augmentera son acquis, l'homme intelligent, et il acquerra l'art de diriger – / *destinés à donner l'intelligence des proverbes et énigmes, des propos des sages et de leurs charades*. / Respecter le Seigneur est le point de départ de la connaissance ; sagesse et éducation, seuls les fous s'en moquent⁴¹⁵.

À propos des *Proverbes* et de l'Écriture en général, voici ce qu'écrit Érasme, dont la Bruyère était un lecteur attentif⁴¹⁶, dans l'avant-propos de ses *Adages* : « les Hébreux, ces illustres sages, n'ont pas hésité à publier un certain nombre de livres intitulés *Proverbes*, ni à enclorre les saints mystères de l'invisible divinité dans des adages dont la sagacité de générations de théologiens s'est efforcée d'extraire le sens, et sue encore sang et eau aujourd'hui à leur propos⁴¹⁷. » À ce titre, l'humaniste insiste à plusieurs reprises sur ce fait que la forme du proverbe a pour particularité d'être voilée, dissimulée et obscure, tout en se nouant à un tour de langage qui charme l'esprit⁴¹⁸.

Commençons par préciser [...] que les proverbes appartiennent à la science philosophique, qu'Aristote, selon Synésios, estime que les adages ne sont rien d'autre que les reliques d'une antique philosophie, disparue lors des plus terribles catastrophes de l'histoire humaine. On les a conservés en partie pour leur concision et leur brièveté, en partie pour leur enjouement et leur charme : c'est pourquoi nous les considérons d'un œil, non pas nonchalant ni endormi, mais particulièrement attentif et scrutateur. Ce sont en effet, dira-t-on, comme des étincelles d'une vieille sagesse qui fut bien plus clairvoyante dans sa quête de la vérité que les philosophes qui ont suivi [...]. Ils signifient en effet, en termes très brefs, présentés sous une sorte de voile, exactement ce que les princes de la philosophie nous ont transmis en tant d'ouvrages⁴¹⁹.

« [I]l arrive que, ajoute-il, je ne sais comment, une sentence, comme lancée sous la forme d'un proverbe, frappe plus vivement l'esprit de l'auditeur et laisse fichés en lui les aiguillons qui vont stimuler sa réflexion⁴²⁰. » Leçon et héritage dont la Bruyère saura tirer tout l'enseignement pour la composition de ses *Caractères* et pour faire de ceux-ci une œuvre volontairement ouverte et laissée

⁴¹⁴ LB, p. 71.

⁴¹⁵ TOB, *op. cit.*, p. 967. A. Lelièvre et A. Maillot proposent de ce passage la traduction suivante : « Les similitudes de Salomon, fils de David roi d'Israël, / Pour découvrir la sagesse et les corrections, pour discerner des propos intelligents, / pour apprendre le vrai sens des corrections, les mots justes, le jugement, les propos équitables, / Pour donner de l'habileté aux naïfs et de l'expérience et de la prudence aux jeunes, / Que le sage écoute bien pour comprendre ! et que l'homme réfléchi acquière l'art des délibérations, / pour expliquer une similitude ou une ambiguïté, les paroles des sages et leurs énigmes ». LILIEVRE André et MAILLOT Alphonse, *Commentaire des proverbes*, 3 vol., Paris, Cerf, 1993-2000, vol. 3, p. 19. Pour la logique de ce passage, *ibid.* p. 20 ; et pour le sens donné à « similitude » (parabole, énigme, sentence, maxime qu'on traduit par « proverbe »), cf. p. 12-13.

⁴¹⁶ À partir de la IV^e édition, la Bruyère adjoint en apostille à ses *Caractères* le célèbre propos de l'humaniste qu'il tint dans une lettre adressée à T. More après la publication de l'Éloge de la folie : « Admonere volumus, non mordere ; prodesse, non laedere ; consulere moribus hominum, non officere. » Elle signifie : « J'ai voulu avertir et non mordre ; être utile, et non blesser, servir le comportement de l'homme et non lui faire obstacle. » LB, p. 115.

⁴¹⁷ ÉRASME, *Les adages*, dir. J.-C. Saladin, 5 vol., Paris Les Belles Lettres, 2011, p. 25.

⁴¹⁸ « Un proverbe est un propos utile pour la conduite de sa vie, d'une obscurité relative et qui renferme en soi un grand profit. [...] Un proverbe est un propos qui dissimule une évidence. » *Ibid.*, p. 19. Il y a aussi les *gnomai* (sentences), les *ainoi* (apologues), les *apophthegmata* (propos brefs et spirituels), les *skommata* (plaisanteries piquantes). « Bref, tout ce qui, comme derrière une sorte de masque, se dissimule derrière une allégorie ou quelque autre figure de style propre aux proverbes. » *Ibid.*, p. 22.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 29.

à la réflexion de ses lecteurs, réflexion diffractée en autant de mini-séquences réflexives qui la composent. Notons que la réflexion qui ferme l'ouvrage y renvoie comme à une profonde énigme : « Si on ne goûte point ces Caractères, je m'en étonne ; et si on les goûte, je m'en étonne de même. » Cela conduit à en faire une œuvre, au moment même où elle se ferme, définitivement ouverte et qui appelle à son inlassable relecture. On y reconnaît de plus la forme conditionnelle particulièrement présente dans l'ouvrage : « Si..., [alors]... », et avec laquelle le moraliste joue et tend ainsi à surprendre l'attention du lecteur⁴²¹. Nous en avons ci-dessus déjà présenté deux qui, comme on a pu le voir, offrent sous une apparence de clarté un caractère assez énigmatique⁴²². Cette forme est en outre relevée par l'auteur, dès ses premiers propos, dans son *Discours sur Théophraste*, au moment où il présente quelques-unes des maximes célèbres que ce dernier aurait prononcées, dont celle-ci qui clôt la liste : « Si tu es un habile homme, tu as tort de ne pas parler ; mais s'il n'est pas ainsi, tu en sais beaucoup⁴²³. » Être habile et vouloir se montrer comme tel ou l'être sans se montrer comme tel ? Mais dans les deux cas, faut-il se taire ou parler ? Notons qu'avant de parler des *Proverbes* de l'Écriture, la Bruyère fait référence à un livre de proverbes que Théophraste aurait écrit mais qui a été perdu⁴²⁴.

Cette manière « coupée » du discours philosophique rejoint la volonté de Socrate qui incitait le philosophe à composer ses discours dans le but de focaliser l'attention de ses auditeurs sur des mini-séquences de raisonnement, là où l'illusion peut se faire plus insidieuse, plutôt que sur des grandes séquences où les différences tendent naturellement à se faire plus flagrantes⁴²⁵. Selon Socrate, là où l'on doit impérativement donner toute son attention, ce n'est pas sur « des choses qui diffèrent beaucoup », car ce n'est pas sur elles que l'illusion se produit lorsque nous-mêmes nous discouons ou lorsqu'on tente de nous convaincre de quelque vérité. Encore une fois, ce qui est visé, c'est la forme continue du discours rhétorique qui souhaite embrasser l'ensemble d'un sujet et l'épuiser sous l'impulsion d'une seule énonciation. Cette forme discursive contraint l'auditeur à se concentrer sur les points saillants que l'orateur met en lumière, mais toujours de manière quelque peu « grossière » puisque c'est sur l'ensemble du discours qu'il faut faire porter le jugement. Ni l'orateur, ni encore moins l'auditeur ne peuvent ni n'ont le temps de s'arrêter sur des points de détails. Or, il est rare, dit Socrate, que l'illusion, s'il y a, soit perceptible par l'auditeur à ce niveau-là d'attention. C'est bien plutôt à l'endroit où les choses « diffèrent peu » que l'illusion est la plus susceptible de se produire. Pour que le discours devienne authentiquement philosophique, il faut par conséquent qu'il soit à même d'attirer l'attention sur ces endroits de la pensée où les choses diffèrent de peu tout en ayant une vue d'ensemble sur tout ce qui peut ou non les relier entre elles

⁴²¹ Les exemples sont innombrables. En voici quelques-uns : « Si l'on jette quelque profondeur dans certains écrits, si l'on affecte une finesse de tour, et quelquefois une trop grande délicatesse, ce n'est que par la bonne opinion qu'on a de ses lecteurs. » [I, 57 (IV)] ; « Il faut être bien dénué d'esprit, si l'amour, la malignité, la nécessité n'en font pas trouver. » [IV, 81 (IV)] ; « Si la vie est misérable, elle est pénible à supporter ; si elle est heureuse, il est horrible de la perdre. L'un revient à l'autre. » [XI, 33 (I)] ; « Si la noblesse est vertu, elle se perd par tout ce qui n'est pas vertueux ; et si elle n'est pas vertu, c'est peu de chose. » [XIV, 15 (I)]

⁴²² Cf. *supra*, p. 460 sqq.

⁴²³ Cette maxime se trouve chez Diogène Laërce, et visiblement elle ne dit pas la même chose que la traduction de la Bruyère : « Tu fais bien [de ne pas parler], si tu es ignorant, mais tu as tort, si tu as quelque instruction. » LAËRCE Diogène, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. R. Grenaille, 2 vol., Paris, Garnier Frères, 1965, vol. 1, p. 243. En revanche, la maxime se retrouve sous une autre forme énoncée chez Érasme, mais qui, cette fois-ci serait un mot que Simonide aurait lancé à un convive silencieux lors d'un banquet : « Si tu es idiot, tu agis en sage, mais si tu es sage, tu agis en idiot. » ÉRASME, *op. cit.*, p. 24. Cette dernière forme se rapproche davantage de la traduction de la Bruyère, mais pas encore totalement. Notons enfin la traduction de Gilles Boileau qui correspond plus ou moins à celle de Grenaille : « Un certain ne disant rien dans un festin, il luy dit qu'il avoit raison s'il étoit ignorant, mais qu'il en usoit fort mal s'il ne l'estoit pas. » LAËRCE Diogène, *De la vie des philosophes*, trad. G. Boileau, 2 vol., Paris, René Guignard, 1668, vol. 1, p. 348. Visiblement, la Bruyère est loin de se limiter à un simple travail de traduction.

⁴²⁴ LB, p. 71. Ce traité proverbial du philosophe grec est référencé par Érasme, *op. cit.*

⁴²⁵ Cf. *Phèdre*, 261 e – 262 c, *op. cit.*, p. 56-57.

en progressant insensiblement vers leur définition. Le philosophe se doit donc de « connaître à fond, d'une manière exacte, les similitudes et les dissimilitudes des réalités. » Cette connaissance se produit par la maîtrise de l'activité dialectique. Les deux mouvements de cette dernière activité sont expliqués par Socrate : « L'un est, prenant une vue d'ensemble de ce qui est disséminé en une foule d'endroits, de le mener à une essence unique afin de manifester, par une définition de chacun, l'objet sur lequel, en chaque cas, on voudra donner enseignement [*sunagôgê*]. [L'autre] C'est, au rebours, d'être capable de fendre l'essence unique en deux selon les espèces, en suivant les articulations naturelles et en tâchant de ne rompre aucune des parties, comme ferait un cuisinier maladroit⁴²⁶ [*diairesis*] ». Ces précisions somme toute très techniques nous sont néanmoins utiles pour comprendre comment le philosophe peut parvenir à transmettre à ses disciples l'art dialectique. En effet, on se souvient que ce que Socrate critique dans le discours de Lysias, c'est la volonté de ce dernier d'utiliser son discours pour imposer à ses auditeurs une idée personnelle concernant l'amour. Cette idée préalablement fixée avait conditionné l'arrangement des formes extérieures du discours, comme si la concernant, il n'y avait plus lieu de se poser de questions. Or, cette méthode s'avère impropre à transmettre le véritable savoir, celui qui consiste surtout en la capacité à interroger et à répondre – plutôt qu'en la capacité à affirmer et à arranger son discours le plus bellement possible selon ce dessein –, ce à quoi se destine tout discours authentiquement philosophique, à plus forte raison lorsque le sujet dont traite le discours, comme celui de l'amour, prête le flanc à la controverse et au désaccord entre les hommes. Ainsi, le philosophe qui entend instruire ses destinataires de la moindre partie de sujet relatif aux choses les plus importantes qu'il y a lieu de considérer, mais aussi les plus problématiques, comme le bien, le beau, l'amour ou la justice, doit impérativement connaître les différentes articulations logiques qui unissent, toujours provisoirement et sous réserve d'examen ultérieur, l'ensemble de ces parties selon le genre et l'espèce, ainsi que celles qui structurent chacune de ces parties elles-mêmes. Car c'est, comme nous l'avons vu précédemment, la capacité à reproduire ces articulations logiques, indépendamment des formes sensibles infiniment variables sous lesquelles elles peuvent s'exprimer, qu'il importe de transmettre. C'est l'économie d'un certain logos ou mieux : son mode opératoire qui se caractérise par une production inlassable de syllogismes enchâssés et entremêlés qu'il faut transmettre, à savoir une puissance logique opératoire, et peu importent les formes sensibles par lesquelles ces articulations logiques se manifestent. C'est en acquérant la connaissance en acte de cette économie « logistique » que le disciple va progressivement se prémunir contre tous les dangers de l'illusion, et notamment celle qui résulte d'une mauvaise connaissance dans les choses qui diffèrent de peu. C'est à ce moment que Socrate identifie l'art dialectique à celui qui est capable de « réaliser petit à petit en autrui un changement ».

Cette manière de procéder pour réaliser ce changement en l'âme d'autrui rejaillit immédiatement sur la forme extérieure du discours. Le lien général et systémique qui unit ces petites séquences entre elles, sur la longueur de tout un discours, importera beaucoup moins que l'efficacité logique à laquelle l'exercice philosophique par voie de discours veut atteindre. Ce dernier exercice semble donc viser à la résolution de petites séquences discursives très localisées et, en celle-ci, une efficacité

⁴²⁶ *Ibid.*, 265 d-e, p. 61-62. Cette « méthode double de division (la *diairesis*) et de rassemblement (ou d'unification, *sunagôgê*) [...] doit permettre soit de définir la spécificité d'un objet, soit de rapporter une multiplicité d'éléments à une forme unique, en suivant l'ordre et les articulations du réel. S'agissant de la division, elle doit, partant d'une notion générique, du genre où l'on croit pouvoir situer l'objet qui nous préoccupe, la diviser progressivement en espèces distinctes, jusqu'au moment où l'on atteint la différence en deçà de laquelle aucune division n'est plus possible. La division procède ainsi par dichotomies successives ». BRISSON Luc et PRADEAU Jean-François, *Le vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses / Édition marketing, 1998, p. 21-22.

directe. Cette focalisation sur des mini-séquences de discours tend à délaissier les éventuelles connexions logiques des mini-séquences entre elles conférant donc au discours une allure de discontinuité. La discontinuité formelle, interne et par incidence externe, du discours philosophique est ainsi profondément innervée par le jeu de questions / réponses qui caractérise l'art dialectique, mais aussi directement la forme du discours coupé qu'a emprunté la Bruyère pour composer ses *Caractères*. Le chapitre « Des jugements », chapitre capital en ce qu'il est le centre de la maïeutique délivrée par l'ouvrage, est à ce titre exemplaire. De la réflexion 44 à la réflexion 56, on trouve un ensemble de propositions qui ont pour fonction de délimiter les multiples différences qu'on peut percevoir dans le caractère des hommes. Ainsi, par exemple, la réflexion XII, 55 (VII) :

L'honnête homme tient le milieu entre l'habile homme et l'homme de bien, quoique dans une distance inégale de ces deux extrêmes.

La distance qu'il y a de l'honnête homme à l'habile homme s'affaiblit de jour à autre, et est sur le point de disparaître.

L'habile homme est celui qui cache ses passions, qui entend ses intérêts, qui y sacrifie beaucoup de choses, qui a su acquérir du bien, ou en conserver.

L'honnête homme est celui qui ne vole pas sur les grands chemins, et qui ne tue personne, dont les vices enfin ne sont pas scandaleux.

On connaît assez qu'un homme de bien est honnête homme, mais il est plaisant d'imaginer que tout honnête homme n'est pas homme de bien.

L'homme de bien est celui qui n'est ni un saint ni un dévot, et qui s'est borné à n'avoir que de la vertu.

Inutile de déplier l'exercice ici complètement et les conclusions qu'on peut en inférer. Qu'il nous suffise de percevoir le temps irréductible de réflexion requis à chaque proposition afin d'en pénétrer tout le sens, l'articuler à la suivante, les articuler toutes ensembles, mémoriser ces articulations, les reproduire à part soi, articuler cet ensemble aux autres réflexions de l'ouvrage sur lesquelles on se sera déjà penché pour, enfin, en faire un outil de réflexion à utiliser lors de son rapport à soi et aux autres. D'autant plus qu'il faudra aussi au préalable ou concurremment réfléchir sur ces notions de vice, de vertu, de bien, d'habileté, d'honnêteté, de sainteté et de dévotion dont la plupart sont incessamment convoquées par le texte et qui ne semblent pas toujours recouvrir exactement ce qui en est dit ici. L'habileté par exemple est marquée dans l'ensemble de l'ouvrage d'une certaine ambiguïté qu'il faut débrouiller. La connotation qui semble ici quelque peu péjorative est ailleurs atténuée, comme en cette réflexion V, 2 (I) : « C'est le rôle d'un sot d'être importun : un homme habile sent s'il convient ou s'il ennuie ; il sait disparaître le moment qui précède celui où il serait de trop quelque part. » Souvenons-nous de plus que la première réflexion de l'ouvrage signale une dissension entre les modernes entre lesquels il faut discerner les habiles de ceux qui ne le sont pas. Bien loin d'y voir, comme le fait une certaine critique, définitivement des contradictions et le résultat d'un esprit peu fait pour la philosophie, c'est l'auteur lui-même qui avec beaucoup d'art nous invite à « concilier » ce qui paraît de prime abord contradictoire, à ajuster, à tirer soi-même les conclusions et à produire ses propres explications, etc. À réfléchir donc.

À ces mini-séquences de raisonnement par lesquelles le moraliste désire faire agir spirituellement le lecteur pour le doter d'un sens aigu de l'observation et d'une capacité à porter un jugement sur

les comportements des hommes⁴²⁷ et, en retour, *surtout* sur les siens, il faut ajouter les temps de délassement utiles à son repos. De manière générale, les discours philosophiques qui s'inspirent de la rhétorique proposée dans le *Phèdre* peuvent se voir parsemés de multiples digressions servant à planter, comme le précise Fleury, une semence de vérité qu'il s'agira de déplier dans la suite du discours, ou bien à distraire ou à rendre agréable et attrayant cette pratique discursive particulière car éprouvante pour tout novice. Le lecteur auquel les *Caractères* s'adressent, l'homme du monde confusément instruit de la morale du libertin, est supposé incapable de produire et de suivre de longs cheminements réflexifs. L'ouvrage se doit de lui plaire, mais en l'instruisant. Ce point est développé dans la préface des *Caractères*, mais aussi dans la réflexion I, 34 (IV) que nous avons déjà citée et qui rappelle au lecteur le but que s'assigne le philosophe : « s'il donne *quelque tour à ses pensées*, c'est moins par une vanité d'auteur, que pour mettre une vérité qu'il a trouvée dans tout le jour nécessaire pour faire l'impression qui doit servir à son dessein [...] qui est de les rendre meilleurs. » Et dans sa préface, extrait que nous avons en partie déjà cité : « on ne doit parler, on ne doit écrire que pour l'instruction ; et s'il arrive que l'on plaise, il ne faut pas néanmoins s'en repentir, *si cela sert à insinuer et à faire recevoir les vérités qui doivent instruire* ». Cette perspective justifie la variété des procédés rhétoriques qui caractérise le travail du moraliste et qui lui a valu d'être reconnu comme un prodigieux styliste. Il s'en explique d'ailleurs lui-même fort bien au travers, cependant, d'une proposition passablement, mais volontairement sinueuse : « quand donc il s'est glissé, poursuit-il, dans un livre quelques pensées ou quelques réflexions qui n'ont ni le feu, ni le tour, ni la vivacité des autres, *bien qu'elles semblent y être admises pour la variété, pour délasser l'esprit, pour le rendre plus présent et plus attentif à ce qui va suivre*, à moins que d'ailleurs elles ne soient sensibles, familières, instructives, accommodées au simple peuple, qu'il n'est pas permis de négliger, le lecteur peut les condamner, et l'auteur les doit proscrire : voilà la règle⁴²⁸. » C'est la diversité et la variété de ces procédés qui accentuent une fois de plus l'allure profondément discontinue du texte.

Enfin, l'aspect cyclique de la dimension incantatoire spécifique au discours philosophique qui consiste en la multiplication de voies pour aboutir à la production de mêmes schèmes réflexifs au sein d'une vaste économie logico-discursive, mais toujours dans un ordre et selon des points d'attaques sans cesse différents et sans cesse en attente d'être questionnés à nouveau, selon d'autres propositions et d'autres mots, ajoute encore à la propension décidément discontinue du discours. Tout l'ouvrage des *Caractères* pourrait se résumer en quelques propositions. Ces propositions renvoient aux « principes physiques et moraux rebattus par les anciens et les modernes⁴²⁹ » dont parle l'auteur en présentant les caractères de Théophraste. « La morale même de la chaire, ajoute-t-il au chapitre « De la chaire », qui comprend une matière aussi vaste et aussi diversifiée que le sont les mœurs des hommes, roule sur les mêmes pivots, retrace les mêmes images, et se prescrit des bornes bien plus étroites que la satire : après l'invective commune contre les honneurs, les richesses

⁴²⁷ Cf. la réflexion XII, 42 (I) qui ouvre au jeu réflexif des mini-séquences de raisonnements dont nous venons de parler : « La règle de Descartes, qui ne veut pas qu'on décide sur les moindres vérités avant qu'elles soient connues clairement et distinctement, est assez belle et assez juste pour devoir s'étendre *au jugement que l'on fait des personnes*. » Réflexion à mettre évidemment en parallèle avec la 72 (IV) du même chapitre. Un jugement porté sur les autres équivaut, en retour, à porter un jugement sur soi.

⁴²⁸ LB, p. 118, nous soulignons. En d'autres termes, au sein d'un discours qui en soi vise toujours à l'instruction, quelques pensées ou réflexions peuvent faire preuve d'un feu, d'un tour et d'une vivacité plus faibles que les autres. De là, la Bruyère postule deux principes intimement noués : 1) bien qu'on admette que ces réflexions ou pensées plus faibles soient présentes « pour la variété, pour délasser l'esprit, pour le rendre plus présent et plus attentif à ce qui va suivre », 2) elles ne doivent pas pour autant cesser d'être « sensibles, familières, instructives, accommodées au simple peuple ». Dans le cas contraire, le lecteur peut les condamner. Le philosophe compose donc son discours uniquement en vue de produire un effet instructif chez son lecteur et, partant, tous les moyens rhétoriques dont il dispose pour embellir son langage doivent se soumettre à ce projet, même lorsqu'à certains endroits il cherche à nous délasser.

⁴²⁹ LB, p. 61.

et le plaisir, il ne reste plus à l'orateur qu'à courir à la fin de son discours et à congédier l'assemblée. » Le moraliste quant à lui dispose de moyens et d'un espace littéraire qui offrent davantage de liberté et de diversité que celui de la chaire. Il s'en servira donc pleinement pour convaincre les hommes que ce sont à ces propositions-là et à ces principes physiques et moraux rebattus qu'ils doivent accorder leur réflexion et leur confiance. C'est pourquoi, il faut les dire et redire à nouveau, ces mêmes principes, sous des formes infiniment variées et attrayantes. Ce à quoi s'applique le texte des *Caractères*, par tous les moyens rhétoriques et dialectiques possibles, page après page.

Pour conclure, tous les points que nous venons de déplier, de l'*inventio* à la *dissimulatio* philosophiques, en passant par une interaction aiguë entre des mouvements discursifs réfutatifs, exhortatifs et maïeutiques, nécessitant à leur tour toutes les ruses de la rhétorique pour insinuer les germes d'un art de vivre, d'une part, et par ce mouvement cyclique spécifique à l'incantation fait de la répétition de mêmes schèmes syllogistiques sous des formes discursives multiples et variées, tous ces points s'unissent pour marquer le discours philosophique qui se destine à transformer la spiritualité des lecteurs d'une irréductible discontinuité. Cette discontinuité est la marque distinctive du discours du moraliste au XVII^e siècle et particulièrement du texte des *Caractères*. Mais elle n'est très certainement pas, comme on l'a dit, « sans exemple⁴³⁰ ». D'autant plus que la Bruyère dit s'être inspiré directement de la forme coupée des *Proverbes* de Salomon qui constitue l'un des ouvrages de transformation spirituelle citoyenne, pour le discours chrétien, le plus immémorial et le plus illustre. Mais bien loin de vouloir rivaliser avec ce célèbre recueil d'aphorismes qui, aux yeux du moraliste, condense à lui seul toute la sagesse antique, c'est principalement à la forme coupée et surtout à la puissance heuristique et psychagogique de cette forme de discours que le moraliste recourt pour composer son ouvrage.

Il faut par conséquent reconnaître qu'aussi bien les exemples que les outils théorico-techniques laissés par la réflexion antique ne manquent pas pour la composition d'un discours d'apparence discontinue qui peut tendre jusqu'à l'éclatement. Parmi ces outils, il nous reste à présenter les *Topiques* d'Aristote dont l'objet est précisément une technique prévue pour cet art du dialogue qu'est la dialectique. Après une lecture attentive de l'ouvrage, ce dernier, selon nous, se révèle être

⁴³⁰ Dans *La Fable mystique II* de M. de Certeau, ce dernier nous indique sous le titre d'un chapitre très évocateur – « Le dire en éclat » – que *Les Dits de lumière et d'amour* (*Dichos*) de Jean de la Croix (1542-1591), auteur chrétien espagnol de la deuxième moitié du XVI^e siècle, se présentaient déjà sous une forme fragmentée et, tel un recueil de diverses bribes de discours prises çà et là au gré des pérégrinations du mystique, d'aphorismes et de pièces poétiques découpées. Le recueil a été écrit à l'attention de religieuses carmélites en vue de les aider à la fois à assimiler la doctrine chrétienne et d'acquiescer du discernement (*discreción*). « Pour Jean de la Croix, le "dit" inclut en lui-même son énoncé (la "lengua") et sa puissance opérative (la "obra y virtud"). Comme l'explique aussi le Prologue du *Cantique spirituel* à propos des "dits d'amour" ("dichos de amor") qui composent le poème, c'est un lieu linguistique où advient une "impétuosité" débordant ce qui peut être compris ou expliqué. Il articule verbalement une "abondance". En lui coïncident une forme et une force du dire. Aussi bien cette parole est-elle affectée du double pouvoir d'éclairer (elle est "lumière") et d'animer (elle est "amour"). Elle permet de voir la route ("luz para el camino") et de faire la route ("amor en el caminar") [on retrouve ici un principe platonicien qu'on a relevé dans notre première partie et qu'Augustin avait fait sien : par les voies du discours, c'est par la vérité qu'on chemine vers la vérité]. Elle est à la fois principe de discernement ("discreción") et mouvement ("moción"). Elle coupe comme le couteau à double tranchant, et elle opère [c'est à saint Paul cette fois-ci que se réfère l'idée d'une parole qui est à double tranchant tout à la fois opère pour doter ceux qui la pratiquent de la puissance du discernement qu'elle recèle, cf. Épître aux Hébreux, 4, 12]. Elle dit ce qu'elle fait. [...] Pourtant cette parole (le "dicho") est partout une pensée au pluriel : d'une part, elle n'est reçue dans son intégralité propre que par une pluralité d'interlocuteurs ou d'échanges entre ses auditeurs ; d'autre part, elle ne se donne qu'en une succession de fragments relatifs à des situations singulières [...]. » CERTEAU Michel de, *La fable Mystique. XVI^e-XVII^e siècle. II*, Paris, Éditions Gallimard, 2013, p. 151. Nul doute que maintes différences subsistent entre le projet de la Bruyère et celui son prédécesseur mystique en ce que ce dernier ne tend pas à rendre compte des mœurs des hommes de son siècle. Cependant, le principe d'une fragmentation excessive du discours joint à celui de doter ses lecteurs d'un pouvoir de discernement à l'initiative même de cette fragmentation est strictement le même. Aussi, c'est en vain qu'on tenterait de savoir si la Bruyère se serait inspiré des *Dichos* en cherchant des traces écrites dans ses *Caractères*. La manière de composer ces discours est tellement caractéristique du discours de la philosophie de l'Antiquité qui vise à la transformation philosophique des auditeurs / lecteurs que des auteurs aussi éloignés que la Bruyère et Jean de la Croix peuvent s'en inspirer sans nécessairement que l'un subisse l'influence de l'autre.

probablement le compendium méthodologique sur lequel la Bruyère n'a visiblement pas manqué de s'appuyer pour composer ses *Caractères*.

9.4.3. Les *Topiques* d'Aristote : quelques conseils de composition

Quelques-uns mettent la logique et la morale parmi les arts, parce qu'elles tendent à l'action. Mais leur action est purement intellectuelle ; et il semble que ce doit être quelque chose de plus qu'un art, qui nous apprenne par où le raisonnement et la volonté est droite ; chose immuable et supérieure à tous les changemens de la nature et de l'usage. Il est pourtant vrai qu'à prendre le mot d'art pour industrie et pour méthode, on peut dire qu'il y a beaucoup d'art dans les moyens qu'emploient la logique et la morale à nous faire bien raisonner et bien vivre : joint aussi que dans l'application il peut y avoir certains préceptes qui changent selon les personnes⁴³¹.

Bossuet

Les *Topiques* d'Aristote, cinquième opus de son célèbre *Organon*, est l'occasion pour le Philosophe « de trouver une *méthode* qui nous mette en mesure d'argumenter sur tout problème proposé, en partant de prémisses probables, et d'éviter, quand nous soutenons un argument, de rien dire de nous-même qui y soit contraire⁴³². » C'est donc un des livres de méthodologie dialectique incontournable que nous a légué l'Antiquité et qui faisait partie des grandes références théorico-techniques dont disposait la Bruyère pour planter en l'âme de ses lecteurs des semences de discours, « discours qui ont ce qu'il faut pour se porter secours à eux-mêmes, ainsi qu'à celui qui les a plantés⁴³³ ». Ce but est celui que, depuis Socrate, s'assigne le discours philosophique authentique lorsqu'il se tourne vers la cité et qu'il souhaite s'adresser aux citoyens pour les inciter à prendre souci d'eux-mêmes et à vivre selon l'exercice de la raison. Ce vœu est d'ailleurs affirmé avec force dans le *Gorgias* et dans la *République*, au moment où il est question de considérer l'utilité de la dialectique, maîtresse de toutes les sciences que doivent impérativement maîtriser le politique authentique ou les gardiens de la cité⁴³⁴. L'angle de vue par lequel Aristote entrevoit la méthode dialectique semble donc s'y apparenter en ce que lui aussi il la perçoit, comme l'extrait qui vient d'être cité l'indique, tel un moyen qui permet de s'entraîner à maîtriser le déploiement de discours qui visent autant que possible à la non-contradiction. La méthode permet d'acquérir la disposition qui permet « d'éviter, quand nous soutenons un argument, de rien dire de nous-même qui y soit contraire ».

Cela dit, le point de vue d'Aristote, comme à l'accoutumée, se fait nettement plus technique. Selon lui, la dialectique et le traité qu'il compose à son sujet peuvent être utiles de trois façons : « [1] comme exercice, [2] dans les rencontres journalières, et [3] pour les sciences philosophiques⁴³⁵. » Tout d'abord comme exercice. La dialectique renvoie à une capacité (*dunamis*⁴³⁶) qu'il faut développer et affermir. Il s'agit donc d'une des dispositions dianoétiques dont l'excellence

⁴³¹ BOSSUET Jacques Bénigne, *Œuvres complètes...*, *op. cit.*, vol. XXIII, p. 66.

⁴³² ARISTOTE, *Topiques*, *op. cit.*, I, 1, 100 a 18-22, p. 15.

⁴³³ *Phèdre*, 276 e – 277 a, *op. cit.*, p. 78. Extrait déjà cité.

⁴³⁴ *Gorgias*, 503 a-b ; *Rép.* VII, 538 c – 539 a.

⁴³⁵ *Topiques*, I, 2, 100 b 26-27, *op. cit.*, p. 19.

⁴³⁶ *Ibid.*, I, 3.

s'acquiert à force d'entraînement. Ainsi, un peu comme un pianiste qui réalise des gammes et des arpèges pour se délier les doigts et acquérir de la prestance et de la vélocité, le dialecticien se lance dans une discussion avec un partenaire afin de développer sa disposition dianoétique qui renvoie à l'exercice dialectique dont les mouvements sont totalement cadrés par la figure du syllogisme. Cela dit, pour que l'analogie soit plus précise, c'est davantage aux exercices d'improvisation auxquels se livrent les musiciens, comme en jazz par exemple, qu'il faudrait comparer l'exercice dialectique, puisque dans un cas comme dans l'autre il y a la présence d'un partenaire au minimum dont on doit tenir compte des réactions, dans un jeu d'envois et de réponses⁴³⁷. C'est un exercice qui, bien loin d'être mécanique, est intensément vivant et par-là ouvert à l'imprévisible et à l'improvisation. Ensuite, la deuxième utilité de la dialectique perçue par Aristote – « dans les rencontres journalières » – lui confère une portée indéniablement plus politique et semble donc davantage renvoyer au vœu formulé par son maître Platon.

Il [son traité dont l'objet est la dialectique] est utile aussi dans les rencontres journalières, car, une fois que nous aurons fait l'inventaire des opinions du vulgaire, nous pourrons nous rencontrer avec lui sur le terrain de ses propres opinions, et non pas d'opinions qui lui sont étrangères, et nous écarterons tout argument de sa part qui ne nous paraîtra pas fondé⁴³⁸.

On reconnaît ici en partie la méthode que privilégie Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* qui consiste à partir des propositions émises par la doxa, qui sont toutes de l'ordre du probable, pour en examiner les fondements et la justesse. C'est pourquoi il ne faut attribuer à l'adjectif « vulgaire » aucune connotation négative. L'utilité politique de l'acquisition d'une disposition dialectique ne fait ici aucun doute et a très bien été mise en lumière par De Pater dans l'un des très rares travaux modernes qui ont été réalisés sur l'ouvrage.

Les *Topiques* ne veulent pas nous apprendre à bavarder, mais à corriger de manière efficace les opinions fausses qui peuvent régner parmi les gens bien intentionnés qui ne sont pas philosophes de profession. La mission dont le philosophe grec s'était consciemment chargé était de dissiper les erreurs et de propager la vérité. Aristote fait montre d'une saine pédagogie en exigeant à cette fin que la rencontre avec le public se situe au niveau même où s'établit celui-ci. [...] C'est au niveau de l'*endoxon* [l'argument probable⁴³⁹] que la rencontre avec le peuple pourra se réaliser et devenir fructueuse. Cela se vérifie du dialogue d'un auteur avec ses auditeurs, non moins que celui où deux interlocuteurs s'affrontent⁴⁴⁰.

De ce point de vue, les *Topiques* seraient l'outil technique par excellence de tout philosophe qui, dans la stricte lignée socratique et platonicienne, après avoir contemplé la lumière de quelque vérité, retourne près des hommes pour les inciter à dissiper leurs erreurs de jugements portant sur les choses qui importent le plus, à savoir leur propre conduite au sein de la *politeia*, sachant que pour Aristote la science politique est la science architectonique de toutes les sciences⁴⁴¹. Ce point est encore confirmé dans les préliminaires des *Réfutations sophistiques*, ouvrage qui suit immédiatement les *Topiques* et dont nous avons cité un extrait à la fin de notre deuxième chapitre⁴⁴². Le Stagirite y réaffirme la nécessité pour le philosophe de s'employer en toutes circonstances et par tous les moyens qui sont à sa disposition à pourfendre les sophismes et les paralogismes de ces hommes qui « trouvent leur avantage à paraître sage plutôt qu'à l'être sans le paraître (car la sophistique, précise Aristote, est une sagesse apparente mais sans réalité, et le sophiste, un homme qui tire un profit

⁴³⁷ Cf. *supra*, p. 38, citation de Plutarque.

⁴³⁸ *Topiques*, I, 2, 100 b 30-34, *op. cit.*, p. 19.

⁴³⁹ Argument auquel Yvan Pelletier préférera donner le nom de « endoxe » plutôt qu'argument probable. Cf. PELLETIER Yvan, *op. cit.*, p. 33, n. 1.

⁴⁴⁰ DE PATER Wim A., *op. cit.*, p. 82.

⁴⁴¹ *Éth. Nic.*, I, 1.

⁴⁴² Cf. *supra*, p. 323.

pécuniaire d'une sagesse apparente mais non réelle⁴⁴³) ». Dans la *Rhétorique*, la position d'Aristote ne sera pas différente. Il fait de la maîtrise en acte du maniement des syllogismes la connaissance préalable et nécessaire à l'art rhétorique pour que celui-ci ne se réduise pas à n'être que le « costume de la politique ». C'est la raison pour laquelle la rhétorique est à ses yeux comme le « rejeton de la dialectique⁴⁴⁴ ». La méthode proposée par le Philosophe dans ses *Topiques* s'adresse par conséquent à tous ceux qui, trouvant leur avantage à être sage sans nécessairement vouloir le paraître, souhaitent composer une parole en vue de rectifier le jugement des hommes de la cité, avec, comme le dira si bien la Bruyère lui-même, « toutes les précautions que la prudence peut suggérer⁴⁴⁵ » – à tout le moins, les inciter à l'exercice de la raison afin qu'ils tirent eux-mêmes et chacun à part soi toutes les conclusions qui s'imposent à leur juste et indispensable participation à la communauté politique dont ils font partie⁴⁴⁶. Enfin, la dialectique est aussi utile à la science, qui s'occupe quant à elle des raisonnements nécessaires, pour également affermir l'esprit critique en permettant « d'apporter aux problèmes envisagés des arguments dans les deux sens » et de faire « découvrir plus facilement la vérité et l'erreur dans chaque cas. » La volonté générale est donc à l'entraînement et au perfectionnement d'une capacité dianoétique apparemment incontournable, puisqu'elle concerne les deux grandes activités inséparables pour la philosophie antique : la connaissance et la conduite de l'existence au sein des relations qu'on entretient avec ses concitoyens. « Dans ses *Topiques* [...], résume pour nous De Pater, Aristote considère l'argument dialectique comme un instrument de la recherche et de la communication de la vérité⁴⁴⁷. »

Toutefois, après examen, il semble que la dialectique peut aussi valoir pour la conduite de l'existence. Comme nous venons de le remarquer incidemment, la science ou plutôt la théorétique s'appuie sur des raisonnements dont les prémisses sont nécessaires. Elle ne peut donc se fonder totalement sur la dialectique pour accéder à quelque vérité certaine, puisque la dialectique s'appuie principalement sur des prémisses probables (*endoxon*), comme le rappelle Aristote au début de ses *Topiques*⁴⁴⁸. La dialectique apparaît donc, sur ce terrain-là de la connaissance, par trop incertaine. Or, on se souvient que la *phronésis* est justement cette disposition éthico-dianoétique dont la fonction consiste à produire des raisonnements – les syllogismes pratiques – en vue de répondre à des problèmes que pose l'imprévisibilité des affaires humaines. La particularité de ces derniers raisonnements est qu'ils se forment eux aussi à partir de prémisses probables. Le syllogisme pratique est la rencontre entre un fait, qui prend la place de la mineure, et une règle de conduite qui prend la place de la majeure. Cette dernière majeure est précisément la prémisse probable qui subsume le raisonnement par lequel nous orientons notre conduite. Souvenons-nous. L'aliment qu'on nous présente est la mineure du syllogisme pratique qu'on forme pour décider si on le mangera ou non ; la règle de conduite adoptée vis-à-vis de cet aliment en constitue la majeure : l'aliment de cette sorte est bon (*ortho logos*) ; on m'en présente un (le fait) ; donc j'accepte (puisque c'est bon : le choix suivi de l'acte). Or, cette règle de conduite est de l'ordre du probable et donc

⁴⁴³ *Réf. soph.*, I, 165 a, 20, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁴⁴ *Rhét.*, I, 2, 1354 a, 20-30, *op. cit.*, p. 127

⁴⁴⁵ *LB*, p. 614.

⁴⁴⁶ Lorsque Leibniz écarte vigoureusement la syllogistique de l'activité du prince et des conversations mondaines pour la retrancher dans l'activité du scientifique (cf. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, XVII), il aura oublié sans doute l'utilité éthique et politique de l'art dialectique qu'il assimile à la joute scolastique et qui vise, selon lui, à l'emporter publiquement sur un adversaire. Il aura oublié surtout la part de dissimulation irréductible de l'art dialectique qui entraîne le philosophe à « être sage sans le paraître », c'est-à-dire à faire le bien sans « faire profession de bonté en toutes occasions », option politique que, déjà, Machiavel ne percevait plus comme pouvant être utile à la chose politique. Cf. *supra*, p. 183-185.

⁴⁴⁷ DE PATER Wim A., *op. cit.*, p. 72, n. 31.

⁴⁴⁸ I, 1, 100 a 25-30.

du non-nécessaire. Elle prête ainsi, en tant que telle, à discussion. Elle requiert un art pour la déterminer le plus droitement possible et pour la stabiliser : l'art dialectique.

Si l'on suit les *Topiques*, sont probables les prémisses ou les propositions qui sont « reçues soit par tous les hommes, soit par la plupart, soit par les sages, et, parmi ces derniers, soit par eux tous, soit par la plupart, soit par les plus illustres⁴⁴⁹ ». Cela étant, puisque probables, ces propositions sont et doivent être invariablement prises, une à une, comme *un problème dont on doit débattre*, en commun ou seul avec soi-même. En effet, « de toute proposition on peut faire un problème », ajoute Aristote⁴⁵⁰. Ainsi, une proposition dialectique est toujours considérée comme une « interrogation » : « La proposition dialectique est une interrogation probable, soit pour tout le monde, soit pour la plupart, soit pour les sages⁴⁵¹ ». D'où toute l'utilité de l'exercice dialectique.

L'exercice dialectique semble ainsi être l'un des moyens formels d'entraînement privilégié pour cultiver le raisonnement qui se fonde sur des prémisses probables à l'image des innombrables syllogismes pratiques que nous sommes amenés à produire en face des événements de vie qui réclament de nous délibération, choix et action. « [L']objet le plus approprié à la considération du dialecticien, souligne Y. Pelletier, est la chose contingente⁴⁵². » L'art dialectique devient ainsi l'aire d'entraînement privilégiée du philosophe pour se constituer non seulement en tant que citoyen, débusquant sans relâche les erreurs de jugements, et en lui-même, et en tout autre concitoyen qu'il rencontre lors de ses conversations journalières, mais de manière dissimulée – être sage sans le paraître –, mais aussi en tant qu'être de délibération et de choix en face de la contingence. D'autant plus que la méthode préconisée par Aristote, comme on va le voir, se fait fort de jeter le disciple, par les voies du discours, dans des conditions qui miment la nature imprévisible des affaires humaines. L'implication éthico-politique de l'exercice dialectique se fait encore plus explicite lorsque le Philosophe définit la notion de « problème dialectique », articulant sa définition aux trois critères d'utilité qu'on vient de déplier. Un problème dialectique, nous dit-il, est un objet de recherche qui, entre autres, tend « à choisir et à éviter ». Un problème dialectique peut donc s'identifier, comme le rappelle J. Tricot, à un problème d'ordre pratique.

Il existe, en effet, poursuit Aristote, certains problèmes qu'il est utile de connaître en vue de choisir ou d'éviter une chose⁴⁵³ [...].

On mesure donc à quel point la dimension éthique et politique de cette vertu dianoétique spécifique, dont l'acte est l'exercice dialectique, est grande dès lors qu'on pense comme Aristote que la conduite de la vie de l'homme doit se faire sous l'égide d'une raison en acte⁴⁵⁴.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, I, 1, 101a 12-14, p. 18.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, 4, 101b 35-36, p. 21-22.

⁴⁵¹ *Ibid.*, 10, 104a 8-12, p. 35-36. Cf. aussi *Rhét.*, I, 2, 1356 b 34 – 1357 a 1, *op. cit.*, p. 130-131, où Aristote rappelle que la dialectique « part de propositions qui font débat » pour la distinguer sur ce point de la rhétorique qui, elle, part « de propositions qui font habituellement déjà l'objet de délibération. » Il y aurait donc à distinguer le débat de la délibération, le premier discutant des prémisses sur lesquelles on fonde les syllogismes pratiques, la seconde se tournant immédiatement sur les problèmes de la vie pratiques qui doivent, sur la base de ces prémisses, se voir résolus pour le mieux de la communauté.

⁴⁵² PELLETIER Yvan, *op. cit.*, p. 68.

⁴⁵³ *Topiques*, I, 11, 104 b, *op. cit.*, p. 38 et note 2 de J. Tricot.

⁴⁵⁴ L'objet principal de l'éthique (entendue comme ce qui préside à la transformation de soi et à la conduite de l'existence), selon Aristote, est « une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme », partie qui doit être envisagée « au sens où elle possède la raison [*logos*] et l'exercice [*energeia*] de la pensée ». *Éth. Nic.*, I, VI, 1098 a 3-8, *op. cit.*, p. 61-62.

Entrons maintenant dans la méthode proposée par Aristote en vue de réguler le jeu dialectique. Celle-ci vaut initialement pour une joute orale dont la pratique était, semble-t-il, connue de la Bruyère⁴⁵⁵. Mais on va rapidement comprendre tout l'enseignement que le moraliste a pu en tirer pour la composition de ses *Caractères*. On se souvient que dans le *Phèdre* et dans le *Gorgias*, Socrate pose la connaissance de la vérité comme condition première à remplir par celui qui souhaite produire un discours authentiquement philosophique à l'attention de ses concitoyens. On se souvient aussi et surtout que cette connaissance, bien loin de se limiter à celle d'un ensemble de propositions préalablement déterminées, se rapportait plutôt à celle des articulations logiques à produire eu égard à un objet de savoir particulier⁴⁵⁶, selon le double mouvement de division (*diairesis*) et de rassemblement (*sunagôgê*). Si « vérité » il y a, elle consiste avant toutes choses en cet art de coordonner et de subordonner un ensemble de propositions particulières entre elles eu égard à une thèse générale et selon une économie rationnelle précise. Il ne s'agit donc pas tant de connaître la « vérité » du sujet dont on traite, comme si l'on pouvait l'énoncer en quelques propositions simples et immédiatement accessibles⁴⁵⁷, mais de connaître le chemin – *mêthodos* – qui y mène, ce chemin étant pour lui-même la vérité à suivre. Il faut donc faire la différence entre la capacité à *répéter* un discours suivi et la capacité à *reproduire* l'ordre logique qui articule tout discours sur toutes sortes de sujets, et particulièrement sur ceux qui regardent la conduite de l'existence. L'ordre logique enfin n'est pas nécessairement une longue chaîne de propositions s'articulant l'une à l'autre dans une espèce de successivité sans faille, mais bien plutôt des articulations de mini-séquences logiques indépendantes et par elles-mêmes dispersées, mais cherchant à tout moment à former des articulations plus importantes selon la question ou le sujet de recherche envisagés. Par ces multiples et incessantes compositions et décompositions, l'agent se forme en lui une puissance logique redoutable, capable de questionner et de répondre en face de toutes situations. En revanche, dans le cas de l'art rhétorique du sophiste, on suppose la thèse préalablement déterminée. Le discours aura donc la fonction d'en persuader le destinataire par des éléments qui viendront l'appuyer. Dès lors, à l'*instar* de la thèse soutenue à l'égard de laquelle l'orateur dispose tout son discours, aucun de ces éléments utiles à la persuasion visée ne peut véritablement s'ouvrir à la question. Il faut que l'orateur les implante chacun en l'âme des hommes qui l'écoutent ou qui le lisent tout en les flattant, c'est-à-dire en allant chercher en eux tout ce sur quoi ils opinent déjà. C'est pourquoi ce type d'orateur portera une attention toute particulière à la disposition formelle extérieure de son discours (la *dispositio*, l'*élocutio* et la *ponunciatio*), car celle-ci possède un grand pouvoir d'agrément. Elle touche la partie de l'âme qui est en contact direct avec le monde sensible.

Revenons à la méthode d'Aristote. Le jeu dialectique se constitue de telle façon qu'un interrogateur prend en charge de réfuter la thèse soutenue par un répondant. La technique va consister en un jeu subtil et serré de dissimulation de la part surtout de l'interrogateur. Ce dernier doit trouver toutes les ruses possibles et imaginables pour qu'à aucun moment, au travers des questions qu'il adresse à son adversaire, celui-ci ne soit en mesure de deviner la structure logique

⁴⁵⁵ En témoigne la remarque incidente à l'occasion du portrait d'un certain Cydias, un de ces nombreux fâcheux égocentriques et impénitents, qui, « [d]ifférent de ceux qui convenant de principes, et connaissant la raison ou la vérité qui est une, s'arrachent la parole l'un à l'autre pour s'accorder sur leurs sentiments, [...] n'ouvre la bouche que pour contredire. » [V, 75 (VIII)] Voir aussi la réflexion : « Le plaisir de la société entre les amis se cultive par une ressemblance de goût sur ce qui regarde les mœurs, et par quelques différences d'opinions sur les sciences : par là ou l'on s'affermir dans ses sentiments, ou l'on s'exerce et l'on s'instruit par la dispute. » [V, 61 (I)] Nous soulignons. Et enfin la réflexion V, 67 (I).

⁴⁵⁶ Cf. *Gorgias*, 509 e – 508 a.

⁴⁵⁷ Dans sa célèbre lettre VII, Platon émet toutes ses réserves vis-à-vis de ces hommes qui pensent pouvoir transmettre quelque vérité que ce soit concernant la conduite de l'existence philosophique en quelques propositions.

sur laquelle il s'appuie en vue de réfuter sa thèse. Mais c'est justement ce procédé qui va contraindre chacun des interlocuteurs, l'interrogateur aussi bien que le répondant, à déployer toutes les ressources intellectuelles dont ils sont capables pour tenter de reconstituer à part soi la logique sur laquelle s'appuie leur adversaire et tenter de l'en détourner, si possible par les moyens les plus dialectiques (VS éristique⁴⁵⁸). C'est précisément cet effort de constitution et reconstitution logiques, incessamment reconduit, à partir d'éléments de discours volontairement dispersés par l'interrogateur, qui contribue à l'acquisition de la disposition dianoétique visée. Il faut bien entendu éviter de s'appuyer sur des sophismes ou des paralogismes, car ceux-ci seraient facilement démontables par un adversaire déjà suffisamment exercé. On imagine par conséquent combien intenses doivent se faire, à part soi, c'est-à-dire sans que l'adversaire ne les devine, les réflexions, les productions et les reproductions des syllogismes qui permettent d'accéder à la reconstitution d'une logique plus ample qui à son tour conduit à la réfutation ou à la défense d'une thèse particulière selon le rôle qu'on joue. Ce sont donc ces ruses qui nous intéressent ici particulièrement, car ce sont d'elles que La Bruyère s'est manifestement servi pour la composition de son ouvrage et stimuler la partie raisonnante de ses lecteurs tout en les sensibilisant aux grands principes de la philosophie la plus immémoriale. Mieux : en les invitant à les *inventer* de nouveau pour eux-mêmes, à partir d'eux-mêmes et des fragments de discours rassemblés avec art qu'ils ont sous les yeux.

On se focalise ici principalement sur les conseils donnés à l'interrogateur puisque c'est la place que la Bruyère occupe vis-à-vis de son lecteur. L'interrogateur, selon Aristote, doit préalablement disposer en lui-même un certain nombre de propositions relativement au sujet particulier à réfuter. Il les rassemble selon un ordre précis (du plus général au plus particulier). Il prend soin aussi de rassembler, toujours en lui-même, l'ensemble des distinctions et des différences qu'il y a lieu d'opérer entre les termes utilisés – homonymie, différences selon le genre et l'espèce, et ressemblance selon les rapports entre les termes. L'acquisition des propositions, « le pouvoir de distinguer en combien de sens une expression particulière est prise », « la découverte des différences » et « l'examen de identités⁴⁵⁹ » constituent donc selon Aristote les quatre instruments dont doit se servir le dialecticien. Le Philosophe a préalablement défini ces instruments en I, 13-17 et parcouru l'ensemble des lieux où l'on peut puiser pour débattre au cours des livres II à VII. C'est au livre VIII qu'il songe à « traiter de l'ordre et de la méthode à suivre dans les interrogations. » Ce traitement de l'ordre et de la méthode nous intéresse ici particulièrement, car la méthode et l'ordre dont il est question concernent ceux des discours qui doivent demeurer cachés pour faire produire l'effet psychagogique souhaité sur les destinataires. En d'autres termes, l'ensemble des conseils proposés par Aristote relève de cette manière particulière qu'ont adoptée les philosophes depuis Socrate pour dissimuler la forme géométrique de leur discours, comme Fleury la nommera, tout en ne se résignant pas à la faire produire par ceux à qui leur discours s'adresse.

Il convient premièrement, dit-il, quand on se propose de formuler des interrogations, de trouver le lieu d'où l'attaque doit partir ; secondement, de formuler les interrogations et de les ranger une par une, **pour soi-même** ; en troisième et en dernier lieu, de les poser enfin à l'adversaire⁴⁶⁰.

⁴⁵⁸ Aristote prend bien soin de distinguer l'exercice dialectique qui s'appuie sur des prémisses probables de l'éristique qui s'appuie sur des prémisses qui paraissent probables, mais qui ne le sont pas et qui ne peuvent aboutir qu'à des conclusions d'une vérité apparente ou d'une fausseté réelle. *Topiques*, 100 b 21 – 101 a 18.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, I, 13, 105 a 20, p. 42.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, VIII, 1, 155 b 2-7, p. 311.

Le but de l'interrogateur est de faire accepter le plus de choses possibles à son interlocuteur pour le conduire à suivre l'ordre de sa réfutation, sans même que ce dernier s'en aperçoive. Cet ordre doit autant que possible lui demeurer caché, dissimulé⁴⁶¹. L'interrogateur qui mène le jeu doit donc, toujours préalablement, choisir à partir de quelle proposition doit partir l'attaque au sein de son armature logique prédéterminée et dissimulée. Ensuite, il doit déterminer l'ordre de la formation des questions par la détermination des prémisses qui « servent à effectuer le raisonnement », qui conduisent à l'acceptation de la réfutation et qu'Aristote nomme les « prémisses nécessaires ». Il faut entendre ici par « nécessaires », non pas ce qui s'oppose à probable ou à vraisemblable, mais comme ce qui est nécessaire à la bonne conduite de la réfutation, à savoir les prémisses principales sur laquelle elle roulera. Ce sont évidemment ces prémisses-là qu'il faudra s'appliquer à dissimuler le plus possible à la sagacité de l'adversaire⁴⁶². L'interrogateur utilisera donc toute une série d'autres prémisses non-nécessaires, mais qui auront pour fonction de, subrepticement, pas à pas, faire accepter les prémisses nécessaires à sa réfutation par son adversaire. Résumons brièvement le détail des opérations.

- 1) Choix des propositions utiles, distinctions des sens des expressions, déterminations des identités et des ressemblances ;
- 2) Choix du lieu d'où doit partir l'attaque (idéalement le plus inattendu ou le plus anodin)
- 3) Listes des prémisses nécessaires à la conduite de la réfutation ;
- 4) Liste des prémisses non-nécessaires qui pourront être utilisées pour masquer les prémisses nécessaires.

Les prémisses non-nécessaires ont en quelque sorte pour fonction de détourner l'attention du répondant des prémisses nécessaires sur lesquelles va s'appuyer la réfutation. Les prémisses non-nécessaires sont ainsi de quatre sortes et se répartissent selon leur utilité.

[E]lles servent soit, par induction, à faire accepter la prémisse universelle, soit à amplifier l'argument, soit à dissimuler la conclusion, soit à éclaircir l'argument. En dehors d'elles, il n'y a aucune autre prémisse à prendre : ce sont les seules par lesquelles il faut essayer d'amplifier et de formuler les questions.

La méthode de réfutation préconisée par Aristote pour stimuler et développer comme il se doit les dispositions dianoétiques des interlocuteurs consiste ni plus ni moins à continuellement à « noyer le poisson ». Et Aristote d'ajouter :

Au reste, les propositions tendant à *dissimuler* la conclusion ne sont employées que pour les besoins de la discussion ; mais, étant donné qu'une entreprise de cette nature [le jeu dialectique] est toujours dirigée contre un adversaire, nous sommes obligés de nous en servir aussi.

Tout le jeu de l'interrogateur consiste donc à faire approuver au répondant, si cela est possible, sans même que ce dernier s'en aperçoive, les prémisses nécessaires qui conduisent à l'acceptation de sa réfutation par un jeu de détournement continu de son attention sur des prémisses non-nécessaires qui tend à l'éloigner des premières.

Les prémisses nécessaires par lesquelles le raisonnement s'effectue ne doivent pas être proposées immédiatement, mais il faut partir de propositions qui en soient éloignées le plus possible⁴⁶³.

⁴⁶¹ Le but visé par le répondant est de découvrir le plus rapidement possible cet ordre et de trouver la parade pour détourner son adversaire de son objectif en lui montrant qu'on peut voir les choses différemment et selon d'autres raisonnements tout en s'appuyant l'un et l'autre sur des prémisses probables et des syllogismes valides. Ces derniers viendront soit enfreindre la marche de son interrogateur, soit conforter la thèse qu'il soutient.

⁴⁶² *Ibid.*, VIII, 1, 155 b 16-20, p. 313.

⁴⁶³ *Ibid.*, VIII, 1, 155 b 21-31, p. 313-314. Nous soulignons.

Pour faire admettre par exemple que tout homme vertueux a inévitablement du pouvoir sur lui-même, prémisse qui nous sera nécessaire pour réfuter la thèse selon laquelle la crainte par la force est l'instrument politique le plus pertinent et le plus utile qui soit, il suffira de faire admettre incidemment que toute activité, de quelque nature que ce soit, réclame de l'agent l'acquisition d'une disposition, et le tour sera joué⁴⁶⁴. Par cette « manœuvre », on parvient à faire admettre une prémisse nécessaire à la conduite de la réfutation – tout homme vertueux a du pouvoir sur lui-même – par une prémisse non-nécessaire – toute activité requiert au préalable l'acquisition d'une disposition. Et ainsi de suite pour toutes les autres prémisses nécessaires dont l'interrogateur aura besoin pour faire accepter son raisonnement à son interlocuteur⁴⁶⁵.

Dans l'ensemble des procédés proposés par Aristote, ce dernier évoque ce qu'il appelle les « ornements de la pensée », telles les divisions. L'emploi de ces divisions peut rendre, selon lui, le

⁴⁶⁴ Au moment voulu l'interrogateur pourra dire que préalablement le répondant avait accepté l'idée selon laquelle tout homme vertueux a du pouvoir sur lui-même. Si ce dernier demande raison, l'interrogateur lui rappellera qu'ayant accepté que toute activité réclame l'acquisition d'une disposition, cela conduit nécessairement à admettre que toute acquisition de ce genre requiert un effort de la part de l'agent et une intensité dans cet effort qui déterminera le niveau d'excellence de la disposition acquise. Or l'excellence requiert à son tour une intensité qui confine à l'exclusivité, c'est-à-dire la volonté de n'avoir pour objets d'activité que ceux qui permettront d'acquérir le plus excellemment possible la disposition en question. On ne devient pas champion du monde de boxe, par exemple, en pratiquant une heure par-ci par-là, mais en y consacrant la plupart de son temps. Il en va de même pour les vertus telles que la modération, le courage ou la justice. Ainsi, celui qui se dispose à devenir excellent dans l'exercice d'une activité particulière doit être en mesure de se refuser à lui-même toute espèce d'activité qui l'en détournerait, même et surtout celles qui lui paraîtraient les plus agréables de prime abord. Il doit donc simultanément à l'acquisition qu'il vise à acquérir jusqu'au plus haut niveau d'excellence, acquérir un pouvoir sur lui-même pour éloigner de lui ces activités de traverses. Mais la vertu n'est-elle pas synonyme d'excellence ? Si. Par conséquent tout homme vertueux aura du pouvoir sur lui-même.

⁴⁶⁵ Voici ci-dessous aux côtés des numéros entre crochets [], la liste complète des procédés compilés par Aristote, liste qui pourra paraître longue et très technique. Cependant, l'important est de se rendre compte que l'utilisation de ce genre de procédés pour la composition d'un discours à valeur réfutative et maïeutique incline ce dernier à la plus totale des discontinuités. [1] L'induction permet de rendre la conclusion, qu'on veut faire admettre sans la prononcer, plus difficile à discerner (155 b 39 – 156 a 2, p. 314). « [2] La dissimulation de la conclusion se fait en établissant par des prosyllogismes les prémisses par lesquelles la preuve du problème posé au début doit être obtenue, et il faudra en prendre le plus grand nombre possible. On pourra y parvenir, si l'on peut prouver par des syllogismes non seulement les prémisses nécessaires, mais aussi certaines de celles qui sont utiles à l'établissement de ces dernières. En outre, [3] il ne faut pas énoncer les conclusions de ces prosyllogismes [le prosyllogisme est un « syllogisme dont la conclusion sert de prémisse à un autre syllogisme. » André Lalande. Cf. aussi CHENIQUE François, *op. cit.*, p. 256, n. 1. La manœuvre consiste à conforter le syllogisme qu'il s'agit de faire approuver par le plus grand nombre des syllogismes qui gravitent autour sans jamais le laisser supposer. Dès lors qu'on les a approuvés, il devient impossible de ne pas admettre celui qui se trouve au centre], mais les tirer ultérieurement l'une après l'autre : car c'est de cette façon qu'on tiendra celui qui répond à la plus grande distance possible de la thèse du début. D'une manière générale, quand on veut dans son enquête se servir de la dissimulation, il faut interroger de façon que, l'interrogation ayant porté sur la totalité de l'argument, et la conclusion une fois établie, l'interrogateur en soit encore à rechercher le pourquoi. Or ce résultat sera surtout atteint par la méthode que nous venons de décrire. En effet, en énonçant seulement la conclusion finale, on laisse dans l'ombre la façon dont on l'obtient : car celui qui répond n'a pas vu préalablement de quelles propositions elle découle, du fait que les syllogismes antérieurs ne lui ont pas été exposés en détail, et que, de son côté, le syllogisme de la conclusion est le moins détaillé possible, puisque nous avons posé non pas les propositions dont il est formé, mais seulement celles dont ces propositions sont elles-mêmes tirées. [4] Il faut aussi, dans la mesure du possible, assurer l'acception de la prémisse universelle par une définition portant non sur les termes en question eux-mêmes, mais sur leurs coordonnés [...]. [5] En outre, il faut formuler la proposition comme si on la formulait non pour elle-même, mais pour une autre chose. Car ceux qui répondent sont en garde contre tout ce qui peut servir à la thèse. – Absolument parlant, il faut rendre aussi obscur que possible le point de savoir si c'est la proposition avancée ou bien son opposée qu'on veut faire admettre [...]. [6] En outre, on peut essayer de procéder à l'interrogation à l'aide de la similitude ; car cette façon d'interroger est persuasive, et l'universel échappe mieux à l'attention [...]. [7] Il faut aussi parfois se faire à soi-même l'objection car ceux qui répondent sont sans méfiance à l'égard de ceux qui semblent argumenter impartialement. – [8] Il est utile aussi d'ajouter que ce qu'on soutient c'est une proposition généralement admise, car ceux qui répondent répugnent à ébranler l'opinion habituelle, quand ils n'ont pas eux-mêmes d'objection toute prête. [...] [9] De plus, il ne faut pas insister sur un argument, tout utile qu'il soit, car l'insistance renforce l'opposition de l'adversaire. – En outre, [10] il faut avancer sa proposition comme si c'était une simple comparaison : car ce qui est proposé pour autre chose et n'est pas utile pour soi est plus aisément accepté. – [11] Il ne faut pas non plus énoncer la proposition même dont l'adoption nous est nécessaire, mais bien une proposition dont la première est la conséquence nécessaire [...]. En outre, [12] c'est en dernier lieu qu'il faut demander ce qu'on désire surtout se voir concéder [...]. En outre, [13] il est bon d'allonger l'argument et d'y insérer des choses sans utilité pour la discussion, comme le font ceux qui tracent de fausses figures géométriques : car la multitude des détails empêche de bien voir où siège l'erreur. C'est pour cette raison aussi que parfois ceux qui interrogent ne s'aperçoivent pas qu'ils ont avancé dans cette obscurité, des choses qui, présentées en elles-mêmes, n'auraient pas été concédées. La méthode de dissimulation fait donc appel aux règles dont nous venons de parler. » *Ibid.*, 156 a 6 – 157 a 6, p. 315-319.

discours agréable. Chacune des distinctions qu'apporte la division, « ajoute un nouvel ornement à la discussion, bien qu'elles ne soient pas nécessaires à énoncer en vue de la conclusion. » Que les divisions soient un ornement de la pensée qui rende le discours plus agréable n'est visiblement pas l'avis de la Bruyère qui les repousse dédaigneusement dès sa préface aux caractères de Théophraste⁴⁶⁶. En revanche, il suivra à la lettre l'invitation du Philosophe à enrichir le discours d'exemples et de comparaisons en vue d'éclairer, non pas le discours lui-même, tel qu'il peut se lire comme on lit un discours suivi qui se veut immédiatement accessible, mais la « discussion ».

Pour éclairer la discussion [enfin], il faut apporter des exemples et des comparaisons, mais des exemples appropriés et tirés de choses que nous connaissons [...] : de cette façon, la proposition avancée peut devenir plus claire⁴⁶⁷.

De manière générale, il s'agit de multiplier les détails, d'allonger les arguments, de les disperser, de les émailler d'exemples, de comparaisons et de toutes sortes de choses qui semblent sortir directement du propos afin d'avancer « dans cette obscurité des choses qui, présentées en elles-mêmes, n'auraient pas été concédées⁴⁶⁸. »

La méthode ici proposée vise le dialogue de vive-voix entre deux personnes. Rappelons cependant que l'un des traits essentiels du discours philosophique traditionnel est sa dimension foncièrement dialogique, qu'il soit parlé ou bien écrit. Et de manière générale, « tout exercice spirituel est dialogique ». Le discours philosophique ainsi conçu, même écrit, a pour fonction d'entamer un dialogue avec celui qui le lit. C'est au sein de ce dialogue que se tisse l'effort de réflexion que l'auteur souhaite voir se réaliser en son lecteur. Au regard des dialogues de Platon, « exercices modèles » selon P. Hadot, ce dernier nous rappelle ce trait essentiel du discours philosophique et des exercices spirituels qui en résultent. Nous le citons assez longuement, car il résume les traits principaux de la méthode utilisée par la philosophie traditionnelle pour se rapporter au langage. Ces propos par ailleurs, coïncidence ou non, sont extrêmement proches de ceux de Fleury et des membres du Petit Concile que nous avons cités plus haut.

La dimension de l'interlocuteur est capitale. Elle empêche le dialogue d'être un exposé théorique et dogmatique et le contraint à être un exercice concret et pratique, parce que, précisément, il ne s'agit pas d'exposer une doctrine, mais de conduire un interlocuteur à une certaine attitude mentale déterminée : c'est un combat, amical, mais réel. Remarquons-le, c'est ce qui se passe dans tout exercice spirituel ; il faut se faire changer soi-même de point de vue, d'attitude, de conviction, donc dialoguer avec soi-même, donc lutter avec soi-même. [...] Pour vaincre dans cette lutte, il ne suffit pas d'exposer la vérité, il ne suffit pas même de la démontrer, il faut persuader, donc utiliser la psychagogie, l'art de séduire les âmes ; et encore, non seulement la rhétorique qui cherche à persuader, pour ainsi dire de loin, par un discours continu, mais surtout la dialectique, qui exige, à chaque moment, l'accord explicite de l'interlocuteur. La dialectique doit donc choisir habilement une voie détournée, mieux encore, une série de voies apparemment divergentes, mais pourtant convergentes, pour mener l'interlocuteur à découvrir les contradictions de sa propre position ou à admettre une conclusion imprévue. Les circuits, détours, divisions sans fin, digressions, subtilités, qui déroutent le moderne lecteur des Dialogues [de Platon] sont destinés à faire parcourir un certain chemin à l'interlocuteur et au lecteur antiques. Grâce à eux, « on frotte avec beaucoup d'effort les uns contre les autres, noms, définitions, visions et sensations », « on fréquente longuement les questions », on vit avec elles » jusqu'à ce que jaillisse la lumière [Platon, *Lettres* VII, 344 e et 341 c-d]. On s'exerce donc patiemment : « La mesure de discussions comme celles-ci, c'est la vie entière, pour des gens censés. » [*Rép.*, 450 b] Ce qui compte, ce n'est pas la solution d'un problème particulier, mais c'est le chemin parcouru pour y parvenir, chemin dans lequel

⁴⁶⁶ *LB*, p. 60-61.

⁴⁶⁷ *Topiques*, VIII, 1, 156 a, 7 -157 a 18, *op. cit.*, p. 315-320.

⁴⁶⁸ Cf. fin de la note 464 ci-dessus.

l'interlocuteur, le disciple ; le lecteur, forment leur pensée, la rendent plus apte à découvrir par elle-même la vérité⁴⁶⁹ [...].

Il demeure par conséquent un art de composer les discours écrits afin de mener le lecteur à effectuer, par « voie détournée » et avec toutes les ruses que la rhétorique et l'exercice dialectique dissimulé peuvent offrir, une série d'exercices spirituels qui vont l'amener progressivement à rectifier son point de vue, ses positions, les prémisses éventuelles sur lesquelles il s'appuie pour se conduire dans l'existence. Ce qui rapproche la méthode proposée par Aristote et la composition des discours philosophiques écrits, ce sont les aspects dialogique, réfutatif et maïeutique. La méthode rassemble par conséquent de manière systématique un ensemble de procédés qui permettent de réfuter une position adverse de manière parfaitement dissimulée – *être sage sans le paraître*. Ces procédés surtout, utilisés avec art, sont capables d'amener un interlocuteur, auditeur ou bien lecteur, sans même qu'il s'en aperçoive, à produire un exercice de l'esprit et à développer ainsi les dispositions dianoétiques encadrées par les règles de l'art dialectique. Ils peuvent donc être empruntés pour la composition d'un texte écrit qui vise le même objectif. En principe, il faut que le destinataire, à partir des éléments de langage qu'on met à sa disposition, trouve de lui-même la « vérité » qu'il jugera bon de constituer ou de concéder pour à l'avenir délibérer, choisir et se conduire en toutes circonstances dans l'existence. La méthode est donc, dans tous les cas, maïeutique et en bonne partie dissimulée⁴⁷⁰. Toute l'attention des interlocuteurs doit cependant converger sur la formation des signifiés par l'intermédiaire des opérations spécifiques à la logique traditionnelle qui culmine dans la syllogistique. Il s'agit surtout d'être en mesure de situer le plus parfaitement possible les différents sens que peuvent recouvrir un même mot, une même expression ou une même notion qui se rassemblent sous divers mots ou expressions, soit de maîtriser leur définition ou d'être en mesure de les produire en toutes occasions, de les clarifier, de les expliquer, de les démêler avec d'autres termes ou notions proches, etc. C'est un exercice de la pensée. C'est un préalable spirituel auquel les agents sont conviés. Ces derniers doivent, autant que faire se peut, y exceller. Et c'est vers cette excellence dianoétique que la pratique du discours philosophique conduit, de manière dissimulée pour ceux qui débutent et dont la réflexion se voit encore lestée du poids de leur passion, et de moins en moins dissimulée à mesure que l'exercice de la raison s'appuie sur des dispositions de l'esprit stables et durables. Comme le disait Platon dans la lettre VII citée ici par P. Hadot, il s'agit de fréquenter longuement les questions afin de frotter « avec beaucoup d'effort les uns contre les autres, noms, définitions, visions et sensations ». De cet exercice jaillit une « lumière » par laquelle l'agent se conduit dans l'existence. Le rapport au discours ainsi configuré et pratiqué contribue à constituer une épaisseur spirituelle d'une rare densité réflexive grâce à laquelle toute perception sensible, discursive ou autre, sera évaluée, pesée, mesurée, choisie ou refusée. On est loin du présumé moderne selon lequel tout provient de la perception sensible, comme on est loin des postulats chers à la méthode sémiologique, davantage idéologiques que méthodologiques, selon lesquels tout advient pour les agents, sens aussi bien qu'opérations de l'esprit, du signifiant. Pour le discours traditionnel, de même que pour l'œil, la lumière n'est pas ce qui lui confère sa capacité à voir, mais *ce qui lui donne lieu* à son actualisation et à son exercice, de même pour l'intelligence, les objets sensibles, les sens et les images qui en résultent ne sont pas ce qui donnent à l'homme sa capacité intellectuelle et les opérations par lesquelles il pourra y mettre de

⁴⁶⁹ HADOT Pierre, *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 44-46

⁴⁷⁰ Notons que la technique proposée ici par Aristote ne concerne que le développement des dispositions dianoétiques et non pas éthiques. Il n'y aura donc ni exhortation ni thérapeutique, ce qui confère aux procédures des allures rigoureusement sèches et techniques.

l'ordre, mais ce qui lui permet, ce faisant et en partie, de l'exercer et d'y exceller. En partie, car à la différence de l'œil qui ne peut plus exercer sa vision lorsque toute lumière a disparu, l'intelligence, quant à elle, peut, une fois suffisamment exercée, produire des concepts abstraits et parvenir à s'actualiser en dehors de toute perception sensible. Ce qui lui donne indéniablement liberté et indépendance.

10. CONCLUSION GÉNÉRALE

Ici tu vas peut-être me répondre, comme l'esclave de Tércence : « Oh ! Oh ! vous répandez ici de bien sages paroles ! » Recueille-les donc, pour que, si je les répands, ce ne soit pas en pure perte. Et s'il arrive que, pendant que je chante, tu danses sur un autre air, je n'en aurai pas pour cela de regret. Car il y a de l'agrément rien qu'à chanter, même quand on ne réussit pas à régler la cadence des jambes de l'ami pour qui l'on murmure ces modulations si pleines de tendresse⁴⁷¹ !

Augustin

En guise de conclusion, nous nous proposons de retranscrire une réflexion d'Augustin qui se trouve dans une lettre qu'il a adressée à l'un de ses amis au moment où il finissait d'écrire ses *Soliloques*, à la suite de laquelle nous résumerons très brièvement ce qui oppose le rapport au langage configuré par la philosophie antique et celui configuré par la réflexion politique moderne. Cet extrait résume, selon nous, bien mieux que nous pourrions nous-même le faire, le rapport au langage et conséquemment – par *inventio* – celui à la *politeia* que la pratique des discours philosophiques de l'Antiquité implique.

Qu'est-ce que j'ai bien pu découvrir ? Serait-ce par hasard le raisonnement que voici, que je caresse volontiers comme s'il était mon raisonnement unique, et où je trouve une satisfaction excessive ? De quoi sommes-nous composés ? – D'une âme et d'un corps. – De ces deux éléments quel est le meilleur ? – L'âme sans contredit. – Que loue-t-on dans le corps ? – Rien d'autre, ce me semble, que la beauté. – Qu'est-ce que la beauté physique ? – L'harmonie des parties relevée par une certaine suavité de couleur. – Et cette beauté ne vaut-elle pas mieux là où elle est vraie que là où elle est fausse ? – Qui peut douter que ce soit là où elle est vraie. – Et où donc est-elle vraie ? – Dans l'âme. – L'âme doit donc être aimée plus que le corps. Mais dans quelle partie de l'âme cette vérité réside-t-elle ? – Dans la pensée et dans l'intelligence. – Qu'est-ce qui peut lui faire échec ? – Les sens. – Il faut donc résister aux sens de toutes les forces de notre âme ? – Évidemment. Et que faire si les choses sensibles ont pour nous trop d'attrait ? – Nous arranger pour annuler cet attrait. – Comment y parvenir ? – Par l'habitude de nous passer d'elles et d'en désirer de meilleures. – Qu'arrivera-t-il si l'âme meurt ? – La vérité mourra donc aussi ; ou alors c'est que l'intelligence n'est pas la vérité ; ou alors que l'intelligence n'est pas dans l'âme, ou qu'un être qui renferme quelque chose d'immortel peut mourir. Que rien de tout cela ne puisse arriver, mes *Soliloques* le démontrent, et j'en suis suffisamment convaincu : pourtant d'avoir trop longtemps vécu avec mes erreurs morales me laisse une frayeur, et fait hésiter mes pas. Au surplus, même quand l'âme mourrait, ce qui est absolument impossible, ma présente retraite m'a suffisamment démontré que la vie heureuse ne peut consister dans les plaisirs que procurent les choses sensibles⁴⁷².

Nous aurons l'occasion de nous prononcer plus amplement sur les implications qu'on peut tirer de la recherche que nous proposons ici dans notre conclusion finale. Qu'il nous suffise pour le moment de mettre en vis-à-vis les positions tenues respectivement, d'une part, par la réflexion politique moderne dont procède, selon nous, un dispositif de lecture particulier, réflexion et dispositif vis-à-vis desquels nous avons souhaité ici prendre quelque distance, et, de l'autre, par le discours philosophique antique auquel, selon nous toujours, il faut rapprocher la lecture des *Caractères*, si du moins nous souhaitons dégager de cette lecture toute la puissance psychagogique que l'ouvrage, dès ses premières lignes, nous promet. Entre les deux positions, ancienne et

⁴⁷¹ AUGUSTIN, *Soliloques. Lettres intimes*, trad. P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 143.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 133-134.

moderne, qui engagent chacune un rapport au langage particulier et conséquemment, pour chacun des agents ainsi constitué, un rapport à la *politeia*, c'est-à-dire une manière d'entretenir des relations avec les membres de sa communauté, il n'y a que la différence d'une méthode. Celle-ci regarde les opérations de l'esprit que l'agent, par le rapport qu'il entretient avec toute parole, la sienne aussi bien que celle qui lui vient des autres hommes, développe, cultive, institue et entretient. Ce que notre étude a permis de montrer, nous le souhaitons, c'est que cette méthode est tout d'abord affaire de choix. Ensuite, ce choix n'est jamais neutre d'un point de vue politique. Une certaine manière de se rapporter aux discours détermine une certaine manière de se rapporter aux objets, aux choses et aux autres hommes au sein de la communauté. De manière générale, tout rapport au langage et toute méthode qui appelle à l'encadrer contribue à déterminer les opérations de l'esprit, mais aussi simultanément les prémisses et les règles de vie par lesquelles les hommes se conduisent. L'alternative à l'initiative du choix que l'agent doit produire est la suivante :

1) D'un côté, le langage a d'abord pour fonction de rapporter l'agent à une réalité sensible dont on présuppose dès lors que ce dernier doit d'abord se soucier : les faits (sociaux ou linguistiques). De cette réalité-là, non seulement factuelle, *mais surtout opérationnelle*, dépendent et procèdent toutes les autres. Le langage devient dans ce cas de figure un outil de conversion à tout ce qui est perceptible par les sens par un privilège accordé à toutes les opérations de l'esprit qui rendent cette perception possible et efficace. Ce rapport au langage rejaillit immédiatement sur le rapport que l'agent entretient à la *politeia* : ce dont il doit se soucier, exclusivement, c'est un ensemble de biens sensibles-signes à conquérir et à administrer, biens grâce auxquels il se pensera lui-même perçu par les autres membres de la communauté comme existant et menant une vie qui a du sens. Il doit lui-même, grâce à la conquête de ces biens, être la surface d'un ensemble de signes offert à la vue des autres agents de la communauté qui à leur tour devront chacun être déchiffrés comme tels. Toutefois, au sein de la conduite de son existence, l'agent n'est appelé à exercer aucune vue ni maîtrise sur les opérations de l'esprit par lesquelles il se rapporte au langage et conjointement à la *politeia*. Le discours politique moderne ne réserve à l'agent aucun espace pour opérer une *metanoia* – une vue et un contrôle exercé sur ses opérations – lors de sa conduite, bien qu'il soit une inlassable antienne, qui n'a d'égal que les chants et les prières du religieux, qui vise à la conversion continue et exclusive des agents politiques, sans médiation aucune, *au monde sensible*. Ce qui justifie l'instauration et la promotion d'une méthode : la sémiologie. Sur le plan de leur théorisation par les instances de savoir et par la réflexion politique, ces opérations se verront instituées comme « naturelles ». Ces opérations de l'esprit, tout comme le monde qu'elles laissent percevoir, s'« imposent » à l'homme telles une nécessité. À l'image de la marche, la mastication, de la respiration ou de la phonation, ces opérations de l'esprit sont perçues comme universelles. Cela dit, seule la modernité est parvenue à avoir sur elle une vue suffisamment claire. Enfin, à supposer qu'on puisse concevoir l'amélioration de leur efficacité, celle-ci n'aurait pas plus d'incidence politique que l'amélioration chez les agents de leur marche, de leur mastication, de leur respiration ou de leur phonation pourrait en avoir.

2) De l'autre côté, le langage a d'abord pour fonction de rapporter l'agent à une réalité spirituelle dont on présuppose dès lors aussi que ce dernier doit d'abord se soucier : les opérations de l'esprit grâce auxquelles il se rapporte à toutes choses, spirituelles et/ou sensibles. De cette réalité-là dépendent et procèdent toutes les autres. Ce rapport au langage rejaillit immédiatement sur le rapport que l'agent entretient à la *politeia* : ce dont il doit se soucier, prioritairement – et non pas

exclusivement –, c'est un ensemble de biens spirituels, à savoir un ensemble de dispositions éthico-dianoétiques par lesquelles il lui sera loisible d'établir une relation avec les autres hommes dont la qualité doit prévaloir sur toutes autres considérations. La qualité des relations et de toutes les dispositions spirituelles qui peuvent y contribuer prime ainsi sur le souci de possessions-signes. Par cet accès à ce type particulier de biens, l'agent pourra lui aussi se penser lui-même perçu comme existant et menant une vie qui a du sens, non pas tant par les hommes en général, mais par ceux qui pensent et qui vivent comme lui. Ce point mérite une explication que nous développerons ci-après. Le langage est dans ce cas de figure un outil de conversion à tout ce qui relève des opérations de l'esprit sur lesquelles l'agent peut, par ces mêmes opérations – le processus est circulaire – exercer une vue et un contrôle constant. Le discours philosophique antique vise constamment à une *metanoia* qui s'articule intimement à une extrême attention portée sur toutes les particularités de l'existence (la *prosoché*). Le discours philosophique de facture traditionnelle est une inlassable antienne, qui n'a d'égal que les chants et les prières du religieux, qui vise à la conversion continue et exclusive des agents politiques à *la dimension spirituelle de leur existence* comme médiation privilégiée en vue de participer à la constitution de la *politeia*. Ce qui justifie l'instauration et la promotion d'une méthode : l'art dialectique ou la logique (traditionnelle). Cet art et les opérations de l'esprit qui mettent en œuvre, – quelque forme extérieure dont elles puissent se revêtir, faisant l'objet d'un entraînement intense et requérant des dispositions spirituelles particulières – une ascèse : un contrôle sur les passions, contribuent à produire des agents capables de relations apaisées et, partant, une communauté politique d'où l'on aura extirpé, à la racine de leur éthos, toute possibilité de *stasis*.

Concernant maintenant la reconnaissance dont pourra bénéficier l'agent qui participe à ce dernier type de projet éthico-politique par les autres membres de la communauté à laquelle il appartient ou plus généralement de la communauté humaine, il nous faut éclairer ce qui de prime abord peut paraître paradoxal. On a déterminé lors de notre deuxième chapitre consacré à la logique discursive de type machiavélien que le lieu de réalité le plus essentiel pour l'homme était, non pas le désir de conquête et de possession de biens sensibles – niveau idéologique du discours politique moderne – mais la possibilité pour l'agent de se voir *reconnu* par les autres membres de la communauté, ou plutôt celle d'inscrire son existence au sein d'un espace symbolique configuré et privilégié par sa communauté. Pour la logique discursive de type machiavélien, toute conquête de biens est toujours-déjà conquête-*signe* de bien-*signe* (bien que la relation d'authenticité entre la chose et le signe soit éminemment problématique pour la pensée politique moderne, car elle est le lieu « nécessaire » d'une constante falsification-mystification et partant d'une inextinguible hantise de l'« authenticité » : le « dire-vrai »). Or, ce n'est que par son inscription au sein d'un espace symbolique institué et reconnu par la communauté que l'agent a la possibilité de donner du sens à son existence. L'homme est un être de symboles. Il a donc besoin pour vivre, aux côtés des besoins matériels et physiques, de recoller les bouts de son existence à un sens commun, sans lequel sa vie n'aurait et ne peut avoir de sens. A ce dessein, la logique discursive machiavélienne, qui a pour fonction de constituer des agents pour participer à un projet politique principalement productiviste, prend le chemin le plus court. Ce qui sert d'ailleurs grandement aux objectifs politiques qu'elle poursuit : elle insinue en permanence dans les esprits de ses agents qu'ils ne pourront accéder chacun à quelque reconnaissance de la part des autres et plus généralement de la communauté des hommes que s'ils s'appliquent inlassablement et ostensiblement à conquérir, à produire et à consommer toutes sortes de biens sensibles selon un code de signes toujours particulier, code sur

lequel ces agents ne peuvent bien évidemment pas exercer de maîtrise. Ce point de vue nous permet de percevoir que pour ces derniers ce ne sont pas la conquête, la production ou la consommation qui sont visées pour elles-mêmes, comme si elles pouvaient s'inscrire sans difficulté dans une perspective rationnelle et utilitaire – dans ce cas on serait contraint d'admettre que la position des anciens relativement à la consommation de toutes choses sensibles est rigoureusement plus rationnelle et plus efficace que l'utilitarisme et le rationalisme modernes ; mais l'agent moderne est bien loin de vouloir retourner à la rigueur philosophique ancienne, même épicurienne –, ou bien comme si elles pouvaient s'inscrire dans une nature humaine accessible et incompressible – comme si l'homme disposait de cette science définitive capable de déterminer absolument sa « nature ». Ce n'est donc ni la conquête, ni la production, ni la consommation, mais leur *signe* respectif que cherche à produire les agents de la domination. C'est en incitant l'agent à s'appliquer toujours ostensiblement et avec enthousiasme à ces activités que la logique politique moderne lui promet une reconnaissance de la part des autres agents. Ce qui, comme nous l'avons montré, conduit cette logique d'existence particulière à la plus complète impasse et à la plus totale absurdité. Il est demandé, en principe, à l'agent de s'engager dans une lutte ou une compétition contre des hommes – conquête des biens oblige – dont ils espèrent par ailleurs tirer une reconnaissance. Or, l'agent lui-même, au sein de cette logique, n'est absolument pas disposé à reconnaître les autres agents avec qui il entre en relation puisqu'ils sont en principe tous supposés être des rivaux potentiels, des loups qui convoitent les mêmes biens-*signes* que lui et dont les intentions, même à leur insu, ne peuvent être, *en principe* encore une fois, que malveillantes. Notre ère est celle du soupçon et de l'indistinction radicale entre l'ami et l'ennemi. Dans ces conditions, comment l'agent pourrait-il songer, en dehors de la plus complète automystification, à laquelle par ailleurs la logique discursive de type machiavélien aide beaucoup, à ce que ses partenaires puissent avoir à son égard une quelconque reconnaissance qui vaille ? Une réflexion des *Caractères* résume assez bien la situation que traverse l'agent formé au moule de cette logique d'existence : « Nous cherchons notre bonheur hors de nous-mêmes, et dans l'opinion des hommes, que nous connaissons flatteurs, peu sincères, sans équité, pleins d'envie, de caprices et de préventions. Quelle bizarrerie ! » [XI, 76 (I)] À compléter sans doute avec celle-ci : « Personne presque ne s'avise de lui-même du mérite d'un autre. Les hommes sont trop occupés d'eux-mêmes pour avoir le loisir de pénétrer ou de discerner les autres ; de là vient qu'avec un grand mérite et une plus grande modestie l'on peut être longtemps ignoré. » [II, 5 (I)] Comment surtout, ce même agent, entièrement happé par une manipulation de signes qui trame les relations qu'il peut avoir avec ses semblables, proches ou plus éloignés, pourra-t-il supposer bénéficier d'une quelconque reconnaissance authentique, à savoir une reconnaissance qui se fonde sur ses dispositions réelles d'existence, sur son véritable mérite ? Il aura beau s'appliquer à traduire ses dispositions en signes, ce qui d'une certaine manière le déviara de son effort pour accéder à quelque mérite réel – car vouloir se montrer homme de mérite requiert la constitution d'autres dispositions que celles requises pour l'être –, les autres hommes de la communauté ne les réduiront et ne les percevront par moins que comme des signes. Signes d'ailleurs qu'ils utiliseront, non pas pour mesurer le mérite réel de celui qui les émet, mais pour évaluer la vision que ce dernier et les autres agents auront chacun du leur. La logique discursive de type machiavélien suppose de la part de ses agents qu'ils sacrifient définitivement la jouissance réelle de ce qui est pourtant le plus instamment convoité par eux, leur lieu de réalité d'existence le plus fondamental : se voir reconnus. Si l'inscription au sein d'un espace symbolique commun, que H. Arendt appelait le domaine public, est ce qui préside par-dessus tout à la réalité de l'existence humaine, ce sans quoi aucune existence ne vaut la peine d'être vécue, car auquel cas elle se verrait ainsi privée de ce qui peut lui donner du

sens, il faut conclure que la logique d'existence promue par la réflexion politique d'origine machiavélienne conduit à une véritable impasse, aussi bien éthique que politique. Lors même ou *a fortiori* lorsqu'on recourt aux faits.

La position du discours philosophique traditionnel à cet égard est tout autre, sans laisser pour autant d'être de prime abord profondément paradoxale. On sait que la course aux honneurs a toujours fait l'objet d'une inlassable mise à distance de la part des philosophes. La raison est somme toute assez simple. Elle nous est donnée une fois de plus par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*.

Les gens cultivés, et qui aiment la vie active, préfèrent l'honneur, car c'est là, à tout prendre, la fin de la vie politique. Mais l'honneur apparaît comme une chose trop superficielle pour être l'objet cherché, car, de l'avis général, il dépend plutôt de ceux qui honorent que de celui qui est honoré ; or nous savons d'instinct que le bien est quelque chose de personnel à chacun et qu'on peut difficilement nous ravir⁴⁷³.

On reconnaît ici l'argument sur le fond duquel Épicète bâtit tout son discours : la vie philosophique qui s'identifie à la vie heureuse consiste à faire le tri entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas afin de suivre et développer exclusivement ce qui dépend de nous, à savoir « nos jugements, nos tendances, nos désirs, nos aversions, en un mot tout ce qui est opération de notre âme⁴⁷⁴ ». Ce motif qui constitue sans doute l'un des motifs les plus importants du discours philosophique traditionnel se retrouve presque mot pour mot énoncé à la réflexion 11 du chapitre « Du mérite personnel » des *Caractères*.

Se faire valoir par des choses qui ne dépendent point des autres, mais de soi seul, ou renoncer à se faire valoir : maxime inestimable et d'une ressource infinie dans la pratique, utile aux faibles, aux vertueux, à ceux qui ont de l'esprit, qu'elle rend maîtres de leur fortune ou de leur repos [...]. [II, 11 (VII)]

Suit une énumération des bénéfices politiques que les hommes pourraient tirer s'ils prenaient la peine de faire de ce motif discursif une maxime d'existence. Toutefois, cette mise à distance de la course aux honneurs et donc d'une certaine forme de reconnaissance qu'un homme peut avoir ne signifie pas pour autant le bannissement de toute reconnaissance ou de l'idée qu'il soit nécessaire à l'homme d'être reconnu. Bien au contraire. Aristote, dans son *Éthique*, ne consacrera pas moins de deux chapitres sur dix à l'amitié. Selon lui, l'amitié est « ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre. Car sans amis personne ne choisirait de vivre, eût-il tous les autres biens. » Il y a dans l'amitié de quoi « inciter aux nobles actions ». Mais surtout, l'amitié constitue le lien des cités :

[E]n effet, la concorde, qui paraît bien être un sentiment voisin de l'amitié, est ce que recherchent avant tout les législateurs, alors que l'esprit de faction, qui est son ennemie, est ce qu'ils pourchassent avec le plus d'énergie. Et quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice, tandis que s'ils se contentent d'être justes ils ont en outre besoin d'amitié, et la plus haute expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié⁴⁷⁵.

Cette perception de l'amitié et de la reconnaissance que peuvent s'attribuer les hommes entre eux se retrouve encore une fois trait pour trait dans les *Caractères*.

Une grande reconnaissance emporte avec soi beaucoup de goût et d'amitié pour la personne qui nous oblige. [IV, 22 (IV)]

Il n'y a guère au monde un plus bel excès que celui de la reconnaissance. [IV, 80 (I)]

⁴⁷³ *Éth. Nic.*, I, 3, 1095 b 23, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁷⁴ Cf. *supra*, p. 376.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, VIII, 1155 a 3-28, p. 409-411.

Être avec des gens qu'on aime, cela suffit ; rêver, leur parler, ne leur parler point, penser à eux, penser à des choses plus indifférentes, mais auprès d'eux, tout est égal. [IV, 23 (IV)]

Mais cela se conjugue invariablement avec le sentiment d'un certain devoir à accomplir qui pousse en outre les hommes, attachés à cette logique particulière de discours, à repousser au loin tout *désir* de reconnaissance publique. C'est ainsi que la Bruyère écrit dans un esprit parfaitement aristotélicien :

Un honnête homme se paye par ses mains de l'application qu'il a à son devoir par le plaisir qu'il sent à le faire, et se désintéresse sur les éloges, l'estime et la reconnaissance qui lui manquent quelquefois. [II, 15 (I)]

On se souvient que Platon poussera l'argument jusque dans ses plus ultimes conséquences au détour de ses deux plus célèbres écrits politiques que sont le *Gorgias* et la *République*. C'est en ces dialogues que Socrate s'applique à démontrer qu'il est préférable d'être soi-même juste (c'est-à-dire de se rendre capable de ne pas « s'avantager impunément sur le dos d'autrui⁴⁷⁶ », cela fût-il de manière dissimulée et en attirant de surcroît à soi la reconnaissance des hommes par une fausse réputation de justice – le mythe de Gygès), alors même qu'on n'en tirerait aucune reconnaissance de la part des hommes, jusqu'à même être victime d'injustice et de vivre obscur et pauvre. La *République* tout entière peut à ce titre être considérée comme une longue réponse au défi que Glaucon et Adimante lancent à Socrate.

Adimante : [N]e te contente donc pas de montrer en parlant, une supériorité de la justice sur l'injustice ; mais montre-nous quelle sorte d'action chacune des deux exerce sur celui qui en est le sujet, pour que, rien que par elle-même, l'une soit un mal et l'autre un bien. *Quant au renom, fais-en abstraction*, ainsi que Glaucon te l'a recommandé ; car si, d'un côté comme de l'autre, tu ne fais pas abstraction du renom mérité, mais que tu fasses également place à celui qui ne l'est pas, alors, dirons-nous, ce n'est pas la justice que tu loues, mais le renom de justice ; ce n'est pas davantage l'injustice réelle que tu blâmes, mais le renom d'injustice ; tu recommandes à l'injuste réel de dissimuler la réalité de son injustice ; tu accordes à Thrasymaque que la justice est un bien étranger, profitable au plus fort, tandis que l'injustice est un bien qui se profite à soi-même et pour son propre avantage, mais sans profit pour le plus faible ! Ainsi donc, puisque tu es convenu que la justice fait partie des biens les plus importants, ceux qui, en vue des effets qui en résultent, valent qu'on les possède, mais beaucoup plus encore par eux-mêmes et en vue d'eux-mêmes, ainsi avoir ses yeux et ses oreilles, être intelligent, se bien porter en somme, tous les biens, en général, qui le sont authentiquement, de leur nature propre et non pas de réputation, loue alors de la justice, singulièrement, ce en quoi, en elle-même et par elle-même, elle fait du bien à qui en est le sujet, tandis que l'injustice lui est dommageable ; mais *rémunération, réputation, laisse à d'autres le soin de les louer*⁴⁷⁷ !

Le motif du « sacrifice » de ses « biens » personnels (matériels, économiques et même symboliques), voire de sa propre vie en vue de faire du bien à ses amis et aux autres hommes, de les sauver d'un réel danger, constitue le point d'orgue de la logique discursive de type traditionnel que Socrate va prendre le temps sur rien moins que les huit livres suivants de la *République* de déplier pour en démontrer tous les bénéfices éthiques et politiques qu'on peut légitimement en tirer. Encore une fois, ce motif du « sacrifice » est énoncé dans toute sa pureté dans les *Caractères* :

Celui-là est bon qui fait du bien aux autres ; s'il souffre pour le bien qu'il fait, il est très bon ; s'il souffre de ceux à qui il a fait ce bien, il a une si grande bonté qu'elle ne peut être augmentée que dans le cas où ses souffrances viendraient à croître ; et s'il en meurt, sa vertu ne saurait aller plus loin, elle est héroïque, elle est parfaite. [II, 44 (IV)]

Cette réflexion clôt le chapitre « Du mérite personnel » et en côtoie d'autres, telles celles-ci :

[L]es hommes devraient employer les premières années de leur vie à devenir tels par leurs études et par leur travail ; que la république elle-même eût besoin de leur industrie et de leurs lumières ; qu'ils fussent comme une

⁴⁷⁶ PLATON, *République*, II, 365 d, *op. cit.*, vol. 2, p. 909.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, 367 b – d, p. 911-912.

pièce nécessaire à tout son édifice ; et qu'elle se trouvât portée par ses propres avantages à faire leur fortune ou à l'embellir. Nous devons travailler à nous rendre très dignes de quelque emploi ; le reste ne nous regarde point, c'est l'affaire des autres. [II, 10 (V)]

Le sage guérit de l'ambition par l'ambition même ; il tend à de si grandes choses, qu'il ne peut se borner à ce qu'on appelle des trésors, des postes, la fortune et la faveur ; il ne voit rien dans de si faibles avantages qui soit assez bon et assez solide pour remplir son cœur, et pour mériter ses soins et ses désirs ; il a même besoin d'efforts pour ne les pas trop dédaigner ; le seul bien capable de le tenter est cette sorte de gloire qui devrait naître de la vertu toute pure et toute simple, mais les hommes ne l'accordent guère, et il s'en passe. [II, 43 (IV)]

Il y a donc un profond paradoxe entre d'une part le motif d'une reconnaissance qui transite par une exhortation à l'amitié et le motif d'un « sacrifice » possible de ce qui nous appartient en termes de biens par lesquels les hommes pourtant se reconnaissent entre eux, poussant ce « sacrifice » jusqu'à se priver, si cela apparaît nécessaire, de toute reconnaissance possible. Un paradoxe qui ne s'explique pas aisément. On perçoit bien qu'on puisse prendre des risques pour porter secours à un ami ou pour défendre une amitié. Mais aller jusqu'à ces extrémités que sont la pauvreté et l'obscurité, voire la mort, bien qu'on puisse percevoir cela comme « héroïque », il n'est plus si aisé de le justifier et davantage d'en faire, à l'image de Socrate, une règle de vie pour l'appliquer en toutes circonstances.

Nous ne prétendons évidemment pas ici être capable de dévoiler en quelques lignes ce que Platon lui-même et de nombreux grands auteurs à sa suite se sont inlassablement appliqués à déplier à force de discours, les uns plus magistraux, subtiles et efficaces que les autres. Simplement, rappelons tout d'abord que la reconnaissance dont parle le philosophe doit supposer un ensemble de procédures qui ne se réduisent pas à celles recensées et promues par les modes d'accès à la connaissance moderne. On ne cherche pas non plus à reconnaître les hommes en fonction de leur position sociale qui se traduit en termes de possessions (biens, argent, relations, etc.), mais en fonction de la qualité de leurs dispositions spirituelles. Ce que la Bruyère nomme « mérite » et vis-à-vis duquel infatigablement, chapitre après chapitre⁴⁷⁸, il appelle chacun des agents, quelle que soit sa position sociale, à faire preuve de « discernement ». C'est ce motif, non pas seulement du mérite, mais de la juste reconnaissance qu'on peut en avoir et de la transmission des opérations qui peuvent y servir qui confère à son œuvre une portée décisivement éthique et politique.

Concernant maintenant la question de savoir de quelle manière l'agent politique formé au moule du discours traditionnel peut jouir réellement d'une reconnaissance de la part des autres hommes alors qu'il se dit prêt et qu'il se forme même pour être prêt à en sacrifier toutes les occasions effectives de réalisation, nous proposons la réflexion suivante. Dès lors qu'on part du principe que toute parole a « pour fonction de mener les âmes, d'être une psychagogie », dès lors donc qu'on la perçoit comme le moyen le plus assuré de constituer l'éthos des hommes grâce auquel chacun se conduira au sein de la *politeia*, cette parole devient impérativement le lieu et l'objet d'une attention suréminente. La parole qui transite entre les hommes doit incessamment faire l'objet d'un examen minutieux et approfondi de la part de ceux-ci, ce qui peut être facteur, nous l'avons vu, de la constitution d'une communauté politique particulière. Pour le dire rapidement, tant que les hommes dialoguent, ils ne se frappent pas les uns sur les autres. Le rapport au langage configuré par le discours philosophique traditionnel, de quelque obédience philosophique qu'il soit, contient en lui, on l'a vu aussi, un ensemble de procédures qui, de surcroît, permettent aux agents d'exercer un contrôle efficace sur leurs passions. Ce qui rend ainsi, et ce rapport au langage, et la parole qui

⁴⁷⁸ Hormis le XVI^e qui s'applique à réfuter le discours athéiste « Des esprits forts ».

en surgit, d'autant plus aptes et efficaces pour la constitution d'une communauté politique où les possibilités de luttes et de conflits se verront ainsi nettement réduites.

On peut donc dire que la parole qui transite entre les hommes est toujours en demeure d'être évaluée en fonction de ce qu'elle vaut en vue de constituer des agents capables de relations apaisées. Le philosophe se tourne lui-même vers cette parole avec beaucoup d'attention et un art consommé de la composition et de l'appropriation, et incite ensuite chacun des membres de sa communauté à en faire autant, non pour mesurer l'adéquation de cette parole avec l'état d'une réalité passée ou présente, mais pour en évaluer sa pertinence prospective : quelle réalité politique est-elle susceptible et capable de faire advenir ? Du développement et de la préservation d'une certaine qualité de parole, dépend la constitution de l'éthos des agents qui volontairement et consciemment la pratiquent – *metanoia* –, et de cette constitution éthique dépend celle de la communauté politique. C'est pourquoi la valeur politique d'un homme s'évaluera entre autres mais surtout en fonction de sa capacité à produire, développer et préserver cette parole commune, par elle-même constitutive d'éthos, qui de cette manière en deviendra davantage capable de faire advenir une communauté où le bonheur de tous et de chacun atteint son plus haut niveau. Et cela quelle que soit la situation effective de la réalité politique où les hommes vivent. Autrement dit, *cette parole ainsi cultivée devient l'espace symbolique que l'agent doit servir avant toute autre considération*. En retour, elle constitue cet ensemble privilégié de signes par lesquels sa reconnaissance pourra avoir lieu. C'est surtout par elle que l'homme apparaît et se montre parmi ses semblables. Il n'est pas nécessaire d'être prolixe pour autant. On ne montrerait alors qu'un défaut de maîtrise du flux de sa propre parole. Cette parole doit être « juste », au-delà même de la forme sensible dont elle se revêt. Cette « justesse » dispose de critères et surtout d'un ensemble de procédures ouvertes et pourtant très précises et rigoureuses : la dialectique ou la logique. La parole ainsi cultivée devient l'espace symbolique commun qu'il faut à tout prix préserver, et ce parfois et même souvent aux dépens de toute autre forme de reconnaissance symbolique, telle la reconnaissance issue des honneurs publics ou d'une réputation sociale, car cette dernière forme de reconnaissance n'est pas toujours garantie dans son « authenticité ». Tout dépend de la situation politique où précisément l'on se trouve, situation qui, de manière générale, n'est pas encline à vouloir reconnaître les agents de la communauté sur la seule évaluation de leurs dispositions spirituelles accessibles principalement aux moyens d'un examen minutieux de la parole qu'il porte en eux. Les *Caractères* :

Avez-vous de l'esprit, de la grandeur, de l'habileté, du goût, du discernement ? en croirai-je la prévention et la flatterie, qui publient hardiment votre mérite ? elles me sont suspectes, et je les récuse : me laisserai-je éblouir par un air de capacité ou de hauteur qui vous met au-dessus de tout ce qui se fait, de ce qui se dit, et de ce qui s'écrit ; qui vous rend sec sur les louanges, et empêche qu'on ne puisse arracher de vous la moindre approbation ? je conclus de là plus naturellement que vous avez de la faveur, du crédit et de grandes richesses : quel moyen de vous définir, *Téléphon* ? on n'approche de vous que comme du feu, et dans une certaine distance, et *il faudrait vous développer, vous manier, vous confronter avec vos pareils*, pour porter de vous un jugement sain et raisonnable : votre homme de confiance, qui est dans votre familiarité, dont vous prenez conseil, pour qui vous quittez Socrate et Aristide, avec qui vous riez, et qui rit plus haut que vous, Dave enfin, m'est très connu : serait-ce assez *pour vous bien connaître* ? [IX, 20 (VI), nous soulignons]

Ce n'est pas d'abord aux faits qu'on se rapporte, ni aux signes de reconnaissance sociale dont l'agent peut se voir revêtu pour juger de cet homme et le (re)connaître. Il faut l'approcher, briser la sécheresse de parole en laquelle il semble se complaire. Il faut s'en remettre aux discours qu'il se

tient à lui-même et qui ne se manifestent que lorsqu'on les examine, en en maniant⁴⁷⁹, en en développant⁴⁸⁰ la source qui les produit – littéralement l'ôtant de son enveloppe –, éventuellement lors d'une confrontation⁴⁸¹ avec ses pareils.

Mais que devient ce type d'agent particulier qui s'est appliqué à se transformer selon les opérations et les principes promus par le discours philosophique traditionnel dès lors qu'il se trouve, tel Socrate, dans une situation politique où, mis à part quelques-uns de ses amis, plus personne ne le reconnaît comme étant digne d'appartenir encore à la cité, et ce jusqu'à le condamner à mort ? Socrate lui-même dans le *Criton* s'expliquera sur les raisons pour lesquelles, alors même qu'il se trouve en désaccord avec le jugement que sa cité a porté à son encontre, il l'accepte néanmoins. Il ne peut rien faire d'autre, dit-il, que lui obéir, *sinon la convaincre* qu'elle a tort. À moins de vouloir lui nuire et, partant, nuire à ses amis et à lui-même. Cette manière de raisonner paraît encore bien étrange aux oreilles modernes qui se méfient comme de la peste de tout pouvoir politique et entend très difficilement qu'on puisse se sacrifier en se mettant au service d'une communauté politique. Cela étant, ce n'est pas tant au service d'un pouvoir politique particulier que Socrate accepte sa condamnation, puisqu'il déclare qu'il est en désaccord avec lui. C'est au service de ce que ce pouvoir et surtout les hommes qui le composent devraient s'appliquer à préserver, à savoir le souci d'eux-mêmes. Non pas de leurs biens, de leurs richesses, de leur pouvoir ou des honneurs qu'on leur accorde, mais de leur âme. Et pour les convaincre, Socrate n'a qu'une parole qu'il s'est inlassablement appliqué à développer et à cultiver avec chacun des concitoyens qu'il a rencontrés lors de son existence citoyenne. Dans l'*Apologie*, Socrate soulève l'hypothèse que l'assemblée réunie devant lui ne suive pas Anytos, l'un de ses accusateurs :

Oui, supposons qu'en réponse à cela vous me disiez : « Socrate, nous ne suivrons pas aujourd'hui l'avis d'Anytos. Nous t'acquittons au contraire, à une condition pourtant : c'est que poursuivre cette enquête⁴⁸², non plus que philosopher, n'occupera pas désormais tout ton temps. Mais, si on te prend encore à le faire, alors tu mourras ! »

Si tel était effectivement le marché que compte lui proposer l'assemblée réunie pour son procès, sa réponse sera sans appel :

Athéniens, je vous salue bien et je vous aime ! Mais j'obéirai aux Dieux plutôt qu'à vous : jusqu'à mon dernier souffle et tant que j'en serai capable, *ne vous attendez pas que je cesse de philosopher, de vous adresser des recommandations, de faire voir ce qui en est à tel de vous qui, en chaque occasion, se trouvera sur mon chemin, en lui tenant le langage même que j'ai coutume de tenir* : « Ô le meilleur des hommes, toi qui es un Athénien, un citoyen de la ville la plus considérable, de celle qui, pour le savoir et la puissance, a le plus beau renom, tu n'as pas honte d'avoir le souci de posséder la plus grande fortune possible, et la réputation, et les honneurs, tandis que de la pensée, de la vérité, de l'amélioration de ton âme, tu ne t'en soucies point et n'y penses même pas ! » Et s'il s'en trouve un parmi vous pour le contester et pour prétendre qu'il en est soucieux, je ne le lâcherai pas sur l'heure, je ne m'en irai pas non plus ; mais je lui poserai des questions, je l'examinerai, je lui montrerai son erreur, et, s'il ne me semble pas posséder de vrai mérite, et qu'il le

⁴⁷⁹ Furetière : « MANIER, se dit figurément en choses morales. C'est le talent des Orateurs de manier les esprits, de leur inspirer les passions, les mouvements qu'ils désirent. L'esprit de la populace est difficile à manier, il se manie plus par la crainte que par la raison. »

⁴⁸⁰ Furetière : « DEVELOPPER, se dit figurément des choses spirituelles. Ce rapporteur a bien développé cette affaire. Ce marchand s'est bien développé de l'embarras où il était. Ce commentateur a bien développé les difficultés de son texte. »

⁴⁸¹ Furetière : « CONFRONTER, mettre deux personnes en présence l'une de l'autre pour éclaircir la vérité de quelque fait qu'ils rapportent différemment. [...] Se dit aussi des choses que l'on compare les unes aux autres, pour voir si elles sont semblables ou non. »

⁴⁸² Il s'agit de l'enquête à l'initiative de l'oracle de Delphes selon lequel de tous les Athéniens Socrate est le plus sage. Ce dernier cherchant à comprendre cet oracle a décidé de s'enquérir de la sagesse des citoyens d'Athènes qui, contrairement à lui, se prétendent sages.

prétende cependant, je lui reprocherai d'attribuer la moindre valeur à ce qui en a la plus grande, tandis qu'il met à plus haut prix ce qui est le plus misérable⁴⁸³ !

Mais est-ce à dire que le philosophe soit absolument étranger à tout désir de reconnaissance ou qu'il mette ce désir de côté comme s'il ne devait avoir aucune importance ? L'une des raisons pour lesquelles Socrate refuse la proposition de Criton, son ami d'enfance, qui lui enjoint de s'enfuir pour éviter la mort est la perspective d'une fuite clandestine, « revêtu d'un déguisement, soit portant une veste de cuir⁴⁸⁴, soit tel autre déguisement habituel à qui s'enfuit en cachette, bref *ayant changé l'aspect qu'on [lui] connaît*⁴⁸⁵ ! » Comment encore une fois comprendre ce paradoxe ? Si Socrate désire qu'on le reconnaisse sous un aspect particulier, pourquoi ne s'est-il pas employé à s'en revêtir d'un beaucoup plus commode à porter pour lui, ainsi que, pour les autres hommes, à reconnaître ? La question est cruciale, la réponse décisive.

Reprenons brièvement, au-delà de son non-savoir, ce que le philosophe sait, et ce afin de mieux comprendre la logique de sa conduite.

1) la parole est le moyen le plus assuré pour constituer l'éthos des agents en vue de constituer, en retour, une communauté politique d'où le désir de lutte et de conflit aura été fortement diminué ;

2) s'appliquer à cultiver cette parole pour la modeler de telle manière qu'elle devienne un moyen de transformation efficace pour chacun des agents et, sous cette forme, la préserver, c'est donc un emploi qui contribue, non seulement au bien-être de chacun des membres de sa communauté, mais en retour à son propre bien-être. Sans encore parler du problème de la reconnaissance, au moins peut-on admettre que vivre dans une communauté où des moyens efficaces sont laissés à la disposition des agents pour diminuer, sinon tarir la source des conflits et des tensions qui peuvent surgir entre eux, sans qu'aucun ne se sente lésé pour autant⁴⁸⁶, cela soit un bien ou, disons, un mieux. De plus, l'on sait que de façon générale, tout ce qui contribue à la réalisation d'un bien pour l'ensemble de la communauté ne peut que contribuer, d'une manière ou d'une autre, à la réalisation d'un bien pour soi. Tandis que tout ce qui contribue à la réalisation d'une nuisance pour l'ensemble de la communauté ne peut que contribuer, d'une manière ou d'une autre, à la réalisation d'un mal pour soi. Platon : « il n'est nullement facile de faire à autrui beaucoup de mal sans être en revanche exposé à subir aussi soi-même beaucoup de maux d'autre sorte ; et il n'est pas besoin d'aller bien loin pour constater l'évidence d'une pareille affirmation⁴⁸⁷. »

De ces deux points découle le principe d'une vie qui ne peut faire autrement que de se mettre au service du développement et de la préservation de cette parole commune, activité qui constitue la vocation même du philosophe, cela serait-il, si les circonstances s'y prêtent, aux dépens de tous ses autres biens. Il est sans doute probable que le philosophe ne bénéficie de son vivant d'aucune forme effective de reconnaissance de la part des autres hommes au service desquels il consacre la

⁴⁸³ *Apologie*, 29 d – 30 a, dans *op. cit.*, vol. 1, p. 165-166. Nous soulignons.

⁴⁸⁴ « Comme en portent les esclaves et les campagnards ». Note de L. Robin.

⁴⁸⁵ *Criton*, 53 d, *ibid.*, p. 200. Nous soulignons.

⁴⁸⁶ Rappelons que l'objet naturel de conflit entre les hommes est le partage et la possession de tout type de biens sensibles, car ils considèrent ces derniers comme un lieu suréminent de leur être et de leur réalité. La logique d'existence philosophique traditionnelle, stratégiquement pourrait-on dire, déplace ce lieu de réalité pour le situer en la culture et la préservation de dispositions d'existence par celles d'une parole commune. Or, ce type de biens que nous appelons « dispositionnels » ou spirituels ne peut réellement faire l'objet d'aucun conflit, car c'est un bien qu'on ne peut ôter à l'agent. En retour, cet agent ne pourra se sentir lui-même lésé d'aucune manière s'il est convaincu que c'est à l'acquisition de ce type de biens dispositionnels qu'il doit s'appliquer, biens acquis qu'on ne pourra jamais lui ravir.

⁴⁸⁷ Platon, *Lettre VIII*, trad. L. Robin, *op. cit.*, vol. 2, p. 1224.

majeure partie de son temps. Ce dont en revanche il est certain, c'est que s'il ne se met pas corps et âme au service de la parole qu'il s'appliquera autant que possible à rendre authentique, c'est-à-dire à la constituer en cet espace symbolique où chacun des membres de la communauté, dont lui-même, au prix d'un effort consenti, pourra s'y voir reconnu authentiquement, à la hauteur de son mérite réel, *il ne pourra, de cette reconnaissance, en bénéficier jamais*. Comment en effet les autres hommes de la communauté pourraient le reconnaître authentiquement ou même le désirer s'il ne dispose pas des capacités qui lui permettent de ménager, non pas ses propres intérêts à leurs dépens et par-delà aux dépens de la communauté toute entière, mais les intérêts de tous au profit de tous et de chacun, et par conséquent, mais par conséquent seulement, à son propre profit ? Comment surtout pourrait-il espérer se voir reconnu s'il ne s'applique pas à cultiver et préserver le seul espace symbolique grâce auquel il pourra se voir authentiquement reconnu : la parole autour et au creux de laquelle se rassemble sa communauté ? S'il lui venait à l'idée de vouloir la falsifier et faire en sorte que, par elle, on ne puisse plus véritablement reconnaître ce que peuvent être les hommes et, pire, qu'on ne puisse plus reconnaître l'ennemi de l'ami au sein d'une même communauté, que deviendrait la possibilité qu'il soit, lui, jamais reconnu, pour ce qu'il *peut être*, pour elle et pour sa communauté, authentiquement ?

A moins de se contenter, au prix d'une intense mystification, de menues et fausses reconnaissances, celles qu'on accorde à tous ceux qui ont de la puissance et qui, par elle, pensent pouvoir dominer les autres hommes comme on domine par l'illusion, ou bien par la peur et par la force. En compensation d'une reconnaissance qui lui manque quelquefois, il restera néanmoins au philosophe une épaisseur spirituelle qui jouxte, autant que faire se peut, à une certaine égalité d'humeur et tranquillité d'âme, et la satisfaction du devoir accompli. Dans tous les cas, « un génie qui est droit et perçant conduit enfin à la règle, à la probité, à la vertu » [XI, 14 (I)] et « [l]e bon esprit nous découvre notre devoir, notre engagement à le faire ; et s'il y a du péril, avec péril : il inspire le courage, ou il y supplée. » [II, 23 (IV)]

Il est bon d'être philosophe, il n'est guère utile de passer pour tel : il n'est pas permis de traiter quelqu'un de philosophe ; ce sera toujours lui dire une injure, jusqu'à ce qu'il ait plu aux hommes d'en ordonner autrement, et en restituant à un si beau nom son idée propre et convenable, de lui concilier toute l'estime qui lui est due. [XII, 68 (V)]

Il y a une philosophie qui nous élève au-dessus de l'ambition et de la fortune, qui nous égale, que dis-je, qui nous place plus haut que les riches, que les grands et que les puissants ; qui nous fait négliger les postes, et ceux qui les procurent ; qui nous exempte de désirer, de demander, de prier, de solliciter, d'importuner ; et qui nous sauve [évite] même l'émotion et l'excessive joie d'être exaucés. Il y a une autre philosophie qui nous soumet et nous assujettit à toutes ces choses en faveur de nos proches ou de nos amis : c'est la meilleure. [XII, 69 (VI)]

Relativement au rapport au langage que cette logique d'existence implique ou suppose, nous dirons brièvement ceci : tandis que la modernité mise sur une vérité directement accessible au seul contact perceptible des sens avec les choses du monde – signes des choses ou signes linguistiques – : la *verità effettuale* ; la philosophie traditionnelle mise au contraire sur la *recomposition* intelligible des différents éléments perceptibles de ces choses qui ne sont pas seulement sensibles, mais aussi et surtout spirituelles – mouvement qui culmine dans la *metanoia* – : c'est le chemin qui est à la fois enseignement et « vérité ». *Vers elle*, mais *par elle*. Face à un texte comme les *Caractères*, tandis que la première logique pense pouvoir trouver à sa surface audible et visible tout ce qu'il peut contenir en « vérité », son sens et même ses opérations, « vérité », donc, qui a à s'imprimer sensiblement sur et

dans le lecteur – il la reçoit ; la deuxième considère le texte comme un moyen d'accéder à la vérité : ce dernier ne délivre en lui-même définitivement aucune vérité sans l'intervention du destinataire, de ses facultés, de ses ressources et de son propre fond. La vérité proviendra, pour lui-même, en grande partie de ses facultés d'invention (*inventio* < *in venire* : « venir dedans »). Il faut donc faire confiance au texte et par-delà à la parole humaine, surtout lorsqu'elle est commune. Il se peut que quelques hommes aient décidé sciemment d'en tromper d'autres ; il arrive bien plus souvent que les hommes, croyant pouvoir énoncer une vérité se trompent eux-mêmes et, partant, trompent les autres. Mais si l'on est soi-même trompé, cela provient d'un défaut d'attention et/ou d'humilité, en tous les cas, de confiance. Confiance non pas nécessairement en les hommes, mais en la parole qui dispose, pour autant qu'on s'y applique, d'un haut pouvoir de ré-union. Et si nous lisions à nouveau le texte des *Caractères* de la Bruyère en lui faisant confiance ?

Nous avons maintenant à montrer que lorsque la Bruyère écrit : « Il faut chercher seulement à penser et à parler juste, sans vouloir amener les autres à notre goût et à nos sentiments ; c'est une trop grande entreprise » [I, 1 (1)] ; ou bien encore : « Tout l'esprit d'un auteur consiste à bien définir et à bien peindre » [I, 14 (I)] ; c'est sur les opérations inhérentes au rapport au langage et à la méthode configurés par le discours philosophique traditionnel qu'il s'appuie. Nous montrerons aussi que tout l'ouvrage est à considérer comme une entreprise systématique de réfutation de la logique discursive de type machiavélien. C'est pourquoi l'ensemble des lectures qui se réfère à cette dernière logique et à sa méthodologie éprouve moult difficultés à en rendre compte sans s'inscrire en faux contre bon nombre de réflexions et d'indications qui y sont contenues. Le texte des *Caractères* est une épine dans le pied de la logique d'existence moderne et de son idéologie, car faisant mine de s'y rapprocher – c'est la stratégie du philosophe qui appâte en s'appuyant sur ce que son interlocuteur pense et ressent –, elle en réduit systématiquement tous ses postulats, prémisses épistémiques, méthodologiques, éthiques et politiques au néant. Ces prémisses, qui pour la Bruyère, sont celles du libertin ou de l'homme du monde, en valorisant d'abord une conversion de tout l'être de l'homme à une perception et une conquête du monde sensible, toutes modalités confondues, conduisent peu ou prou à admettre que le lieu de la réalité politique se réduit nécessairement à la puissance, à la possession de biens sensibles, aux richesses et à la réputation, que ce soit pour les encenser ou que ce soit pour les déplorer – les *d*-énoncer. Elles conduisent aussi à faire disparaître la constitution d'une spiritualité laissée à la discrétion réflexive des agents comme un moyen de médiation nécessaire à la constitution de la *politeia*. Cependant, se disposer soi-même à « ne pas s'avantager aux dépens d'autrui » requiert tout un art de vivre et un ensemble de procédures principalement discursives qui doivent à tout prix déraciner en son propre esprit ces prémisses selon lesquelles le bonheur est à celui qui conquiert, qui domine et qui possède, et ce sans souci de ceux que l'on conquiert, domine et (dè)possède. Ce sont donc ces prémisses mondaines que les *Caractères*, œuvre philosophique de filiation socratique-chrétienne, ont à cœur de réfuter, inlassablement chapitre après chapitre, page après page, réflexion après réflexion, et ce en utilisant tous les outils thérico-techniques que l'auteur avait, au moment de leur composition, à sa disposition. Il nous faut donc maintenant donner le point final de notre exposé : une proposition de lecture des *Caractères* pour à la fois apporter des preuves probantes à notre point de vue et surtout renouveler *notre manière de les lire*.

IV. POUR UNE LECTURE DES *CARACTÈRES*

1. OUVERTURE

N'ont-ils pas les premiers reconnu le plan et l'économie du livre des *Caractères* ? N'ont-ils pas observé que de seize chapitres qui le composent, il y en a quinze qui, s'attachant à découvrir le faux et le ridicule qui se rencontrent dans les objets des passions et des attachements humains, ne tendent qu'à ruiner tous les obstacles qui affaiblissent d'abord, et qui éteignent ensuite dans tous les hommes la connaissance de Dieu ; qu'ainsi ils ne sont que des préparations au seizième et dernier chapitre, où l'athéisme est attaqué, et peut-être confondu ; où les preuves de Dieu, une partie du moins de celles que les faibles hommes sont capables de recevoir dans leur esprit, sont apportées ; où la providence de Dieu est défendue contre l'insulte et les plaintes des libertins¹ ?

La Bruyère

« Peindre pour que les hommes s'amendent ? La Bruyère n'y croit guère, affirme un critique, ses déclarations et ses remarques ne coïncident pas toujours, il s'en faut. » Sans doute. Mais l'opération qui consiste à « concilier un auteur », comme l'indique la réflexion XIV, 72 (VI), c'est-à-dire à accorder ce qui peut paraître contradictoire chez lui, ne revient-elle pas ultimement au seul travail du lecteur ? Comment s'étonner aussi de trouver un auteur contradictoire lorsqu'on considère qu'une bonne partie de ce qu'il écrit, même en ce qu'il y a de plus littéral, ne correspond pas à ce qu'il pensait et ne s'accorde pas au véritable sens qu'il faut donner à son œuvre ? Il dit vouloir par ses écrits être utile à sa patrie et rendre les hommes meilleurs. On déclare qu'il « n'y croit guère ». Il insiste : toute parole ne doit viser qu'à l'instruction. On ajoute : « Instruire ? En quel sens ? [...] Est-ce aussi simple² ? » En revanche on garde bien fermement campée l'idée qu'il veut peindre les hommes : « Tout le génie de la Bruyère – penseur, écrivain, moraliste – se ramène à cette façon si neuve de voir et faire voir la problématique si ancienne de la relation entre les mœurs effectives des hommes et la morale qu'ils professent³ ». Ici même encore, lorsqu'il s'agit de parler positivement du projet du moraliste, il semble inévitable de le dissocier d'un quelconque projet éthique. On le place au sein d'une posture épistémique qui le met à distance égale entre la « morale » que professent les hommes et leurs « mœurs effectives ». Le texte n'est par conséquent le vecteur d'aucune « morale », ni effective, ni même efficiente. Certes, il dénonce, mais il ne prescrit pas. Il décrit surtout, la description valant toujours, sous le poids d'on ne sait quel « bien » transcendant cette fois-ci, comme dénonciation. Or, c'est précisément en l'installant dans cette posture exclusivement descriptiviste vis-à-vis d'une effectivité comportementale, avec toute la méthode que cela implique, qu'on s'interdit d'accepter la portée éthique, psychagogique et

¹ LB, p. 613-614 (*Discours de réception à l'Académie française*).

² SOLER Patrice, « La Bruyère dans tous ses éclats », dans *Moralistes du XVII^e siècle*, J. Lafond (éd.), *op. cit.*, p. 637-650.

³ BRODY Jules, « La Bruyère : le style d'un moraliste », CAIEF, 1978, 30, p. 139-153. Cité dans SOLER Patrice, *op. cit.*, p. 641.

prospective du texte (VS prescriptive). Dire que toute vérité résulte de la seule observation des faits est en soi une déclaration profondément apolitique et an-éthique, à savoir une posture qui ne tient absolument pas à rendre compte de sa propre portée éthique et politique et de l'orientation psychagogique de la parole qu'on énonce soi-même. Elle impose de clore toute discussion. Elle détourne surtout l'attention du lecteur, c'est là sa fonction, de la puissance psychagogique de tout autre parole, *a fortiori* lorsque celle-ci, comme dans le cas des *Caractères*, véhicule une intention éthique et politique. Reconnaître la puissance psychagogique d'une autre parole serait laisser supposer la sienne propre. Or, on a vu que, pour la logique discursive de type machiavélien, cette supposition s'avère insoutenable. Il en va du voile qu'elle doit maintenir ferme et dru au-dessus de ses nombreuses impasses.

Mais venons-en au *fait*. Que la Bruyère se soit appliqué à décrire les mœurs effectives des hommes comme saisies *d'abord* par leur extériorité, il faut vider définitivement ce point. Retournons au texte. Prenons-le là où il semble le plus explicite dans sa portée descriptiviste et là où il rencontrerait le plus exactement le dispositif de lecture qui l'y réduit. Soit, pour commencer, la réflexion III, 42 (VI), citée *in extenso*. Nous sommes au chapitre « Des femmes », où se trouvent incidemment indiquées quelques précisions utiles concernant l'intériorité sur laquelle le lecteur doit focaliser son attention s'il songe à se réformer lui-même par lui-même. La réflexion qui suit aborde justement le problème de la direction de conscience et surtout de ces hommes qui pensent pouvoir s'en charger en s'installant dans les familles.

J'ai différé à le dire, et j'en ai souffert ; mais enfin il m'échappe, et j'espère même que ma franchise sera utile à celles qui n'ayant pas assez d'un confesseur pour leur conduite, n'usent d'aucun discernement dans le choix de leurs directeurs. *Je ne sors pas d'admiration et d'étonnement à la vue de certains personnages que je ne nomme point ; j'ouvre de fort grands yeux sur eux ; je les contemple : ils parlent, je prête l'oreille ; je m'informe, on me dit des faits, je les recueille* [nous soulignons] ; et je ne comprends pas comment des gens en qui je crois voir toutes choses diamétralement opposées au bon esprit, au sens droit, à l'expérience des affaires du monde, à la connaissance de l'homme, à la science de la religion et des mœurs, présument que Dieu doit renouveler en nos jours la merveille de l'apostolat, et faire un miracle en leurs personnes, en les rendant capables, tout simples et petits esprits qu'ils sont, du ministère des âmes, celui de tous le plus délicat et le plus sublime ; et si au contraire ils se croient nés pour un emploi si relevé, si difficile, et accordé à si peu de personnes, et qu'ils se persuadent de ne faire en cela qu'exercer leurs talents naturels et suivre une vocation ordinaire, je le comprends encore moins.

Je vois bien que le goût qu'il y a à devenir le dépositaire du secret des familles, à se rendre nécessaire pour les réconciliations, à procurer des commissions ou à placer des domestiques, à trouver toutes les portes ouvertes dans les maisons des grands, à manger souvent à de bonnes tables, à se promener en carrosse dans une grande ville, et à faire de délicieuses retraites à la campagne, à voir plusieurs personnes de nom et de distinction s'intéresser à sa vie et à sa santé, et à ménager pour les autres et pour soi-même tous les intérêts humains, je vois bien, encore une fois, que cela seul a fait imaginer le spécieux et irrépréhensible prétexte du soin des âmes, et semé dans le monde cette pépinière intarissable de directeurs.

À la lecture de cette réflexion, l'on peut attirer l'attention spécifiquement sur le passage que nous avons souligné : « Je ne sors pas d'admiration et d'étonnement à la vue de certains personnages que je ne nomme point ; j'ouvre de fort grands yeux sur eux ; je les contemple : ils parlent, je prête l'oreille ; je m'informe, on me dit des faits, je les recueille », et dire par exemple ceci : « La Bruyère se place explicitement dans la posture de l'anecdotier, peintre fidèle de son temps : il ne prétend pas “charger” le portrait de la société, mais simplement saisir les excès et les ridicules là où ils

sont⁴ ». C'est-à-dire là où ils s'offrent d'abord à la perception sensible et à toutes les opérations qui scientifiquement la rend légitime⁵. L'on pourra ensuite renvoyer incontinent à l'ouverture de la préface : « Je rends au public ce qu'il m'a prêté [...] il peut regarder ce portrait que j'ai fait de lui d'après nature », mais aussi aux propos qui ouvrent le *Discours sur Théophraste* : « je me renferme seulement dans cette science qui décrit les mœurs, qui examine les hommes, et qui développe leurs caractères », et enfin à ceci qu'on peut trouver dans le *Discours de réception à l'Académie* : « J'ai peint à la vérité d'après nature [...] ». De là, on laissera supposer que la « nature » dont il est question est celle à laquelle on a accès à partir de l'observation empirique. Et lorsqu'on lira à la réflexion I, 34 (IV) : « Le philosophe consume sa vie à observer les hommes, et il use ses esprits à en démêler les vices et le ridicule », on sera convaincu que « le langage, selon [la Bruyère], a moins pour vertu de *métamorphoser*⁶ ou de dissoudre le réel que d'aider à en percevoir les moindres nuances. [...] La Bruyère est convaincu que le ridicule se situe dans les choses mêmes [qui se voient d'abord par leur extériorité], et que tout l'art consiste à l'en tirer et à le mettre en évidence. [...] La distance et la perspective jouent un grand rôle dans la perception du réel, et la métaphore optique sera constante dans les *Caractères* ». Conclusion : « il faut donc examiner quel monde il nous propose de regarder. » De quel « monde » ou plutôt de quel « réel » s'agit-il ? Réponse : « La Bruyère place la société au centre de son étude », mais la vision qu'il propose de celle « de son temps est profondément pessimiste⁷. » Le moraliste ainsi décrit et dénonce – il ne prescrit pas. Mais surtout : il ne « métamorphose » pas. La « réalité » sociale et politique se voit ainsi préservée dans son pouvoir de détermination et le scientifique en celui de son observation et de description. Quant à l'éventuel processus psychagogique auquel peut conduire la lecture des *Caractères*, on n'en parle pas. Et cependant, on aura dit l'essentiel : la réalité, la seule dont la parole, le regard, mais aussi l'ensemble des opérations requises à sa connaissance doivent exclusivement se soucier et vers laquelle doivent converger toute attention, c'est *d'abord* la réalité sociale, à savoir le comportement des hommes qui s'offrent *d'abord* dans leur extériorité. Tandis que l'ensemble des opérations et des moyens proposés par l'ouvrage pour aider le lecteur à se tourner *d'abord* vers lui-même – *metanoia* : attention et réflexion de soi sur soi, le soi identifié lui-même à ces opérations –, cet ensemble a bel et bien été conjuré – liquidé.

Reprenons la réflexion. Si l'on prête attention à la première proposition qui en quelque sorte la chapeaute, on s'apercevra que le processus de description empirique qui s'y trouve indiqué ou plus exactement *mis en scène* se voit entièrement encadré par un projet de réformation éthique très précis. Nous la citons ici à nouveau en soulignant les mots qu'il importe de remarquer : « J'ai différé à le dire, et j'en ai souffert ; mais enfin il m'échappe, et j'espère même que ma franchise sera *utile* à celles qui n'ayant pas assez d'un confesseur *pour leur conduite*, n'usent d'aucun *discernement* dans le choix de leurs directeurs. » On peut percevoir maintenant que c'est à fin d'être *utile* à celui (femme aussi bien

⁴ Note de E. Bury LB, p. 189, n. 3.

⁵ Souvenons-nous des propos de G. Servois : « La Bruyère écrivait ses *Caractères* sous l'impression que les conversations du jour avaient laissée en lui, et souvent traçait des portraits parfaitement ressemblants ». Cf., *supra*, p. 30. Ce qui peut se traduire en termes plus scientifiques : « C'est du seul déploiement du descriptif que le "philosophe" attend la révélation dynamique d'une logique du comportement. [...] Ce que La Bruyère est ainsi l'un des premiers à reconnaître, c'est que l'on ne peut atteindre la vérité des comportements que comme représentation : les "caractères" [les comportements visibles] ne sont désormais visibles que s'ils sont reconstitués mimétiquement en caractères [le texte, sa *dispositio* qui, par abduction, témoigne d'une logique]. » LA BRUYÈRE Jean de, *Les Caractères...*, éd. M. Escola, *op. cit.*, p. 81. Bien qu'on puisse se demander de quelle « logique » parle-t-on. Toujours est-il que la réalité spirituelle que vise à constituer une certaine pratique du texte est complètement écrasée par le postulat d'une impérieuse et exclusive adéquation entre la forme d'un discours visible et la forme de comportements humains visibles. Nous sommes strictement au bout du chemin épistémique et méthodologique que le moment machiavélien a institué.

⁶ Nous soulignons.

⁷ BURY Emmanuel, « Introduction aux *Caractères* », dans LB, p. 28-32.

qu'homme⁸) qui lit ce fragment de discours que ce dernier a été écrit et auquel le lecteur, par sa lecture, donnera vie. Ce fragment de discours, par le mouvement qu'il effectue en l'âme de celui qui le lit l'amènera à considérer le *discernement* à produire vis-à-vis de cette chose si importante qu'est la *direction de l'âme* (qui peut être éventuellement la sienne) en vue de sa propre *conduite*. C'est par conséquent en vue de satisfaire à cette utilité que le personnage mis en scène par la réflexion, bien plutôt que l'auteur lui-même dont les pensées « réelles » n'importent guère finalement, a pris soin de recueillir des faits. Si projet de description empirique il y a, en acceptant donc que la seule proposition qui y renvoie soit davantage qu'une simple mise en scène, il se voit, avant même qu'il n'apparaisse, entièrement subordonné à une réflexion relative à un autre projet, semble-t-il, de tous, les plus impérieux : celui d'une direction spirituelle et, en amont, d'un juste discernement s'y rapportant. La réalité sur laquelle la réflexion entend attirer l'attention et le souci est donc principalement spirituelle, bien loin d'être empirique ou sociale.

La suite de la réflexion tend à valoriser cette finalité spirituelle, mais aussi la puissance psychagogique de la parole qu'elle contient et qui a précisément pour fonction d'aider le lecteur à y accéder. L'âme se doit d'être conduite, dirigée. Mais par qui ? Là est la question. De toute évidence, d'aucuns s'en chargent ou prétendent pouvoir s'en charger : les « directeurs ». Or, il ne suffit pas de le prétendre, il faut encore en être *capable* – « capables... du ministère des âmes ». Car l'on parle ici d'un art, « celui de tous le plus délicat et le plus sublime [...] un emploi si relevé, si difficile, et accordé à si peu de personnes ». De quoi faut-il disposer pour en être capable ? Tout d'abord de l'« esprit », un « sens droit », une « expérience des affaires du monde », une « connaissance de l'homme » et une « science de la religion et des mœurs ». La réflexion insiste sur l'esprit. Le personnage mis en scène s'étonne que « tout simples et petits *esprits* qu'ils sont », certains se croient capables du ministère des âmes, « et qu'ils se persuadent de ne faire en cela qu'exercer leurs talents naturels et suivre une vocation ordinaire ». Ensuite, à ces qualités qu'il faut avoir pour pouvoir se prétendre directeur de conscience s'opposent un « goût » éprouvé en faveur d'une certaine vision/action politique – les relations à faire advenir entre les hommes – et du rôle qu'imbu de cette vision on voudrait y jouer. Quel est ce goût ? Celui « à devenir le dépositaire du secret des familles, à se rendre nécessaire pour les réconciliations, à procurer des commissions ou à placer des domestiques, à trouver toutes les portes ouvertes dans les maisons des grands, à manger souvent à de bonnes tables, à se promener en carrosse dans une grande ville, et à faire de délicieuses retraites à la campagne, à voir plusieurs personnes de nom et de distinction s'intéresser à sa vie et à sa santé ». Ce type d'agent particulier se paie même le luxe de se prétendre capable, faisant tout cela, de « ménager pour les autres et pour soi-même tous les intérêts humains ». Tous ces motifs rassemblent ce dont « les principes physiques et moraux rebattus par les anciens et [les habiles d'entre] les modernes », à force de réflexions et d'arguments, ont pour fonction de dissuader les hommes, le plus fermement possible : prétendre uniquement à l'administration des choses temporelles, soit de ces choses qui ne dépendent pas de soi, et d'y intriguer ; œuvrer d'abord pour avoir la reconnaissance des hommes en partageant et en portant ostensiblement sur soi les signes par lesquels seuls les grands, les hommes de mérite, devraient être reconnus ; et, enfin, prendre à la fois un plaisir spirituel et charnel dans la consommation de ces signes ostensibles de réussite sociale. Mais surtout se tendre vers l'accomplissement de ces désirs personnels et de ces activités sans avoir

⁸ Nous verrons plus loin que la Bruyère configure un dispositif de lecture qui permet la généralisation de chacune de ses réflexions. Ce qui directement peut valoir ici pour les femmes qui se soucient d'avoir un directeur peut valoir pour tout homme qui se soucie de prendre soin de son âme afin de se conduire dans l'existence.

au préalable pris soin de soi, de son âme et de son esprit – car l’agent ainsi présenté est petit et imbu de lui-même, c’est-à-dire absolument rétif à toute amélioration de soi continue : c’est un petit esprit – et, de surcroît, sous le spécieux motif de la direction spirituelle des autres hommes. Ces « simples et petits esprits » se tournent donc d’abord et continuent vers le monde des affaires humaines sans avoir même pris la peine de s’évaluer eux-mêmes en tout ce en quoi ils sont et ne sont pas capables, soit d’évaluer leur connaissance et leurs capacités spirituelles – ils ne se connaissent pas eux-mêmes, ni même les autres hommes. Et ils pensent pouvoir gouverner ces derniers.

Cependant, la question demeure, celle-là même que la réflexion pose initialement : comment choisir un directeur qui pourra aider à conduire son âme pour la conduite de l’existence ? La réflexion ne conclut sur rien de véritablement net et précis. Elle laisse à suppléer. Notons qu’une réflexion antérieure posait une question du même genre en termes assez précis tout en ouvrant sur quelque chose d’indéterminé.

Si le confesseur et le directeur ne conviennent point sur une règle de conduite, qui sera le tiers qu’une femme prendra pour sur-arbitre ? [III, 37 (I)]

La question centrale demeure : à qui devons-nous nous fier – que l’on soit homme ou femme – pour se conduire dans l’existence et, surtout, sur la base de quelles capacités pourrons-nous le choisir ? C’est alors qu’on relit la réflexion 42 (ou qu’on se la remémore), et l’on se souvient de l’appel au discernement que contenait sa première proposition. Si le ministère de l’âme est celui d’entre tous le plus important, car la conduite de la vie semble, pour celui qui s’y soumet, en dépendre, mais que l’homme qui pourra éventuellement présider à ce ministère dépend à son tour d’un choix préalable, lui-même enfin dépendant de l’exercice d’un bon discernement, quelle pourrait bien être la personne qui pourra mener à bien ce dernier exercice, sinon l’agent lui-même, éventuellement lecteur de la présente réflexion pour qui sa conduite spirituelle importe ? Et sur quoi doit d’abord porter son attention pour mener à bien cet exercice ? Certes, sur tout le « sens droit » dont il sera capable et surtout capable d’améliorer, une « expérience des affaires du monde », une « connaissance de l’homme » et une « science de la religion et des mœurs ». Mais surtout sur son propre « esprit » auquel subrepticement l’a conduit la parole qu’il vient de lire et par-delà l’ouvrage entier auquel ce fragment de parole se rattache : ces *Caractères* qui ne tendent qu’à le rendre raisonnable. Ainsi, à la question de savoir quel directeur de conscience lui faudra-t-il éventuellement choisir se substitue celle de savoir s’il est véritablement nécessaire d’en choisir un et s’il n’est pas préférable de s’appliquer soi-même, de toute son âme et de toutes ses forces, à se rendre capable d’un meilleur discernement en toute chose, *a fortiori* en ces choses spirituelles qui président à l’activité du discernement. Cette réponse, à aucun moment le texte ne la livre directement et explicitement au lecteur. Celui-ci par la force de sa propre réflexion, de sa propre invention, est en demeure de se la fournir à lui-même. Le texte n’a d’abord eu pour fonction que de faire en sorte que son lecteur se la pose, pour autant que ce dernier prenne soin de mettre en lumière tout ce qui, à la lecture, demande à être expliqué et, ensuite, de s’appliquer à l’expliquer effectivement du mieux qu’il peut. D’autres réflexions dans le même chapitre et dans les autres l’aideront à progresser sur la question de savoir d’abord comment se gouverner soi-même avant même que de songer à se faire gouverner, voire à gouverner les autres, les uns plus réflexives, les autres plus assertives, bien que restant dans l’ordre du probable (endoxe) et donc qui appellent à débat et délibération, comme celles-ci : « Le capital pour une femme n’est pas d’avoir un directeur, mais de vivre si uniment

qu'elle s'en puisse passer. » [III, 38 (I)] Ou bien celles-ci, de portée plus générale mais bien embarrassantes aux yeux d'une logique qui pense pouvoir déceler en tout comportement humain un souci de domination : « Il y a bien autant de paresse que de faiblesse à se laisser gouverner. [...] Un homme sage ni ne se laisse gouverner, ni ne cherche à gouverner les autres : il veut que la raison gouverne seule et toujours » [IV, 71 (V-1 et IV-8)]⁹.

On revient donc à cette question si importante de savoir quelle est la nature du *scopus* que l'ouvrage qu'on tient entre les mains nous invite à poursuivre et à réaliser. Si l'on suit les indications qui y sont fournies et que nous allons prendre le temps de déplier, ce *scopus* n'est absolument pas une réalité de nature sociale ni même psychologique (au sens moderne du mot). Il ne s'agit pas d'atteindre, par les mots, les propositions et les réflexions qui parsèment les *Caractères*, une réalité factuelle, qu'elle soit politique, historique, comportementale, culturelle, psychique, représentationnelle, bref, tous ces lieux de réalité qui appartiennent définitivement au passé et qui, en eux-mêmes, ne nous diront jamais, ni ce que nous devons faire de notre présent et de notre avenir, ni comment se comporter avec soi-même et avec les autres en vue de faire advenir une certaine communauté politique. Il s'agit d'abord d'atteindre à une réalité spirituelle-réflexive, soit à une connaissance de soi-même et à une connaissance de toutes les opérations qui y président et qui sont requises par ce type particulier de connaissance. Le texte est l'instrument d'une psychagogie, mais il revient au seul lecteur de la mettre en marche et de la conduire pour, la conduisant, apprendre à se conduire soi-même. Ainsi, il faut faire la distinction entre, d'un côté, la prise en compte d'un réel factuel sur lequel le moraliste s'est sans conteste appuyé pour élaborer un projet de transformation éthique, et, de l'autre, la composition du discours laissé à la discrétion du lecteur, la fonction que chacun des éléments qui le composent doit avoir dans ce projet de transformation et surtout les opérations qu'il faut mobiliser pour le prendre avec soi, en soi. Bien que l'auteur de ce dernier discours se soit encore une fois incontestablement prêté à une certaine empirie – ce sont bien « les caractères ou les mœurs de ce siècle qu'il nous] décri[t] », le siècle de Louis XIV, mais au-delà et de manière plus générale, les caractères et les mœurs auxquels se livrent si facilement la plupart des hommes par manque de réflexion –, il ne s'y réduit absolument pas. La perception empirique n'est donc pas à exclure du projet éthique proposé – comment le pourrait-on ? –, mais les opérations que cette perception mobilise ne constituent finalement qu'une très faible part de l'ensemble des opérations requises pour mener ce type de projet et surtout se voient totalement subordonnées à celles qui président à l'exercice de la raison et du discernement. La méthode sémiologique se verra ainsi présidée et contrôlée par les opérations recensées par la logique traditionnelle qui se concentrent principalement sur des mouvements de définition des différents signifiés dont parle le discours, et ce, relativement indépendamment des signifiants qui sensiblement les relaient.

⁹ Pour d'autres réflexions plus ouvertes et réflexives, cf. III, 36-40, avec le petit intermède qui délasse l'esprit et qui introduit la problématique de la dévotion. Celle-ci s'articulera à celle de la direction et qui s'amplifiera à partir de 43 pour se voir développée dans le chapitre « De la mode ». Voir aussi la 45 et surtout la 48 où l'on y oppose « la femme prude [qui] se paye de maintien et de paroles » à la « femme sage [qui] se paye de conduite : celle-là suit son humeur et sa complexion, celle-ci sa raison et son cœur : l'une est sérieuse et austère ; l'autre est dans les diverses rencontres précisément ce qu'il faut qu'elle soit : la première cache des faibles sous de plausibles dehors ; la seconde couvre un riche fonds sous un air libre et naturel ; la prudence contraind l'esprit, ne cache ni l'âge ni la laideur ; souvent elle les suppose : la sagesse au contraire pallie les défauts du corps, ennoblit l'esprit, ne rend la jeunesse que plus piquante et la beauté que plus périlleuse. » On a dit que la Bruyère était misogyne. C'est oublier encore une fois la confiance que son texte porte en la capacité humaine à s'améliorer, que l'on soit homme ou femme. Le portrait idéal qu'il dresse de la femme sage « qui se paie de conduite » n'a rien à envier à celui de l'homme. Bien au contraire. Cf. III, 2 (I) et surtout XII, 28 (VIII) au chapitre central « Des jugements ». Quoi qu'il en soit, homme ou femme : « Si la science et la sagesse se trouvent unies en un même sujet, je ne m'informe plus du sexe, j'admire » [III, 49(VII)].

On pourra donc s'apercevoir que le travail du critique qui se réfère au dispositif de lecture de type descriptiviste tendra à réduire le texte, au moyen même de la méthode sémiologique sur laquelle il s'appuie, à l'ensemble des postulats épistémiques, politiques et éthiques auxquels cette dernière méthode conduit dès lors qu'elle entend exclure toutes autres procédures qui lui paraîtront concurrentes. De la réflexion ici analysée, on sélectionne un passage qui rencontre le projet de description empirique d'une réalité sociale particulière sans nécessairement l'articuler à ce qui l'entoure, surtout si cela circonvient à la vision politique de type machiavélien. Ayant préalablement posé le moraliste comme particulièrement sensible et souffrant à l'égard d'un déficit de réputation sociale, toute considération qui se rapporte à des trajectoires manifestant une certaine réussite sociale – comme c'est le cas ici des directeurs de conscience : ils peuvent accéder à la table des grands et se revêtir de quelques-uns de leurs signes – sera reversé implicitement sur le compte du ressentiment. Techniquement, le dispositif de lecture ainsi mis en place parvient à détourner l'attention de cet ensemble d'éléments qui constituent pourtant la majeure partie de la réflexion et surtout sur celui d'entre tous le plus crucial, qui la chapeaute et la transcende : le discernement, et l'ensemble des indications explicites et des opérations implicites qui y renvoient.

Rappelons avant de poursuivre les points essentiels qu'il faut avoir sans cesse à l'esprit pour mener à bien la lecture que nous proposons de suivre et présentons succinctement notre plan.

1) Le texte est à percevoir comme un ensemble d'instruments (*organa*) par lesquels celui qui le manipule et le médite – s'y réfléchit – produit sa propre conversion à un intelligible en acte, à savoir un exercice de plus en plus contrôlé de la raison et des opérations aussi bien dianoétiques (maïeutique) qu'éthiques (thérapeutique) que cet exercice requiert ;

2) Cela implique que, lors de la lecture, on doive continuellement revenir à cette première question : en quoi l'ouvrage dans son ensemble et chacun des événements discursifs qui le composent (et ce jusqu'aux multiples déplacements et ajouts dont il a fait l'objet au cours des huit éditions) participent-ils au projet de transformation qui vise d'abord à rendre le lecteur « raisonnable » ? L'efficacité subjective rationnelle (le « tour de l'esprit »), c'est là le *scopus* de l'ouvrage, lieu unique vers lequel doit tendre chacune des opérations et considérations mises en œuvre pour se l'approprier ; c'est en même temps la réalité vers laquelle il pointe le regard, l'attention et le souci. En quoi la moindre proposition qu'on se propose d'analyser peut-elle contribuer à donner accès à une intelligence discriminante ou délibérante en acte, relativement à cette matière que sont les mœurs des hommes, à suivre ou à fuir ?

3) L'on suppose, bien sûr, à ces termes de « raisonnable », « délibérante » ou « discriminante », l'ensemble des opérations de l'esprit qui, selon la filiation philosophique en laquelle s'inscrit l'ouvrage, appartient à la logique traditionnelle et qui conduit à la constitution d'agents politiques dont la conduite consiste d'abord, comme le préconise Aristote, en « une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme », partie qui doit être envisagée « au sens où elle possède la raison [*logos*] et l'exercice [*energeia*] de la pensée¹⁰ ».

4) Nous avons pris le temps, dans la deuxième partie de notre chapitre précédent, d'apporter quelques précisions concernant ces opérations auxquelles il nous faut, lors de notre lecture, accorder toute notre attention. Nous serons donc particulièrement attentifs à tous les mouvements discursifs susceptibles de produire chez le lecteur :

¹⁰ *Éth. Nic.*, I, VI, 1098 a 3-8, *op. cit.*, p. 61-62.

4.1. des mouvements psychagogiques réfutatifs, dissuasifs-exhortatifs et maïeutiques. Ces mouvements peuvent être simultanés comme ils peuvent faire l'objet d'un traitement particulier ;

4.2. *inventio* et incantation : multiplication de voies discursives pour conduire aux mêmes conclusions et surtout cristalliser chez le lecteur ses capacités réflexives sous la forme de dispositions solides, à savoir cet espèce particulière d'impression que le philosophe vise à produire, par ses discours, en l'âme du lecteur [I, 34 (IV)] ;

5) Enfin, nous rendrons compte de quelques procédés utilisés dans le texte pour mener à bien ce projet de conversion à l'exercice de la raison dont particulièrement la dissimulation (ou insinuation) qui consiste en principe à disposer le discours de manière telle que le lecteur puisse produire les opérations de l'esprit souhaitées, à savoir à l'aider à se constituer lui-même par lui-même et ainsi accéder à une « vérité » dispositionnelle et comportementale par la seule puissance de la suggestion.

Notre plan peut dès lors se présenter comme suit. Nous proposons tout d'abord une analyse suivie et rigoureuse du *Discours sur Théophraste*, car il s'y trouve, selon nous, dans une parfaite exactitude, toutes les indications nécessaires pour savoir comment utiliser l'ouvrage comme manuel de transformation spirituelle. Grâce à l'analyse de ce *Discours* qui ouvre l'ouvrage, nous aurons cerné le dispositif de lecture qu'il requiert lui-même pour qu'on le manipule (point 2). Toujours à l'appui de ce *Discours*, nous aborderons ensuite les notions suivantes en les illustrant de quelques analyses d'événements discursifs ou de réflexions contenus dans les *Caractères* à nos yeux les plus significatifs : *inventio*, incantation, dissimulation et discontinuité (point 3). Enfin, en guise d'illustration, nous analyserons plus en détail des événements discursifs allant de la réflexion simple à l'ouvrage dans son entier en passant par des groupes de réflexions et des chapitres (point 4). De là nous passerons directement à la conclusion générale de notre thèse.

2. UN DISPOSITIF DE LECTURE : LE *DISCOURS SUR THÉOPHRASTE*

En faisant les caractères des autres, il a parfaitement exprimé le sien ; on y voit une forte méditation, et de profondes réflexions sur les esprits et sur les mœurs¹¹ [...].

Fleury, à propos de la Bruyère

« ... le choix des pensées est invention... »

La Bruyère

Le *Discours sur Théophraste* qui ouvre l'ouvrage de la Bruyère contient toutes les indications suffisantes pour mener à bien le projet de transformation dont il se propose d'être l'instrument. Nous y retrouvons les principes actifs à la fois de composition discursive et de transformation éthique que nous avons présentés ci-dessus, à savoir principalement l'*inventio*, l'incantation, la dissimulation, la discontinuité, et quelques indications théorico-techniques supplémentaires. Il est à noter enfin que cette partie importante de l'ouvrage qui en constitue comme le propylée n'a subi aucune modification significative depuis la première édition. Cela seul suffit à invalider la thèse selon laquelle dans les premières éditions il n'était nullement question de réformation morale.

Ainsi commencent les *Caractères* :

Je n'estime pas que l'homme soit capable de former dans son esprit un projet plus vain et plus chimérique, que de prétendre, en écrivant de quelque art ou de quelque science que ce soit, échapper à toute sorte de critique, et enlever les suffrages de tous ses lecteurs.

Car, sans m'étendre sur la différence des esprits des hommes aussi prodigieuse en eux que celle de leurs visages, qui fait goûter aux uns les choses de spéculation, et aux autres celles de pratique ; qui fait que quelques-uns cherchent dans les livres à exercer leur imagination, quelques autres à former leur jugement ; qu'entre ceux qui lisent, ceux-ci aiment à être forcés par la démonstration, et ceux-là veulent entendre délicatement, ou former des raisonnements et des conjectures ; je me renferme seulement dans cette science qui décrit les mœurs, qui examine les hommes, et qui développe leurs caractères ; et j'ose dire que sur les ouvrages qui traitent des choses qui les touchent de si près, et où **il ne s'agit que d'eux-mêmes**, ils sont encore extrêmement difficiles à contenter.

Cet extrait qui constitue les premières propositions de l'œuvre pose d'emblée un problème qu'il ne résout pas, mais que le reste du discours peu à peu, par strates successives et quelques suggestions minutieusement placées, va développer et dénouer. Quel est-il ? D'un côté, les « suffrages de tous [l]es lecteurs », mais surtout le suffrage de celui-là même à qui le discours s'adresse, à savoir le lecteur particulier qui est en train de le lire. De l'autre, ce que ce discours particulier se propose d'être : son *scopos*. Il semblerait qu'entre ces deux motifs il y ait tension ou que le premier ne rencontre pas nécessairement le second. Il s'agit donc de mettre le lecteur en garde. Pour ce faire, le texte commence directement à l'interpeller par la voie médiane d'une réflexion générale sur la vanité d'auteur concernant le succès public que cet auteur peut souhaiter rencontrer et dont la Bruyère tient visiblement à se dégager. C'est une manière aussi de capter l'attention en la focalisant sur le gout du lecteur, car c'est en partie de ce gout que dépend le suffrage

¹¹ *Discours de réception à l'Académie* de C. Fleury, le 16 juillet 1696, dans MONGRÉDIEN Georges, *op. cit.*, p. 81

que ce dernier accordera à ce qu'il lit. Le moraliste désire donc capter l'attention du lecteur en frappant à la porte de ses dispositions de lecture, à savoir ce à quoi, par habitude, lisant un livre, il prend du plaisir et atteint à quelque satisfaction. Mais s'il prend soin de considérer d'abord ces dispositions, il n'en pose pas moins, à l'appui d'un raisonnement dont la conclusion est implicite, un premier principe de composition qui doit directement rejaillir sur la manière par laquelle on pourra continuer sa lecture. Le raisonnement est le suivant. Comme il est impossible d'enlever les suffrages de tous ses lecteurs, il est profondément vain de vouloir y prétendre. Conclusion : ce n'est donc pas ce que vise mon discours ou plutôt ce dernier n'aura pas seulement pour but de chercher le suffrage, en tout cas la satisfaction immédiate de celui qui le lira. Cette conclusion implicite va se confirmer dans la proposition qui suit. Mais avant de la parcourir, le lecteur peut se poser une question : vers la réalisation de quoi se tend l'ouvrage si ce n'est pas uniquement ma satisfaction personnelle ? Pour y répondre, il faut suivre maintenant le mouvement de la seconde phrase qui, notons-le, commence par un « Car ». Ce qui indique qu'une raison à ce qui vient d'être dit – ou suggéré – va être délivrée, c'est-à-dire que l'on va énoncer « pour quoi », en vue de quel *scopus*, on ne vise pas seulement à enlever le suffrage du lecteur par la satisfaction de ses goûts, séance tenante. Tout ce passage culmine dans l'avant-dernier membre de la deuxième longue proposition qui appellera à son tour à être éclairci : « je me renferme seulement dans cette science qui décrit les mœurs, qui examine les hommes, et qui développe leurs caractères ». Mais la proposition préalablement commence par indiquer qu'il n'est pas le lieu de s'arrêter sur chacune des particularités spirituelles des hommes dont les différences entre elles sont aussi prodigieuses que celles de leurs visages. L'on s'en tiendra donc pour l'instant à des généralités relativement aux goûts des hommes dont les possibilités sont cadrées par des activités génériques en lesquelles chaque lecteur pourra se reconnaître en fonction de ce qu'il aime à faire et/ou en fonction de ce qu'il cherche dans la vie et conjointement dans ces ouvrages de l'esprit que sont les livres. C'est entre toutes ces activités (goûts) – et non pas contre l'une ou l'autre – que viennent se placer les *Caractères*. De manière générale, en dehors des livres, on peut goûter soit aux choses de spéculation, soit aux choses pratiques. Ce qui s'articule immédiatement à la volonté de chercher dans les livres, soit l'exercice de son imagination, soit la formation de son jugement. Tandis qu'une lecture qui ne cherche rien de particulier pourra, soit aimer à être forcée par la démonstration, soit vouloir « entendre délicatement, ou former des raisonnements et des conjectures ». Représentons ces principes sous la forme d'un tableau :

Vie	Spéculation – pratique
Lecture / recherche	Imagination – jugement
Lecture simple	Entendre délicatement – former raisonnements / conjectures

La « science qui décrit les mœurs, qui examine les hommes, et qui développe leurs caractères » en laquelle se renferme l'auteur et qu'il compte délivrer à celui qui suivra son discours se loge exactement entre toutes ces activités vis-à-vis desquelles chacun des lecteurs peut avoir un goût plus prononcé en faveur de l'une ou en faveur de l'autre. Mais l'information est donnée. Si l'auteur ne compte pas en privilégier une aux dépens d'une autre, il ne compte pas non plus en délaisser la

moindre. Son discours est donc à prendre comme un savant mélange qui à la fois exerce l'imagination, forme le jugement, se laisse entendre délicatement et forme des raisonnements et des conjectures¹². Tout cela pour permettre au lecteur-agent de se situer, en dehors des livres – dans la vie –, muni de ce bien acquis par la lecture, entre la spéculation et la pratique. Le passage conclut en insistant une nouvelle fois sur l'impossibilité de satisfaire au goût de tous ces lecteurs qui peu ou prou se partagent entre ces diverses activités/gouts. On reste au centre de la contrariété ou du problème qui a été énoncé à la première phrase et auquel n'a été apportée aucune résolution. Le texte semble vouloir maintenir le problème tel quel. Sur ce problème, volontairement tenu en suspens, telle une corde tendue prête à se détendre et ainsi libérer toute sa force pour autant qu'on la décoche, se trouve posé cependant ce trait qui indique le *scopus* de l'ouvrage : « la science qui décrit les mœurs, qui examine les hommes, et qui développe leurs caractères ». Si rien n'est encore dit ni expliqué concernant la nature exacte de cette science, on lui attribue immédiatement une propriété de toute première importance : elle touche les hommes-lecteurs de très près, et même davantage : « il ne s'agit que d'eux-mêmes ». Le texte pose une identification entre, d'une part, la science de l'homme, celle de ses mœurs et de ses caractères, science qu'il propose à l'attention de ses lecteurs et, de l'autre, l'être même de chacun de ces lecteurs, chacun de ceux-ci faisant partie de la classe des hommes dont il est question. Cette identification paraît bien étrange. Car le lecteur, à moins d'avoir été une connaissance plus ou moins proche de l'auteur, tout comme chacun des lecteurs qui composent le public à qui ce discours s'adresse, savent très bien qu'ils n'ont pas fait eux-mêmes l'objet d'une observation particulière et préalable de sa part. Et pourtant il est dit qu'en la parole que le lecteur s'apprête à lire, ne s'agissant que des hommes eux-mêmes, dont il fait partie, cela les touche non seulement eux, mais lui surtout, en tant que lecteur particulier qui aura à s'approprier la science en question. Comment comprendre cela ? D'autant plus que, pour ajouter à l'embarras, on poursuit en disant qu'à l'endroit même de cette science qui semble vouloir si intimement se nouer à l'être même du lecteur, ce dernier sera, sans doute, comme la plupart des hommes, extrêmement difficile à contenter. Comment un ouvrage peut-il se présenter en énonçant que, non pas lui-même en tant qu'objet de plaisir, mais la science qu'il prétend détenir risque de déplaire à celui qui formerait le projet de se l'approprier et éventuellement de s'en servir ? S'agirait-il d'une science qui vise à mettre le lecteur en désaccord avec lui-même, dans l'être même de ce qu'il est ? Toute l'attention se tourne dès lors vers cette science dont on sait seulement qu'elle décrit les mœurs, examine les hommes et développe leurs caractères. Que peut-elle bien être, cette science ? Son *scopus*, sa méthode, ses règles ? Il s'agit là d'une question. Gageons qu'à la fin de ce discours introductif nous posséderons suffisamment d'éléments pour pouvoir y répondre.

Mais avant de poursuivre, notons que le discours, pour peu qu'on y prête attention, ne se donne pas immédiatement. Bien au contraire, dès le départ, il pose problème. Il revient donc au lecteur de freiner sa lecture et de déplier patiemment chacune des propositions en vue de mettre en lumière toute l'étrangeté qu'éventuellement chacune recèle et ensuite de s'appliquer à l'élucider. Nous sommes loin en tout cas d'être en face d'un texte qui véhicule un simple contenu informatif qu'il

¹² Former des conjectures se rapporte insensiblement à une partie de l'activité de la prudence. Selon Furetière, tandis que « conjecture » renvoie au « Raisonnement fondé sur des probabilités sans aucune démonstration », « conjecturer » consiste à « Juger au hasard, deviner. » Et il ajoute : « La prudence sçait quelquefois si bien *conjecturer*, qu'elle fait passer souvent pour des Prophètes ceux qui ont prévu quelques événements. » Conjecturer signifie donc, de manière générale, juger à partir des données du sensible (et non pas à l'appui de raisonnements scientifiques ou strictement analytiques, à savoir ceux qui s'appuient sur des prémisses nécessaires et non probables) de ce qui pourra advenir au sein du monde sensible. Du vol de certains oiseaux on peut conjecturer qu'il pleuvra bientôt. Cf. *La logique ou l'art de penser* d'Arnould, III, XX, 9. Ce sens est, semble-t-il, celui usité dans les *Caractères*. Cf. VI, 38 (V-3) ; X, 12 (IV) et XII, 31 (IV). Cf. aussi Bossuet, *Logique*, III, XVII.

s'agit de répertorier et d'emmagasiner. Le texte est, dès son entrée, le lieu d'un foyer de questions multiples qui appellent à la production d'autant de réflexions qui tendront à y apporter quelque résolution. Or, la meilleure manière de répondre aux questions qu'on nous pose, c'est de s'enquérir de l'exacte définition des termes qu'on utilise pour nous interroger, mais aussi sur leur éventuelle polyvalence sémantique. La maîtrise de celles-ci, depuis Aristote, à savoir la capacité à « pouvoir distinguer en combien de sens une expression est prise¹³ » est l'un des moyens les plus assurés pour cheminer vers l'activité philosophique. Il ne s'agit donc pas tant de dire quelle est la signification exacte de chacun des termes envisagés, mais de percevoir quelles peuvent être leur multiples significations possibles et de décider de celle(s) qui se trouve(nt) utilisée(s) au sein du discours particulier sur lequel porte notre attention. Soient en l'occurrence les verbes « décrire », « examiner », « développer » et les substantifs « science », « mœurs » et « caractères ». Un rapide coup d'œil dans le dictionnaire de Furetière nous permet de constater que les différents sens possibles de chacun de ces termes indiqués se trouvent en grande partie utilisés dans le texte des *Caractères*. Prenons le premier : la « science ». Celle dont parle la Bruyère correspond, non pas à la science démonstrative et nécessaire, mais à celle des mœurs, à savoir de ce qui est pour les hommes de l'ordre du probable, de l'accidentel et surtout de l'*habitude*, pour une part naturelle et pour l'autre acquise ou en voie d'acquisition. Pour tout moraliste, l'homme ne naît pas avec toutes les dispositions ou habitudes comportementales par lesquelles il se conduira dans l'existence. Sinon on se demanderait bien dans quel but il prendrait la peine de composer des discours à l'attention des hommes, s'il n'avait espoir qu'ils s'améliorent. En principe donc, ces dispositions, dans une certaine mesure du moins, on les acquiert. Celles-ci n'appartiennent pas à la nécessité. On peut aussi en changer comme on peut les modifier. C'est la raison pour laquelle Aristote range la notion de disposition (*hexis*) comme étant la première espèce de la qualité, l'une des dix catégories, et en celle-là les sciences et les excellences (*arété* ou vertu ; ex. : justice, tempérance, etc.). Il faut en outre distinguer ce type de disposition de ces autres dispositions (la *diathésis*), quant à elles plus passagères, telles la chaleur et le refroidissement, la maladie ou la santé¹⁴, etc. Ainsi, si la nature de l'homme est d'être un animal doué de raison (c'est là une chose nécessaire, c'est donc là sa définition), la tempérance, la justice ou la douceur dont il pourra faire preuve en seront autant de qualités que, au prix d'un certain nombre d'efforts mesurés et réfléchis, il aura pu acquérir et cultiver. Il est donc possible « que l'honnête devienne vicieux, et le vicieux, honnête¹⁵. » Réquisit fondamental de la science morale : l'amélioration possible de soi. Sinon, à quoi bon ? Furetière semble partager cette vision de la science morale. À l'article « science », si de manière générale, celle-ci est la « [c]onnoissance des choses, acquise par la lecture, ou par la méditation », il faut distinguer, selon lui, la science philosophique qui se rapporte à la « connaissance certaine, & évidente, & fondée sur une démonstration » et la science qui « se dit aussi en Morale, de ce qui sert à la conduite de la vie. Cet homme, ajoute-t-il, a la science du monde, il sçait vivre avec les hommes. » Savoir vivre avec les hommes est donc une science. Cette définition de la science se retrouve presque mot pour mot dans la définition qu'il donnera à « morale » : « La doctrine des mœurs, science qui enseigne à conduire sa vie, ses actions. » Ajoutons enfin que la science s'entend aussi « plus spécifiquement

¹³ ARISTOTE, *Topiques*, 105 a 23, *op. cit.*, p. 42.

¹⁴ *ID.*, *Catégories. De l'interprétation*, 8 b 25 *sqq.*, p. 55. Voir aussi *Métaphysique*, Δ, 19-21.

¹⁵ « En effet, poursuit Aristote, l'homme vicieux, s'il se conduit d'une meilleure façon dans sa vie et dans ses discours, pourra, si légèrement que cela soit, progresser dans le bien. Et s'il s'amende une seule fois, même faiblement, il est clair qu'il pourra changer complètement, ou tout au moins marquer une très grande amélioration ; car on penche de plus en plus facilement vers la vertu, si petit qu'ait été le progrès initial. C'est pourquoi il marquera vraisemblablement un progrès encore plus important, et, ce progrès croissant constamment, l'homme finira par s'établir dans l'état contraire, à moins d'être empêché par manque de temps. » *Ibid.*, 13 a 22-31, p. 74.

d'un art particulier, de l'application qu'on a eue à approfondir la connaissance d'une matière, de la réduire en règle, et en méthode pour la perfectionner. » Résumons. La science est une activité principalement livresque et/ou méditative, en ce compris la science morale, qui peut aussi se voir comme un art qui requiert une certaine application et qu'on peut réduire en règle et en méthode en vue d'une certaine perfection. Ce sens général du mot « science » et ces diverses acceptions particulières sont tous peu ou prou utilisés dans le texte des *Caractères* et, l'on devait s'y attendre, de manière particulièrement significative et sensible lorsqu'il s'agit de cette science qui touche les hommes de si près : la science des mœurs. Le *Discours sur Théophraste* a précisément fonction de définir cette dernière science, non seulement sémantiquement, mais surtout méthodologiquement¹⁶.

Passons maintenant au terme « mœurs » et à la définition que Furetière en donne, car elle ne laisse pas d'être elle aussi très instructive. On verra qu'elle est particulièrement efficace pour donner sens aux nombreux passages où le terme apparaît dans les *Caractères*¹⁷.

Habitudes naturelles ou acquises, suivant lesquelles les peuples ou les particuliers conduisent les actions de leur vie. Socrate faisoit profession d'enseigner la science & la doctrine des *mœurs*. Il instruisoit la jeunesse aux bonnes mœurs.

Les mots et les expressions se répètent : conduite des actions de la vie, enseignement, science, doctrine des mœurs. S'y ajoute le motif de l'instruction et la figure célèbre du philosophe athénien, Socrate, motif et figure qui inspireront à la Bruyère de célèbres propos et d'insignes réflexions dont nous rendrons compte ci-après. Retenons que le terme définitoire du mot « mœurs » est celui, au pluriel, d'« habitudes », que ces habitudes sont accidentelles – d'où la variété infinie des mœurs entre les peuples et même entre les particuliers –, qu'elles peuvent être naturelles ou acquises, elles peuvent donc faire l'objet d'un enseignement ; et que, surtout, c'est *par elles* – « suivant lesquelles » – que les hommes se conduisent dans l'existence.

Au terme « caractère » Furetière écrit : « Ce qui résulte de plusieurs marques particulières, qui distingue tellement une chose d'une autre, qu'on la puisse reconnoître aisément. » Le propos se situe donc d'emblée dans une activité de connaissance, mais ici encore glisse immédiatement sur la morale : « Il se dit de l'esprit, des mœurs, des discours, du stile, & de toutes les autres actions. [...] il n'y a point de passion qui n'ait son caractère particulier. » Notons aussi cette définition du verbe « Caractériser » : « Décrire si bien le caractère de quelque chose, qu'on la reconnaisse. » Il semblerait donc que la notion de caractère ainsi définie soit du ressort de l'activité de connaissance et/ou de la poétique. Elle renvoie à une espèce de regroupement de l'ensemble des traits caractéristiques d'une chose – on la décrit par ces traits –, traduits sous la forme de figures de discours, grâce auxquels il est possible de reconnaître cette chose facilement. Cela nous conduit insensiblement aux verbes d'action utilisés par la Bruyère dont le premier renvoie à l'activité de description : « cette science qui décrit les mœurs ». Mais c'est ici précisément qu'il faut être extrêmement attentif à la nature des choses qu'on dit s'appliquer à décrire. Dans la définition de Furetière, il dit que les choses dont on peut décrire le caractère peuvent être l'« esprit », les « mœurs », les « discours », mais

¹⁶ En dehors du *Discours sur Théophraste* qui a pour fonction à la fois de déterminer ce que peut être la science des mœurs et la manière par laquelle on pourra manipuler le texte des *Caractères* pour acquérir cette science et en faire bon usage, on pourra méditer les réflexions III, 42 (VI) que nous avons ci-dessus analysée ; III, 48 (VII) ; IX, (24 (VII) ; X, 2 (I) ; XI, 35 (VIII) ; XII, 56 (VI-4), mais aussi I, 62 (V) et I, 63 (VII).

¹⁷ Le *Discours sur Théophraste* en contient à lui seul 21 occurrences.

aussi les « passions ». On peut donc percevoir une concentration autour des opérations de l'esprit (des passions à l'esprit proprement dit). Il n'est nulle part question d'une observation des signes comportementaux offerts à la perception sensible. Un caractère, semble-t-il, ne parvient à se constituer et à être reconnaissable que sous la forme d'un discours articulé. C'est principalement par le moyen d'une parole et des différentes figures (rhétoriques et logiques) qu'elle suppose ou expose qu'il est possible de reconnaître un caractère. Enfin, soulignons ce terme important. Au terme de la mise en discours d'un caractère (de sa description), il est question de re-connaissance. C'est dire que ce terme s'articule intimement avec tous ceux dont nous venons de présenter les définitions et dont chacun renvoie par un côté ou par un autre à la connaissance, à la science, aux mœurs, à l'esprit et aux passions, mais aussi aux livres, à la méditation, à l'art, à une méthode et à un perfectionnement.

C'est très précisément ces différents sens que les termes « décrire », « examiner » et « développer » ont pour fonction de véhiculer et de renforcer, bien qu'au lieu du texte où nous sommes, aucune précision sémantique ne nous soit véritablement apportée. Les termes sont simplement posés. Le discours qui suit va s'appliquer progressivement à les définir et les emplir de sens. La description s'identifie (Furetière encore), soit à « une peinture d'une chose, une représentation d'une chose au naturel, par des figures, par le discours » ; soit à une « définition grossière et imparfaite qui donne seulement une idée de la chose, et qui n'en explique pas sa nature » ; soit au « dénombrement rédigé par écrit de quelque chose ». Ces différents sens sont tous repris dans les *Caractères*. La première définition est celle que la Bruyère utilise lorsqu'il parle de décrire les mœurs, bien qu'il ne l'utilise que deux fois¹⁸. La seconde est aussi utilisée dans le premier caractère de Théophraste¹⁹. Tandis que la troisième, la Bruyère l'identifie à cette figure de discours particulièrement prisée par Théophraste et dont il tendra par la suite à se démarquer²⁰. Cette dernière précision a son importance, car elle indique qu'on peut très bien s'appliquer à décrire sans que pour autant cela rejaille directement sur la forme extérieure des discours. La description peut aussi être une figure de discours parmi d'autres dont, le moraliste le précisera dans sa préface, la sentence, le raisonnement, la métaphore ou quelque autre figure, un parallèle, une simple comparaison, un fait tout entier, un seul trait ou une peinture. Toutes ces formes ou figures de discours sont autant de manières différentes par lesquelles on pense et on explique les choses²¹. En ce qui concerne la science en laquelle se renferme le discours de la Bruyère, quelles sont ces choses ? : les mœurs et les caractères des hommes. Il faudra donc mesurer en quel sens cette science qui consiste à décrire ces choses, à la faveur d'autant de figures de discours qui ne se limitent pas à la seule figure de description, mais aussi, s'étendent jusqu'à celles du raisonnement – les figures syllogistiques – et aux figures rhétoriques, peut avoir un impact sur la réformation des mœurs du lecteur qui les reçoit, les médite et (se) les applique. Car c'est vers ce sens de réformation morale que va rapidement conduire la suite du *Discours sur Théophraste*. Il faudra donc être particulièrement attentif aux diverses figures de discours, mais aussi à celles de l'esprit, par lesquelles le texte des *Caractères* invite le lecteur à participer à la description des mœurs qu'il lui propose. Certaines figures

¹⁸ Dans le passage que nous analysons ici et dans la Préface des *Caractères* : « ce sont les caractères ou les mœurs de ce siècle que je décris ». Cf. aussi pour un sens plus nettement poétique I, 48 (VII) et XV, 8 (I).

¹⁹ « La dissimulation n'est pas aisée à bien définir : si l'on se contente d'en faire une simple description, l'on peut dire que c'est un certain art de composer ses paroles et ses actions pour une mauvaise fin. » Nous soulignons.

²⁰ La Bruyère dit ne pas vouloir suivre le projet de Théophraste, entre autres, « parce que cette unique figure qu'on appelle description ou énumération, employée avec tant de succès dans ces vingt-huit chapitres des *Caractères*, pourrait en avoir un beaucoup moindre, si elle était traitée par un génie fort inférieur à celui de Théophraste. »

²¹ *LB*, p. 120-121.

décrivent le mouvement des passions. « Ce Peintre, ce Poète, dit encore Furetière à l'article « caractériser », caractérisent bien les passions qu'ils veulent représenter. » Cependant, quelles seront les figures de discours qui pourront caractériser ces mouvements de l'esprit par lesquelles un homme délibère et choisit en vue de se conduire, en une situation particulière, dans telle ou telle direction, mouvements délibératifs et proairétiques qui, depuis la *Poétique* d'Aristote, constituent le critère définitoire et exclusif du caractère des personnages mis en scène²² ? En outre, sommes-nous persuadés qu'en les mouvements mêmes des passions il n'y entre jamais aucune délibération et aucun choix de la part de celui qui en est à l'initiative ? Enfin, si le texte conduit le lecteur à parcourir et ainsi à reproduire en lui-même les figures de raisonnement délibératif que supposent la *proairésis* de chacun des personnages qui y sont peints, ne serait-ce pas en cette activité même que se situe le processus de réformation éthico-dianoétique que le philosophe moraliste vise à réaliser en vue de « faire l'impression qui doit servir à son dessein » et qui est de le rendre meilleur [I, 34 (IV)] ? Questions auxquelles notre lecture du *Discours sur Théophraste* doit apporter des éléments de réponse. Quoi qu'il en soit, de manière générale, la nature de la chose décrite conditionne les mouvements, qu'ils soient de l'esprit ou non, par lesquelles on la décrit. Et lorsqu'on parle de description, cela ne revient pas nécessairement à dire qu'on décrit une chose qui s'offre exclusivement à l'exercice de la perception sensible et qu'elle soit elle-même une chose sensible. Quelle sensibilité peut bien déterminer ou décrire les opérations de l'esprit par lesquelles on tente de définir ce que peut être la justice ? Quelles sont ces mouvements du corps qui ont permis à Socrate de juger « qu'il valait mieux, pour [lui] aussi, d'être assis en ce lieu ; autrement dit, qu'il était plus juste, en restant sur place, de [s]e soumettre à la peine » que les hommes de sa cité ont édictée à son encontre et qui l'a condamné à boire la ciguë²³ ? Les mots « décrire » et « description » sont très rares dans les *Caractères*²⁴. Or, c'est en se référant à la figure même de Socrate que la Bruyère l'utilise.

On a dit de SOCRATE qu'il était en délire, et que c'était un fou tout plein d'esprit ; mais ceux des Grecs qui parlaient ainsi d'un homme si sage passaient pour fous. Ils disaient, quels bizarres portraits nous fait ce philosophe ! *quels mœurs étranges et particulières ne décrit-il point !* où a-t-il rêvé, creusé, rassemblé *des idées* si extraordinaires ? quelles couleurs ! quel pinceau ! ce sont des chimères ; ils se trompaient : c'étaient des monstres, c'étaient des vices, mais

²² *Poétique*, 6, 1450 b 8. Cf. *supra*, p. 48.

²³ « [L]es Athéniens ayant jugé qu'il valait mieux me condamner, moi à mon tour, et précisément pour cette raison, j'ai jugé qu'il valait mieux, pour moi aussi, d'être assis en ce lieu ; autrement dit, qu'il était plus juste, en restant sur place, de me soumettre à la peine qu'ils auraient édictée. De fait, par le Chien ! il pourrait, je crois, y avoir longtemps que ces muscles et ces os seraient du côté de Mégare ou de la Béotie, où les aurait portés un jugement sur ce qui vaut le mieux, dans le cas où je ne me serais pas figuré qu'il était plus juste et plus beau, au lieu de fuir et de m'évader, de m'en remettre à la Cité de la peine qu'éventuellement elle décide d'infliger. Donner le nom de cause à de pareille chose est pourtant par trop absurde. Ah ! si l'on disait que, faute de posséder ces sortes de choses (j'entends des os, des muscles et tout ce que j'ai en outre), je ne serais pas à même de faire ce que je juge bon de faire, on ne dirait ainsi que la vérité. Que ce soit là toutefois les causes en vertu desquelles je fais ce que je fais, que mon intelligence soit employée par moi à accomplir ces actes et que néanmoins ce ne soit pas en optant pour ce qui vaut le mieux, le dire serait en user avec beaucoup de façon et sans mesure à l'égard du langage ! Ainsi on n'est pas en état de discerner qu'autre chose est la réalité de la cause, autre chose ce sans quoi la cause ne serait jamais cause ! ce que tâtonnant comme dans le noir, la plupart des hommes désignent en se servant d'un mot impropre quand ils lui donnent le nom de cause ! Et voilà pourquoi, tandis que celui-ci, posant un tourbillon à l'entour de la terre, donne au ciel pour fonction de maintenir la terre immobile, cet autre place l'air en dessous comme un support pour une vaste huche ! Quant à la puissance, à laquelle ces choses doivent être, à présent placées dans l'état où il valait mieux qu'elles pussent être placées, cette puissance, ils ne sont ni en quête d'elle, ni convaincus qu'elle possède une force divine ; mais ils estiment pouvoir un jour découvrir quelque Atlas plus fort que celui-là, plus immortel, soutenant mieux l'ensemble des choses ; et, que le bien, l'obligatoire, soit ce qui relie et soutient, voilà une chose dont ils n'ont véritablement aucune idée ! » *Phédon* 98 e – 99 c.

²⁴ On comptabilise 9 occurrences du mot « décrire ». Quatre se rapportent directement au projet de Théophraste dont la Bruyère dit s'être démarqué notamment à cause de l'emploi de « cette unique figure qu'on appelle description ou énumération » (*LB*, p. 71). Il ne l'emploiera qu'à trois reprises pour qualifier son projet. Il y a 7 occurrences du mot « description » dont trois se rapportent encore à Théophraste. Les termes de « peinture » ou « peindre » sont beaucoup plus fréquents. Mais encore une fois il est nécessaire de se demander quelle est la nature de la réalité peinte. La réflexion I, 24 (IV) qui peint le portrait d'Arsène se termine comme ceci : « incapable d'être corrigé par cette peinture qu'il ne lira point. » Or, ce qui est peint est davantage le compte rendu des choix et des motivations comportementales (*proairésis* ou les « vices de l'esprit » et les « replis du cœur ») qu'un ensemble de comportements accessibles dans leur extériorité.

peints au naturel ; on croyait les voir, ils faisaient peur. Socrate s'éloignait du cynique, il épargnait les personnes, et blâmait les mœurs qui étaient mauvaises. [XII, 66 (IV), nous soulignons]

Nous serions bien en peine cependant de trouver chez Socrate la moindre description empirique qui partirait d'abord des signes extérieurs pour aboutir à la formulation d'un ensemble de lois censées représenter l'essence comportementale de l'homme²⁵. Ce à quoi renvoie, dans la réflexion ici citée, la notion de description, c'est l'ensemble des mouvements spirituels dont la parole de Socrate fait figure de peinture, ce que la Bruyère appelle des « idées ». On peut donc très bien faire la peinture du caractère d'un homme en décrivant les idées ou les choix par lesquels il conduit, et sa pensée, et sa vie. Cette description en outre ne doit pas nécessairement passer par la seule figure de la description, mais par toutes sortes de figures de discours grâce auxquelles il est possible d'inférer que tel ou tel personnage mis en scène se conduit selon tel ou tel choix. On a montré ci-dessus combien ce type de discours ou, si l'on veut, de description pouvait être utile à la réformation éthique de ceux qui s'appliquent à les parcourir, à les « examiner », à les « développer » et à les méditer.

Ainsi la science des mœurs dont l'homme doit disposer pour savoir vivre avec les autres hommes ne se limite pas seulement à la seule description empirique, loin s'en faut. Elle *examine* aussi et elle *développe* ce qu'elle examine. Terminons ces précisions terminologiques sur la polyvalence – au sens premier et fort du terme – de ces deux derniers verbes, polyvalence sur laquelle joue la Bruyère et où se situe, selon nous, tout son projet de transformation éthique. Aux côtés du sens juridique du substantif « examen » (perquisitionner, examiner une affaire, etc.), suit une définition immédiatement relative à une activité de nature spirituelle : l'« examen de conscience », celui que le chrétien doit faire quotidiennement et celui qui le prépare au sacrement de pénitence. L'article « examiner » apporte des précisions et des nuances supplémentaires qui nous seront très utiles. Examiner signifie : « Éprouver la science & la capacité de quelqu'un ». Il y a ici une dimension circulaire qui n'est pas à négliger. La science des hommes, de leurs mœurs et de leur caractère peut ainsi renvoyer à celle par laquelle on éprouve leur propre science et leurs capacités relativement à cette science même. « Examiner signifie aussi regarder attentivement. » L'exemple donné cette fois-ci renvoie à l'examen d'un visage. On se trouve donc ici dans le cas d'une observation empirique. Enfin : « Examiner se dit figurément en chose morale [dont] Esplucher une question ; rechercher toutes les beautés et les erreurs d'un Livre. » On perçoit ici la richesse du terme dont la polyvalence sémantique doit absolument être maintenue si nous voulons à notre tour percevoir toutes les nuances du projet éthique conduit par la Bruyère et par lequel le lecteur, s'il le souhaite, peut en retour configurer sa conduite. Nous verrons que le verbe en question revient en un endroit crucial dans le *Discours sur Théophraste* au moment où l'auteur délivre le sens complet du dispositif de lecture qu'il propose à son lecteur²⁶. Il revient aussi dans la courte préface apocryphe des caractères de Théophraste que nous avons déjà commentée dans notre premier chapitre. Il s'insère dans le processus d'*inventio* philosophique dont parle Plutarque en son *Comment écouter* et que nous avons présenté au cours de notre troisième chapitre²⁷. Citons à nouveau ce passage capital où à travers sa traduction la Bruyère suggère au lecteur le comportement que ce dernier doit adopter vis-à-vis de son ouvrage : « c'est à vous de pénétrer dans mon sens, et d'*examiner avec attention* si la vérité se

²⁵ Faudrait-il aller jusqu'à supposer que la Bruyère n'a pas pris la peine de lire les ouvrages où apparaît Socrate pour tenter de sauver une méthode de lecture et derrière elle une certaine vision de la politique ?

²⁶ *LB*, p. 72.

²⁷ Cf. *supra*, p. 433-457.

trouve dans mes paroles ». Les réflexions des *Caractères* ne sont d'ailleurs pas en reste. Notamment celle-ci, ultimement déterminante par sa situation (le dernier chapitre, « Des esprits forts »), mais surtout par son contenu :

Il faudrait *s'éprouver* et *s'examiner* très sérieusement, avant que de se déclarer esprit fort ou libertin, afin au moins, et selon ses principes, de finir comme l'on a vécu ; ou si l'on ne se sent pas la force d'aller si loin, se résoudre de vivre comme l'on veut mourir. [XVI, 7 (I)]

Au verbe s'adjoint d'un pronom possessif et il s'associe à l'épreuve. Il faut *s'examiner* et *s'éprouver* pour savoir si l'on est capable de vivre selon les principes qu'on tient et qu'on a choisi de tenir, c'est-à-dire si notre conduite est conforme à notre parole²⁸. Le terme prend ainsi une valeur réflexive. Par la description des caractères des autres hommes, ce n'est pas seulement la science et les capacités dont témoignent ceux-ci que le lecteur est invité à examiner et à éprouver, mais les siennes propres.

Enfin, le verbe « développer » comporte aussi une ambivalence sémantique appréciable et qui le rapproche ainsi sensiblement du mot « examiner ». Développer chez Furetière, c'est tout d'abord, littéralement, « [o]ster l'enveloppe qui cache quelque chose. » Mais la suite lui confère encore une fois un sens décisivement spirituel – ce qui nous intéresse ici – et à la fois pour le moins ambivalent : « Se dit figurément des choses spirituelles. Ce rapporteur a bien développé cette affaire. Ce marchand s'est bien développé de l'embarras où il était. Ce commentateur a bien développé les difficultés de son texte. » On dit « se développer d'un embarras » qui nous enveloppe, mais aussi développer les difficultés d'un texte qu'on commente, c'est-à-dire qu'on interprète²⁹. La Bruyère prolonge le sens. Lors de son discours de réception à l'Académie, il dira à propos de Richelieu : « Ouvrez son *Testament politique*, **digérez** cet ouvrage : c'est la peinture de son esprit ; son âme tout entière **s'y développe** ; l'on y découvre le secret de sa conduite et de ses actions³⁰ ». C'est en développant son âme à la faveur d'une parole écrite qu'on découvre le secret de sa conduite et de ses actions. On est loin d'une description des actions humaines par le seul prisme de celle de leurs actions, elles-mêmes réduites à des faits. Une parole est à la fois ce qui développe l'âme de celui qui la produit, mais elle demande, de la part de celui qui la reçoit, à être développée (« digérée »), comme l'on se tire d'embarras et de difficultés. Mais la développant, en retour, c'est aussi soi-même, par les opérations qu'on met en œuvre, qu'on développe, comme on développe une capacité. Il y a incontestablement une dimension active et surtout réflexive à laquelle peuvent renvoyer les verbes « décrire », « examiner » et « développer » et à laquelle le texte que nous analysons ici, implicitement et délicatement, renvoie pour inviter le lecteur à se l'approprier de la meilleure façon, c'est-à-dire avec la méthode *ad hoc*. « Décrire », « examiner » et « développer » les hommes, leurs mœurs et leurs caractères, activité qui relève d'une science qui touche le lecteur lui-même, en tant qu'homme vivant parmi d'autres hommes, « de si près » – il n'est question finalement que de lui-même –, c'est pour lui à la fois « *se décrire* », « *s'examiner* » et « *se développer* » dans *ses* mœurs, *ses* habitudes de pensées, *ses* réflexions, *ses* attitudes, *ses* passions, mais aussi *se développer* des embarras – les apories – qui enveloppent le « soi ». Soit, c'est se modifier, c'est se transformer, c'est devenir, de méditation en

²⁸ Principe même de la philosophie selon Sénèque : « Voilà le principal office de la sagesse, et son principal indice : que les paroles et les œuvres soient à l'unisson, que l'homme soit partout égal et identique à lui-même. » (*Épîtres*, II, 20, 2) Déjà cité.

²⁹ Cf. VI, 70 (VII) ; VIII, 20 (VI), 26 (I), 50 (VI) et 96 (VI) ; X, 12 (IV) ; XI, 49 (IV) ; XV, 21 (IV).

³⁰ *LB*, p. 623. Fleury formulera le même propos, que nous avons déjà en partie cité, à l'égard de la Bruyère : « En faisant les caractères des autres, il a parfaitement exprimé le sien ; on y voit une forte méditation, et de profondes réflexions sur les esprits et sur les mœurs ; on y entrevoit cette érudition, qui se remarquait aux occasions dans ses conversations particulières, car il n'était étranger en aucun genre de doctrine ». Discours de réception à l'Académie de C. Fleury, le 16 juillet 1696, dans MONGRÉDIEN, *op. cit.*, p. 81.

méditation, de réflexion en réflexion, meilleur, soi-même par soi-même, par la grâce d'une composition écrite. La science des mœurs est, pour le lecteur, *réflexive de soi*, par la médiation du discours philosophique, *sur soi*. Elle est à proprement parler « morale ».

Ce que nous venons de déplier, à savoir la richesse sémantique sur laquelle roulent les termes utilisés par la Bruyère, va très rapidement se voir confirmée par les propos qui suivent. Il s'agit tout d'abord pour le moraliste de définir le public auquel son discours s'adresse et par-dessus tout d'éveiller son attention et son intérêt. Alors qu'il vient juste de déclarer qu'il ne souhaitait pas « s'étendre sur la différence des esprits des hommes aussi prodigieuse en eux que celle de leurs visages » et juste après avoir évoqué l'extrême difficulté qu'il y a à contenter les hommes, il fait mine cependant de se lancer dans une énumération des diverses variétés de goûts qui les départagent entre eux. La liste, ne sera pas longue, mais surtout absolument pas gratuite. Elle va lui servir, comme on l'a dit, à désigner le public-cible auquel son ouvrage se destine. Cette désignation, qui s'identifie à un appel ou à une interpellation en lieu et place de la *captatio benevolentiae*, n'est ni évidente ni facile. Comment faire comprendre aux hommes et aux femmes qui liront l'ouvrage qu'ils doivent songer à améliorer leurs mœurs, mais surtout, qu'il y a lieu que chacun d'eux se reconnaisse comme étant « améliorable », c'est-à-dire effectivement en défaut de quelque qualité et/ou en possession de quelque vice, dont certains même pourront apparaître comme ridicule ? Ce type de discours qui n'est pour le destinataire très certainement pas aisé à entendre est, par cela même, par le destinataire encore plus difficile à énoncer et à composer. Il faut user d'un petit détour. On parlera donc d'abord de ces « [q]uelques savants [qui] ne goûtent que les apophtegmes des anciens et les exemples tirés des Romains, des Grecs, des Perses, des Égyptiens ; l'histoire du monde présent leur est insipide ; ils ne sont point touchés des hommes qui les environnent et avec qui ils vivent, et ne font nulle attention à leurs mœurs. ». Soit, de ceux qu'on appelle communément les « pédants » ou les « savantasses³¹ », ces personnages qui, aux yeux du commun, sont sinistres et dont on se plaît communément à se moquer ou à mépriser. Personne ne se reconnaîtra dans ce portrait dépréciatif de cette engeance « scribesque », pas même ceux qui en font l'objet. La proposition n'est absolument pas gratuite pour autant. Elle a pour fonction de faire adopter au lecteur une attitude quelque peu distanciée par rapport à ce que l'auteur veut par la suite très précisément leur faire observer, à savoir : « eux-mêmes ».

Les deux propositions qui suivent, de manière indirecte, désignent les femmes et les hommes aux bons soins desquels le discours des *Caractères* a été composé et publié. Voici la première.

Les femmes au contraire, les gens de la Cour, tous ceux qui n'ont que beaucoup d'esprit sans érudition, indifférents pour toutes les choses qui les ont précédés, sont avides de celles qui se passent à leurs yeux et qui sont comme sous leur main : ils les examinent, ils les discernent, ils ne perdent pas de vue les personnes qui les entourent, si charmés des descriptions et des peintures que l'on fait de leurs contemporains, de leurs concitoyens, de ceux enfin qui leur ressemblent et à qui ils ne croient pas ressembler ; que jusque dans la chaire l'on se croit obligé souvent de suspendre l'Évangile pour les prendre par leur faible, et les ramener à leurs devoirs par des choses qui soient de leur goût et de leur portée.

Il y a dans ce passage autant de choses pour que les lecteurs cibles – « Les femmes... les gens de la Cour... » : il fallait s'en douter – puissent penser que ce portrait leur ressemble et à la fois ne leur

³¹ Cf. I, 16 (IV-2), 55 (I-2), 62 (V) surtout ; II, 28 (I) ; V, 75 (VIII) ; XII, 11 (V), 17 (I), 20 (VI), 95 (IV) ; XIII, 37 (I) et XIV, 72 (5).

ressemble pas. La première partie leur apparaît favorable. D'autant plus qu'elle débute en opposant l'image de femmes et d'hommes à celle des cuistres qui a précédé. L'on parle maintenant de « tous ceux qui n'ont que beaucoup d'esprit sans érudition ». N'est-ce pas le signe distinctif de la noblesse d'âme que de savoir beaucoup de choses « naturellement » et sans aucun effort ? Le propos serait-il volontairement ironique ? On se rappelle de Mascarille déclarant avec emphase que « [l]es gens de qualité savent tout sans avoir jamais rien appris³². » Si ironie il y a, il ne s'agit pas de mordre, mais de séduire. Elle doit donc être complice. D'autant plus que le discours procède d'un autre type d'ironie, plus fondamentale. Celle-ci, art de la composition discursive, doit amener progressivement le lecteur à comprendre de lui-même, sans jamais le lui dire frontalement, tout ce qu'il pourra gagner par sa lecture ; à se rapprocher de cette science qui le touche de si près et que l'ouvrage promet de lui délivrer. La parole du philosophe est une parole savante, sage et surtout amicale. On a tout à gagner à lui faire confiance.

Ensuite, par ce « beaucoup d'esprit sans érudition », les femmes et le gens de cour dont il est question et que le texte engage à considérer *examinent* et *discernent* les personnes qui les entourent. C'est donc en ces activités précises que la Bruyère veut saisir le lecteur. C'est surtout sur celles-ci qu'il souhaite attirer son attention. Ces gens de cour sont par ailleurs « *charmés* des descriptions et des peintures qu'on fait de leurs contemporains [et] *concitoyens* ». Il y a là un goût, une habitude à prendre du plaisir à l'écoute ou à la lecture de certains discours qui parlent des gens avec qui l'on vit. On pourrait se reconnaître sans trop de mal en ce portrait, si l'on faisait partie du monde. Mais on se verrait ainsi cueilli. La suite devient subitement moins enjouée et moins propice à l'auto-reconnaissance. Le charme que ces hommes et ces femmes, dont fait peut-être partie le lecteur, éprouvent aux descriptions et peintures des personnes qui les entourent se retourne contre eux. Ils ressemblent eux-mêmes à ces portraits dont ils semblent si « charmés » – avec une suspension provisoire du sens conféré au verbe « charmer » – et pourtant ils ne croient pas leur ressembler. Ils sont victimes d'un certain aveuglement. Pour qui sait lire, et qui s'y reconnaît peut-être déjà, la douche est froide. La décision du lecteur ici est cruciale. Va-t-il se poser la question de savoir à qui ou à quoi lui-même il ressemble ? Aura-t-il le courage de se reconnaître à cet instant en cette description de l'attitude des gens de Cour, qu'il en fasse réellement partie ou pas – c'est l'attitude qui est ici visée, un mode de comportements qui se déduit de principes de conduite, et non des personnes particulières – et, par la suite, de se mesurer, de s'examiner et de se développer à l'aune de chacune de celles qui vont s'égrener tour à tour devant ses yeux et se produire en son esprit ? Si la question est de toute première importance, comme l'est encore davantage la réponse que le lecteur se fera à lui-même, il n'est pas encore le lieu ici que cette dernière soit définitive. Le texte vient à peine de commencer. La Bruyère aura tout son ouvrage pour tenter de convaincre le lecteur que ce dernier a tout intérêt à vouloir se reconnaître dans ce qu'il va lire, surtout si reconnaissance il y a lieu de faire. La suite immédiate de l'extrait n'hésite pas à se faire plus « grave ». On en appelle rien moins qu'à la chaire et à l'Évangile pour prendre la mesure des « faibles » dont le lecteur – s'il s'est lui-même reconnu – ou ces gens de Cour – s'il se met uniquement en position de spectateur détaché – font preuve. Notons que c'est l'occasion pour le moraliste de situer son discours en un lieu où l'Évangile a été suspendu. Il s'agit d'un discours laïc qui s'adresse aux gens pour qui la Cour demeure le lieu le plus en vue, afin de « les prendre par leur faible, et les ramener à leurs devoirs *par des choses qui soient de leur goût et de leur portée*. » Cette suspension du discours chrétien sera effective dans l'ouvrage jusqu'au chapitre XV où il sera question « De la chaire » et des quelques

³² *Les précieuses ridicules*, IX.

considérations qu'un laïc peut faire en son endroit, pour ensuite adopter, dans le dernier chapitre, un ton nettement plus apologétique (mais toujours laïc). De ce moment précis (du début du *Discours sur Théophraste*) aux premières réflexions du XV^e chapitre, le texte des *Caractères* peut être considéré comme une parole philosophique qui s'adresse d'abord à l'homme de cour ou, de manière plus générale, au citoyen, sans qu'*a priori* aucun reproche de censeur ne lui soit adressé. Cette parole est très exactement à sa portée, c'est-à-dire qu'elle s'appuie sur le niveau formel et réflexif que ce citoyen lambda a l'habitude de pratiquer et de rencontrer, sans s'y réduire néanmoins, car, de ce niveau, il s'agira de s'élever.

Cet ouvrage s'ouvre décidément de manière très curieuse. On avance tout d'abord qu'on ne voudra pas enlever le suffrage de tous les lecteurs, car il est en principe impossible de les contenter tous, pour ensuite dire qu'on les prendra néanmoins par des choses qui sont de leur goût et de leur portée. Toutefois, l'on commence à comprendre l'articulation qu'il pourra y avoir entre ce goût par lequel le texte dit pouvoir prendre les lecteurs et malgré cela leur non-contentement éventuel. S'il s'agit de les prendre, c'est « par leur faible » afin de « les ramener à leurs devoirs ». Il y a là la perspective d'un effort à produire et celle aussi d'une reconnaissance préalable, souvent douloureuse : son propre faible relativement au devoir et à la vertu, sinon peut-être pire, à savoir ses propres ridicules³³. Le lecteur doit avoir l'humilité de s'examiner et se discerner lui-même pour reconnaître, et « s'il se connaît quelques-uns des défauts que [le moraliste] touche, s'en corriger³⁴. »

Pour dévier quelque peu la gravité du propos, par « délicatesse » – car il a été dit qu'il s'adresse aussi à ceux qui aiment à « entendre délicatement » –, la Bruyère élève la perspective, mais garde le même mouvement. Il oppose à présent la cour et la ville. Il place celles-ci en vis-à-vis, comme il le fera au cours de ses *Caractères* en juxtaposant deux chapitres qui portent respectivement les titres « De la ville » (VII) et « De la cour » (VIII). La cour gagnerait, dit-il, à relever le ridicule de la ville. Mais cela se retourne immédiatement sur les gens de cour, car on les peint semble-t-il avec beaucoup trop de ménagements. Par conséquent « la ville ne tire pas de cette ébauche de quoi remplir sa curiosité, et se faire une juste idée d'un pays où il faut même avoir vécu pour le connaître. » Que la cour soit peinte avec ménagement, il n'y a, *dans les faits*, rien de plus faux. Aux côtés d'ouvrages qui dressent un portrait idéalisé du courtisan, on ne compte plus les diatribes au vitriol depuis le XVI^e siècle contre les gens qui gravitent autour ou vivent dans le giron de la cour,

³³ Que le principe de réalité soit, pour les hommes, en priorité un espace symbolique commun en lequel chacun puisse se situer et s'y reconnaître, et en aucun cas dont on voudrait se voir exclu, c'est un des grands leitmotivs de l'ouvrage et à la fois l'un de ses principaux appuis. Ce que les hommes fuient par-dessus tout, ce n'est ni la pauvreté, ni l'obscurité, mais le défaut de réputation qui trouve sa formulation extrême dans le ridicule, surtout quand celui-ci est fondé. « Ceux qui nous ravissent les biens par la violence, ou par l'injustice, et qui nous ôtent l'honneur par la calomnie, nous marquent assez leur haine pour nous ; mais ils ne nous prouvent pas également qu'ils aient perdu à notre égard toute sorte d'estime, aussi ne sommes-nous pas incapables de quelque retour pour eux, et de leur rendre un jour notre amitié. La moquerie au contraire est de toutes les injures celle qui se pardonne le moins ; elle est le langage du mépris, et l'une des manières dont il se fait le mieux entendre ; elle attaque l'homme dans son dernier retranchement, qui est l'opinion qu'il a de soi-même ; elle veut le rendre ridicule à ses propres yeux, et ainsi elle le convainc de la plus mauvaise disposition où l'on puisse être pour lui, et le rend irréconciliable. C'est une chose monstrueuse que le goût et la facilité qui est en nous de railler, d'improver et de mépriser les autres ; et tout ensemble la colère que nous ressentons contre ceux qui nous raillent, nous improuvent et nous méprisent. » [XI, 78 (I)] Il s'agit donc pour le moraliste d'insister sur les conséquences politiques néfastes du défaut de délicatesse à l'égard des autres hommes, même s'il s'avère qu'on pourrait leur faire des reproches fondés. Il faut méditer profondément ce principe de conduite crucial délivré par les *Caractères* : « Il me semble que l'esprit de politesse est une certaine attention à faire que par nos paroles et par nos manières les autres soient contents de nous et d'eux-mêmes. » [V, 32 (I-3)] Alors même qu'on sait pertinemment : « Qu'il est difficile d'être content de quelqu'un ! » [IV, 61 (I)]

³⁴ Première proposition de la *Préface* des *Caractères* qui date de la première édition. *LB*, p. 117. « On ne vit point assez pour profiter de ses fautes ; on en commet pendant tout le cours de sa vie, et tout ce que l'on peut faire à force de faillir, c'est de mourir corrigé. Il n'y a rien qui rafraîchisse le sang, comme d'avoir su éviter de faire une sottise. » [XI, 60 (I)]

supposés avides de profit, flatteurs, dissimulés³⁵, etc. Mais les faits importent peu. Ce qui importe, c'est de donner l'occasion au lecteur de se situer lui-même au sein du rapport entre les gens de cour et ceux de la ville, mais aussi de le « ménager », par délicatesse, en le remplaçant temporairement dans sa position de spectateur éloigné. La Bruyère vient de le « tirer par [son] habit, et [lui dire] à l'oreille³⁶ » qu'il n'allait pas uniquement décrire, examiner et développer les autres hommes. Cette description, cet examen et ce développement concernent aussi et surtout le lecteur lui-même, pour peu qu'il se rende attentif, et à ce qu'il lit, et, par ce qu'il lit, à lui-même. Car ces choses dont on parle le « touchent de si près ». Il vient en outre de suggérer que lorsqu'on est charmé des descriptions qu'on entend faire de ses concitoyens on en oublie qu'il y a parfois un peu de soi-même qui y est décrit. Il s'agit maintenant de redonner au lecteur du champ pour laisser le temps à son esprit de se situer. D'où ce détour par une perspective plus large avec vue sur la cour, la ville et leur rapport. Mais c'est pour mieux reprendre la charge. Immédiatement après :

D'autre part, il est naturel aux hommes de ne point convenir de la beauté ou de la délicatesse d'un trait de morale qui les peint, qui les désigne, et où ils se reconnaissent eux-mêmes : ils se tirent d'embarras en le condamnant ; et tels n'approuvent la satire, que lorsque, commençant à lâcher prise et à s'éloigner de leurs personnes, elle va mordre quelque autre.

On voit ainsi le moraliste sans cesse jouer sur les deux tableaux, progressant vers l'un pour mieux revenir à l'autre. D'un côté, la multitude des femmes et des hommes qui s'agitent aux alentours de cet espace social commun qu'est la cour-ville dont le lecteur, d'une certaine manière, fait partie. Tous ces acteurs « concitoyens » s'entr'observent, s'entr'examinent et s'entre-discernent les uns les autres à tour de rôle. Ils ne se perdent pas de vue. Ces activités peuvent s'élever au niveau d'une science dont l'ouvrage se promet de délivrer le secret. De l'autre côté, la part proprement réflexive de cette science qui cette fois-ci ne regarde que le lecteur seul, face à lui-même, et au texte. S'il s'agit de connaître et de reconnaître les mœurs et les caractères des autres concitoyens, c'est pour se donner l'occasion de se re-connaître soi-même. D'où le double nom donné à chacun des fragments qui composent le texte : une *remarque* qui est simultanément une *réflexion*³⁷. Cette activité de reconnaissance de soi est proprement un « embarras » dont il faut se tirer ou « se développer » (Furetière) tout en développant les difficultés éventuelles du texte qui se donne à lire. On comprend dès lors « toutes les précautions que la prudence peut suggérer³⁸ », comme l'indique la Bruyère dans sa préface au *Discours de réception à l'Académie*, dont s'entoure son texte pour progressivement amener le lecteur de l'observation particulière de quelques personnages faisant figure d'hommes particuliers à celle ensuite des hommes en général, pour simultanément et tour à tour le conduire à l'observation et à la connaissance de soi-même – *gnothi seauton*. On ne dit pas encore ici de quelle manière ce dernier pourra se sortir d'embarras lorsqu'il repère « un trait de morale qui [le] peint, qui [le] désigne, et où [il] se reconnai[t] [lui]-mêm[e] ». Mais l'on sait déjà quelle attitude il ne faut absolument pas adopter : prendre un plaisir gratuit à la satire, c'est-à-dire à la voir mordre d'autres hommes, se croyant soi-même exempt de toute morsure – « Que celui d'entre vous qui n'a jamais péché... ». On

³⁵ Le chapitre « De la Cour » du texte des *Caractères* lui-même en est un des plus illustres exemples.

³⁶ V, 7 (V).

³⁷ En présentant ses *Caractères*, la Bruyère joue immédiatement sur l'ambivalence de chacune de « ses pièces détachées » : « Au contraire, se ressouvenant que, parmi le grand nombre des traités de ce philosophe rapportés par Diogène Laërce, il s'en trouve un sous le titre de Proverbes, c'est-à-dire de pièces détachées, *comme des réflexions ou des remarques* [...] » ; à l'image desquels *Proverbes* il composera son ouvrage. Il est à noter qu'à l'édition VI qui date de 1691 la Bruyère a remplacé le mot « remarque » qui se trouvait à la fin de sa Préface par « réflexion » : « de là procède la longueur ou la brièveté de mes *réflexions* [< remarque] ». Peut-être a-t-il cru bon de rappeler à l'attention de ses lecteurs la valeur éminemment « réflexive » de chacune des « pièces détachées » qui composent son ouvrage.

³⁸ LB, p. 614.

peut aussi déjà faire jouer la part réflexive que nous avons reconnue ci-dessus au verbe « développer ». Subrepticement, la Bruyère annonce à son lecteur que l'ouvrage pourra l'aider à *se développer* des *embarras* que ce dernier lui donnera lieu de reconnaître en lui. Le discours du philosophe aura puissance à la fois maïeutique et thérapeutique. Il permettra de situer le mal et en même temps fournira le remède. Pour autant bien sûr que le lecteur accepte tout d'abord de reconnaître, s'il y a, certains de ses défauts, ensuite, de s'appliquer à quérir dans le texte les remèdes proposés et, enfin, à se les appliquer selon la posologie (le chemin discursif) indiquée-suggérée. Pour autant donc qu'il ne se comporte pas telle *Irène* qui « se transporte à grands frais en Épidaure, voi[t] Esculape dans son temple, et le consulte sur tous ses maux » pour s'entendre lui dire à la fin de la consultation :

Fils d'Apollon, [...] quel conseil me donnez-vous ? Est-ce là toute cette science que les hommes publient, et qui vous fait révéler de toute la terre ? Que m'apprenez-vous de rare et de mystérieux ? et ne savais-je pas tous ces remèdes que vous m'enseignes ? – Que n'en usiez-vous donc, répond le dieu, sans venir me chercher de si loin, et abrégé vos jours par un long voyage ? » [XI, 35 (VIII)]

Il ne suffit donc pas de savoir le remède, ni même de l'énoncer, montrant ainsi qu'on le connaît : il faut s'y appliquer. En termes spirituels : pour être en mesure de s'appliquer le remède à un mal dont on souffre ou dont on peut souffrir, souvent sans même le savoir, il faut d'abord s'appliquer à se connaître, à s'ausculter, à faire le tour de soi pour parcourir tout ce qu'on est capable de faire, pour soi-même et spirituellement, en bien comme en mal. Mais se reconnaître soi-même, c'est aussi découvrir en soi qu'on dispose de tout ce qu'il fallait pour se soigner soi-même. Là est le véritable ressort la maïeutique et du « connais-toi toi-même » d'origine socratique. « Car ici, disait Bossuet, pour devenir parfait philosophe, l'homme n'a besoin d'étudier autre chose que lui-même ; et sans feuilleter tant de livres, sans faire de pénibles recueils de ce qu'ont dit les philosophes, ni aller chercher bien loin des expériences en remarquant seulement ce qu'il trouve en lui³⁹ ». Le remède, c'est la connaissance de soi, ou plutôt l'inlassable chemin qui y mène.

La Bruyère, une nouvelle fois, va réitérer son mouvement. On a vu qu'après avoir placé le lecteur dans une position de surplomb par rapport aux relations qui peuvent se tramer entre les gens de cour et ceux de la ville, il l'a enjoint à nouveau, mais encore de plus près, à considérer l'effort de connaissance qu'il y avait lieu de faire entre ce qu'on pouvait y voir en termes de comportements et par suite la reconnaissance, éventuellement, du sien propre. Le moraliste progresse délicatement vers la part décisionnelle du lecteur par suggestions, déplacements et décentrement successivement alternés de points de vue : des autres hommes à lui-même, de lui-même aux hommes, etc. Il est en train de le convertir, au sens philosophique du terme. Il faut l'inviter à faire un choix, le plus décisif d'entre tous : se (re)connaître soi-même pour en prendre soin. C'est à cette seule fin que tout discours du philosophe a été composé. Il reprend maintenant une dernière fois une position de surplomb vis-à-vis de la variété des goûts humains – c'est le fil rouge derrière lequel se dissimule la portée éthique de l'ouvrage –, mais cette-fois-ci à propos de la forme extérieure des discours. Cela sera l'occasion pour lui de préciser davantage les formes que ne prendront pas son propre discours. Il faut retranscrire le passage *in extenso*, car il est important.

Enfin quelle apparence de pouvoir remplir tous les goûts si différents des hommes par un seul ouvrage de morale ? Les uns cherchent des définitions, des divisions, des tables, et de la méthode ; ils veulent qu'on leur explique ce que c'est que la vertu en général, et cette vertu en particulier ; quelle différence se trouve entre la valeur,

³⁹ BOSSUET Jacques Bénigne, *Œuvres complètes...*, *op. cit.*, p. 24-25. Déjà cité.

la force et la magnanimité, les vices extrêmes par le défaut ou par l'excès entre lesquels chaque vertu se trouve placée, et duquel de ces deux extrêmes elle emprunte davantage : toute autre doctrine ne leur plaît pas. Les autres, **contents que l'on réduise les mœurs aux passions**, et que l'on explique celles-ci par le mouvement du sang, par celui des fibres et des artères, quittent un auteur de tout le reste.

La forme extérieure que ne prendra pas le texte des *Caractères*, c'est celle que Fleury appelait la méthode des géomètres, « simple et découverte », où il s'agit de *visiblement* tout diviser et de tout définir, de montrer *explicitement* les liaisons entre ces divisions et ces définitions. On entrevoit ici la manière de discourir d'Aristote destinée à ceux qui ont réussi à se former « un esprit dégagé de toute préoccupation et de toute passion, studieux, patient, attentif, et parfaitement raisonnable⁴⁰ ». Mais c'est aussi probablement, si l'on suit G. Servois, un renvoi aux ouvrages du XVII^e siècle qui en ont systématisé le principe, tels le *Tableau des passions humaines* de Coëffeteau (1615), l'*Usage des Passions* du P. Senault (1641) et la *Morale* de René Bary (1663)⁴¹. À cette forme qu'il repousse, la Bruyère ajoute la méthode issue de la réflexion cartésienne qui a contribué à rapprocher les passions, pour sensibles qu'elles étaient déjà, davantage encore de la part animale de l'homme et plus généralement de la physique. Les adeptes de cette dernière méthode plus « moderne » sont visiblement « contents que l'on réduise les mœurs aux passions », et qu'on se borne dès lors à les expliquer et à les relier à la partie végétative de l'âme humaine, jusqu'aux artères et aux fibres. L'explication devient dès lors nettement mécaniciste et rejaillit sur la méthode d'exposition où le discours prend pour fonction principale d'être le relais le plus neutre possible de cette « mécanique » des passions. L'indication est donc claire. Pour la Bruyère, outre une prise de distance avec ce type de discours qui a sa forme et sa méthode, il n'est très certainement pas question de réduire les mœurs aux passions, à savoir à cette partie sensitive et désirante de l'âme, et encore moins à sa composante corporelle sensible – végétative. Bien au contraire. À suivre le discours de la philosophie traditionnelle, on l'a vu, il s'agit d'en avoir la maîtrise par une exhortation à l'activité de l'esprit. Car les passions ont une volonté propre qu'il faut amadouer par de douces insinuations, de fines et parfois dissimulées persuasions. Pour ce type de discours philosophique, il demeure en l'âme sensitive /désirante une composante qui la rend susceptible d'entendre un discours de raison. Or, rapporter les passions à la partie végétative de la réalité humaine, c'est insensiblement les ôter au pouvoir de l'homme et surtout à celui de l'exercice de sa raison. C'est les « naturaliser ». Dans cette simple prise de distance avec cette vision théorique nouvelle du comportement humain à l'initiative de Descartes et, par derrière lui, de la pensée politique moderne, mais de laquelle surgiront près d'un siècle plus tard J.-O. de la Mettrie et son *Homme Machine*⁴², on peut percevoir tout ce qui sépare cette dernière pensée du projet philosophique traditionnel.

Pour la pensée cartésienne, on le sait, l'existence résulte du *cogito*. Certes. Mais l'existence dont on doit se soucier ne converge plus seulement vers la substance pensante ou vers ce que les anciens appelaient le *noûs*. La pensée regarde maintenant, déterminément, la substance corporelle – « mon corps, ce papier, ce feu » – dont il faut désormais s'enquérir et qu'il faut s'appliquer à connaître scientifiquement ; substance aussi qu'il faut s'appliquer à conquérir aussi, à dominer. « Dans la première [déclare Descartes en introduction aux *Méditations*], je mets en avant les raisons pour lesquelles nous pouvons douter de toutes choses, *et particulièrement des choses matérielles*, au moins tant que nous n'aurons point d'autres fondements dans les sciences, que ceux que nous avons eus

⁴⁰ Cf. *supra*, chapitre III, p. 429.

⁴¹ *Œuvres de La Bruyère*, éd. G. Servois, *op. cit.*, vol. I, p. 11.

⁴² Cf. FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir...*, *op. cit.*, p. 159-166.

jusqu'à présent⁴³. » C'est tout ce qui sépare le *cogito ergo sum* cartésien du *si enim fallor, sum* augustinien⁴⁴ en ce que le second participe d'un projet de connaissance qui s'unit à un projet de transformation éthique dont l'objet premier n'est pas la matière ou le corps, mais l'intelligible en acte. En ce sens, le projet de connaissance proposé par Descartes, aux côtés de celui de Hobbes, est à prendre comme l'une des formulations épistémiques destinée à soutenir le projet éthico-politique d'origine machiavélienne. Il s'agit de faire un détour par l'âme, ses facultés et ses opérations, pour mieux se rapporter au corps, à sa connaissance et à sa conquête. La perspective pour celui qui se place au sein du discours philosophique traditionnelle est toute différente. Si c'est bien la pensée ou le *noûs* qui engendre l'être de l'homme et de toute chose, c'est vers cette pensée qu'il faut se tourner pour s'y assimiler. C'est ainsi que le voit Bossuet dont le discours épistémique n'est pas, comme on a pu le dire, entièrement identifiable à la pensée cartésienne.

Tous les philosophes, même les païens, ont distingué en l'homme deux parties. L'une raisonnable, qu'ils appellent *voûç, mens* ; en notre langue esprit, intelligence : l'autre qu'ils appellent sensitive et irraisonnable. Ce que les philosophes païens ont appelé *voûç, mens*, partie raisonnable et intelligente, c'est à quoi les saints Pères ont donné le nom de spirituel ; en sorte que dans leur langage, nature spirituelle et nature intellectuelle, c'est la même chose. Ainsi le premier de tous les esprits, c'est Dieu, souverainement intelligent. La créature spirituelle est celle qui est faite à son image, qui est née pour entendre, et encore pour entendre Dieu selon sa portée. Tout ce qui n'est point intellectuel, n'est ni l'image de Dieu, ni capable de Dieu : dès là il n'est pas spirituel. De cette sorte, l'intellectuel et le spirituel, c'est la même chose. Notre langue s'est conformée à cette notion. Un esprit, selon nous, est toujours quelque chose d'intelligent et nous n'avons point de mot plus propre pour expliquer celui de *voûç* et de *mens*, que celui d'esprit⁴⁵.

Pour Augustin le corps et la matière sont ce dont il faut se détacher, mais aussi *ce sur quoi il faut nécessairement s'appuyer* – c'est pourquoi le détachement ne peut être total : là est toute la subtilité stratégique du projet – en vue d'une assimilation progressive et la plus optimale qui soit à un intelligible en acte : à une invention de soi-même incessante par l'exercice de la raison. En outre, Augustin ne dit pas « *je pense donc je suis* » en vue de bannir, comme le fait Descartes, le doute de la pensée, supposer et ensuite situer un lieu de *véridiction* absolu à celle-ci, mais il dit très précisément *si enim fallor, sum* : « si je me trompe, je suis ». Il s'agit là d'une certitude qui n'entend pas, au moment où elle s'énonce, évacuer le doute, mais, au contraire, l'y inclure irréductiblement et continument. La vérité à partir de laquelle l'homme peut espérer bâtir d'autres vérités, c'est le fait qu'il se trompe. Ce point est extrêmement important pour un projet qui fonde la constitution des agents sur une activité permanente de recherche de la vérité du soi, le « soi » perçu comme une âme qui se cherche en tant qu'elle se cherche, mais surtout afin de constamment mettre en marche les opérations de l'esprit par lesquelles cette recherche pourra se produire, ressort même de la transformation éthico-dianoétique. Ce point apparaît, selon nous, plus clairement dans le livre X du *De la trinité*. Augustin part de la question suivante : « Qu'est-ce que l'âme aime donc, quand, ne se connaissant pas elle-même, elle désire ardemment se connaître ? » L'auteur pose à nouveau la question que se posaient

⁴³ DESCARTES, *Méditations*, dans *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1953 (Pléiade), p. 262.

⁴⁴ « Car nous sommes, et nous connaissons que nous sommes, et cet être, et cette connaissance, nous l'aimons. Or, en ces trois circonstances, aucune illusion ne nous abuse. Il n'en est pas ici comme des objets extérieurs que l'on ne peut atteindre sans l'intermédiaire des sens ; la couleur, par exemple, sans la vue ; le son, sans l'ouïe ; les senteurs, sans l'odorat ; les saveurs, sans le goût ; la dureté ou la mollesse des corps, sans le toucher ; toutes choses sensibles reproduites par des images fidèles, et toutefois incorporelles, dont notre pensée se saisit, que notre mémoire conserve et qui nous incitent au désir des réalités mêmes qu'elles retracent ; mais ici, sans aucune illusion de l'imagination ou de la fantaisie, je suis par moi-même très certain que je suis, que je connais et que j'aime mon être. Et cette certitude défie toutes les objections des académiciens. En vain ils me diront : Quoi donc ! si tu te trompais ? — *Si je me trompe, je suis*. Qui n'est pas, ne peut se tromper ; donc, je suis, si je me trompe. » AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, *op. cit.*, vol. 2, XI, XXVI, p. 45-46.

⁴⁵ BOSSUET, *CDM*, *op. cit.*, V, XIII, p. 240.

Alcibiade et Socrate : quelle est la nature de ce « soi », lorsqu'on dit qu'il faut se connaître / se soucier de soi-même ?

[L'âme] sait ce que c'est que connaître, et tout en aimant ce qu'elle connaît, elle désire aussi se connaître elle-même. Or, où a-t-elle pris l'idée de sa propre connaissance, si elle ne se connaît pas ? Car elle sait qu'elle connaît d'autres choses et qu'elle ne se connaît pas ; c'est même par là qu'elle connaît ce que c'est que connaître. Comment donc sait-elle qu'elle sait quelque chose, elle qui s'ignore elle-même ? En effet, ce n'est pas d'une autre âme, mais d'elle-même, qu'elle sait qu'elle sait. Elle se sait donc elle-même. *Et en se cherchant pour se connaître, elle sait qu'elle cherche. Elle se connaît donc déjà.* Il n'est donc pas possible qu'elle s'ignore absolument, elle qui, sachant qu'elle ne se sait pas, se sait par là même. Que si elle ignore qu'elle ignore, elle ne peut se chercher pour se connaître. Donc, par le seul fait qu'elle se cherche, elle prouve plutôt qu'elle se connaît qu'elle ne prouve qu'elle s'ignore. En effet, en se cherchant pour se connaître, elle connaît qu'elle se cherche et qu'elle s'ignore⁴⁶.

L'âme tire la connaissance d'elle-même par l'activité au travers de laquelle elle se cherche. On perçoit ici que tout l'effort réflexif déployé consiste à maintenir juxtaposés ou coefficients, et la certitude d'être un être pensant, et celle de savoir que cet être pensant ne peut que continuer à se chercher en tant que tel, c'est-à-dire douter. Ce qui conduit Augustin à révoquer en doute toute espèce de matérialisme, même celui qui se cache derrière la quête d'un « certain principe vital immatériel » – dont le rationalisme moderne peut être considéré comme un avatar – mais uniquement pour tourner son attention sur les corps du monde sensible.

Que l'âme ne se cherche donc pas, comme si elle se faisait défaut à elle-même. Car quoi d'aussi présent à la connaissance que ce qui est présent à l'âme ? Or, qu'y a-t-il d'aussi présent à l'âme que l'âme elle-même ? Et si l'on s'en tient à l'étymologie, que signifie le mot *invention*, sinon *arriver à ce que l'on cherche [in venire, venir dedans]* ? C'est pourquoi on ne dit pas des choses qui se présentent naturellement à l'esprit qu'elles sont trouvées ou inventées, quoiqu'on puisse dire qu'elles sont connues ; la raison en est que nous ne dirigeons pas notre attention à les chercher pour arriver à elles, c'est-à-dire pour les trouver. Donc de même que, quand l'œil ou tout autre sens du corps cherche quelque chose, *c'est l'âme elle-même qui cherche* — car *c'est elle qui dirige le sens charnel et qui trouve, quand ce sens découvre l'objet de sa recherche* — ainsi quand il s'agit de ce qu'elle doit connaître par elle-même et sans l'intervention des sens corporels, c'est elle qui arrive à l'objet qu'elle trouve : soit qu'elle le trouve dans une substance supérieure qui est Dieu, soit qu'elle le découvre dans d'autres parties de son être, comme quand elle porte un jugement sur les images des corps : car elle les trouve imprimées en elle-même par l'entremise du corps⁴⁷.

Ce qu'il faut impérativement savoir comme la certitude la plus établie, c'est que l'âme doit se chercher elle-même dans ce qu'elle a de plus en propre, dans son œuvre propre, inlassablement. Elle doit concurremment et se chercher et se découvrir, ce qu'Augustin appelle *inventio*⁴⁸ — littéralement : s'inventer, (re)venir dedans. Cet effort est le propre de la maïeutique qui, comme on l'a vu, est simultanément thérapeutique. Pour être dans les meilleures dispositions afin d'accéder à cet effort intellectif particulier, l'âme doit se transformer. Elle doit opérer une ascèse, une purification de toutes les perturbations qui pourront enfreindre son mouvement. Cela implique une vision théorico-technique de l'âme particulière dont on a mesuré plus haut les infinies subtilités et son efficacité opératoire pour relier intimement, dans le mouvement spontané mais réfléchi des actions humaines, ce qui procède de la raison et ce qui procède des passions, et ce jusqu'au sang et jusqu'aux larmes (Plutarque).

C'est cette vision théorico-technique de l'âme et surtout son efficacité opératoire qui s'évanouit dans le projet de connaissance cartésien. Ainsi commencent *Les passions de l'âme* :

⁴⁶ *De la trinité*, X, III, 5, dans AUGUSTIN, *Œuvres complètes*, 17 vol., trad. M. Raulx, BAR-LE-DUC, *op. cit.*, vol. 12, p. 476-477.

⁴⁷ *Ibid.*, X, VII, 10, p. 479

⁴⁸ Sur la notion d'« invention » chez Augustin, cf. BERMON Emmanuel, *op. cit.*

Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des anciens sont défectueuses qu'en ce qu'ils ont écrit des passions. Car, bien que ce soit toujours une matière dont la connaissance a toujours été fort recherchée, et qu'elle ne semble pas être des plus difficiles, à cause que *chacun les sentant en soi-même* on n'a point besoin d'emprunter d'ailleurs aucune *observation* pour *en découvrir la nature*, toutefois ce que les anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher la vérité qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis⁴⁹.

Tout est dit. La vérité quant à la nature de l'âme se tirera de l'observation des passions, c'est-à-dire à partir de leurs effets – on observe ce qu'on sent en soi-même –, ceux-ci impliquant leurs causes. Il ne s'agit plus, quittant le point de vue du « naturaliste », de s'appuyer sur un modèle théorico-technique adapté pour la conduite de l'existence, tel que le proposaient Platon, à sa suite Aristote et le discours philosophique traditionnel dans son ensemble. Il ne s'agit plus dans la foulée de la réflexion augustinienne de poser la non-connaissance de soi comme la source et à la fois l'irréductible horizon de la connaissance de soi, donnant ainsi à l'âme les moyens de s'inventer continuellement et de toujours dépasser ce qu'elle est déjà. Il s'agit dorénavant de se fonder sur ce que la nature de l'âme est dans son état, ce qu'elle produit en termes d'effets, pour savoir, éventuellement, ce que nous pourrions en faire. Non plus la connaître en *ce qu'elle peut être* et advenir, à partir de la conscience de ce qu'elle n'est pas encore et de sa recherche, mais en *ce qu'elle est*, à partir de ce qu'elle a fait et de son observation. Un peu comme on prend connaissance du comportement du chien ou du cheval pour pouvoir les domestiquer. L'on veut désormais se convaincre et l'on déclare explicitement que la connaissance de la nature de l'âme se tirera, entre autres, d'une observation de ce que produisent les passions. A cette observation se soumettra la raison. Techniquement, ce n'est donc plus la partie théorétique de l'âme qui se fournit à elle-même et à l'homme des principes de conduite et un quadrillage de son expérience éthique et politique. Comme si le phénomène était censé pouvoir se donner dans toute sa pureté phénoménale sans aucune intervention théorétique préalable, on prétend pouvoir tirer une vérité sur l'homme et sur ses comportements sur la seule base de ses comportements, mi perçus mi conçus, et de la cogitation qui en suivra. On feint même de faire sortir l'activité de connaissance de l'âme de l'éthique et de la politique – bien qu'implicitement et effectivement elle s'y enracine toujours aussi profondément –, laissant sa propre conduite sous l'égide d'une morale par provision⁵⁰.

⁴⁹ *Les passions de l'âme*, dans DESCARTES René, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, 1953, p. 695.

⁵⁰ Cf. *Discours de la méthode*, 3^{ème} partie, où Descartes propose de s'en soumettre docilement aux lois et coutumes de son pays et préconise, pour connaître celles-ci, de plutôt s'en remettre à ce que l'homme fait, qu'à ce qu'il dit. « La première [maxime] était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant, en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérées, et les plus éloignées de l'excès, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre. Car, commençant dès lors à ne compter pour rien les miennes propres, à cause que je les voulais remettre toutes à l'examen, j'étais assuré de ne pouvoir mieux que de suivre celles des mieux sensés. Et encore qu'il y en ait peut-être d'aussi bien sensés, parmi les Perses ou les Chinois, que parmi nous, il me semblait que le plus utile était de me régler selon ceux avec lesquels j'aurais à vivre ; et que, pour savoir quelles étaient véritablement leurs opinions, je devais plutôt prendre garde à ce qu'ils pratiquaient qu'à ce qu'ils disaient ; non seulement à cause qu'en la corruption de nos mœurs il y a peu de gens qui veuillent dire tout ce qu'ils croient, mais aussi à cause que plusieurs l'ignorent eux-mêmes, car l'action de la pensée par laquelle on croit une chose, étant différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit, elles sont souvent l'une sans l'autre. » *Ibid.*, p. 141. Ce n'est plus essentiellement par une analyse du discours que tiennent les hommes qu'on peut juger de leur éthos et de leurs « opinions », mais de leurs pratiques offertes à la perception visuelle. Machiavel est à l'œuvre. Toute contraire est l'attitude de Socrate. Dans le *Gorgias*, à la question de savoir si Archélaos, tyran notoire pour ses crimes particulièrement odieux, est heureux ou bien malheureux, Socrate formule cette réponse surprenante : « Je ne sais pas : je ne me suis pas encore trouvé avec le personnage » (*Gorgias*, 470 d, trad. L. Robin, *op. cit.*, vol. 1, p. 408). Cependant, cette réponse prend tout son sens si l'on sait que la philosophie de type socratique et par la suite la philosophie traditionnelle distinguent très nettement ce qui est du ressort de l'agent et ce qui ne l'est pas. Le seul pouvoir réel de l'homme, au sein de cette logique discursive, se limite à la maîtrise de ses dispositions intérieures sous la coupe de l'exercice de la raison. Ce qui conditionne toute la conduite de l'existence. En revanche, la réussite d'objectifs sensibles et temporels n'est, selon ce même projet, absolument pas en le pouvoir absolu, ni même partiel de l'agent, puisque cela dépend de tellement de facteurs extérieurs qu'il faudrait être parfaitement irréaliste ou idéaliste pour espérer pouvoir les contrôler, voire les connaître tous. C'est donc la faculté de juger et la volonté de vivre conformément à

Cela est, donc l'homme pourra. Il suffira de le vouloir. Et si l'on ne peut, c'est que notre nature effective nous en empêche. D'un point de vue pratique, les passions basculent dans la passivité la plus totale. Elles sont des perceptions qui présupposent toujours-déjà une cause extérieure (Art. 27 et 28). Elles n'ont donc plus de mouvements propres. Leurs effets aussi se tournent principalement vers le monde sensible (Art. 40). Mais surtout : « la volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte⁵¹ [...]. Et toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté. » (Art. 41) Il suffit, en quelque sorte, de faire sonner la cloche, et l'animal domestique que sont les passions exécutera (pour autant que celles-ci aient été préalablement bien domestiquées) ! L'action se retranche du côté d'un vouloir qui, en principe, n'est et ne peut être affecté d'aucune passion. Bien sûr, des passions mal disposées, tel un corps mal disposé, ne seront pas propices pour exécuter sereinement les ordres de la volonté. Mais la volonté demeure, *a priori*, entièrement libre et toute l'action lui revient. Les passions ont basculé du côté de la machine qui a sa mécanique propre et qu'une exacte connaissance préalable de sa nature et de sa « vérité » pourra déterminer à force d'habitude. On les éduquera un peu comme on éduque un animal (Art. 50). Tout est désormais du seul ressort de la raison à laquelle s'allie la volonté elle-même détachée de toute passion.

On pourrait dire qu'on n'est pas loin du char ailé de Platon qui représentait, quant à lui, l'irascible et le concupiscible par les figures respectives d'un cheval de race et d'un cheval de trait. A ceci près que ces figures faisaient précisément *figure* de mythe. Que les passions pour Descartes soient comparables à un animal, ce n'est plus une figure, c'est une vérité qui est devenue littérale. Aussi, le char, pour Platon, symbolise l'union indéfectible entre l'intellect et les passions irascibles-concupiscibles *dans la conduite* de l'existence. C'est grâce à ce char sans exclure aucun de ses composants que l'âme s'élève vers la procession des âmes. Pour Descartes, ce char, cette union

cette faculté qui décide en premier lieu de la qualité du caractère d'un homme. Mais pour accéder à cette faculté, les seules observations et analyses de ses comportements extérieurs et de ses actes sont très loin d'être suffisantes. Ils n'y entrent d'ailleurs que pour une faible part. C'est pourquoi Socrate indique qu'il doit d'abord se trouver en compagnie d'Archélaos pour savoir, à la faveur d'une discussion, s'il est heureux ou non, question qui dans le chef de Socrate équivaut à savoir s'il est sage, juste, courageux, pieux et tempérant. Le privilège est encore une fois de plus accordé au *logos* et à la raison. En dernier ressort, il revient à la raison seule cadrée par l'exercice dialectique de juger de la raison. Aristote ne dit pas autre chose lorsqu'il dit que ce qui permet « mieux que les actes, de porter un jugement sur le caractère de quelqu'un », c'est la *proairesis*, à savoir le choix qui a déterminé ce dernier à agir de telle ou telle manière, à ce moment précis et avec telle ou telle personne (*Éth. Nic.*, III, 4, 1111 b 5-7, trad. J. Tricot, *op. cit.*, p. 137). On juge donc de la qualité d'une personne, non pas seulement sur la base de ce qu'il a fait ou de ses gestes offerts à la perception sensible, mais sur la base des jugements qui l'ont conduit à faire ce qu'il a fait. Dans ce type de jugement, même si la perception sensible y entre pour une part, elle n'est absolument pas déterminante. Cette perception est à tout le moins entièrement subordonnée à des opérations syllogistiques. Cette mise à distance des actes comme critère d'appréciation de la qualité éthique d'une personne tend donc à privilégier des opérations de la pensée ordonnées et cadrées par l'exercice de la raison. Elle concourt de plus à minimiser le rôle de la perception sensible (l'*asthesis*) comme principe de la conduite humaine, bien que cette *asthesis* joue, selon Aristote, un rôle fondamental dans le registre de la connaissance théorique (cf. *De An.*, III, 8, 432 a 7 et *Éth. Nic.*, *op. cit.*, p. 296, n. 4). « [I]l y a dans l'âme trois facteurs prépondérants qui déterminent l'action et la vérité : sensation, intellect et désir. De ces facteurs, la sensation n'est principe d'aucune action, comme on peut le voir par l'exemple des bêtes, qui possèdent bien la sensation mais n'ont pas l'action en partage » (*Éth. Nic.*, VI, 2, 1139 a 18-22, *ibid.*, p. 296-297, cf. la note de J. Tricot). Notons qu'encore une fois, comme le précise Aristote, il faut entendre principe comme « le point d'origine du mouvement et non la fin où il tend » (*ibid.*, VI, 2, 1139a, 33, p. 298), et ce dès lors qu'on considère l'action humaine comme volontaire. Or, selon le Stagirite, le principe de l'action est le libre choix, lui-même déterminé par un intellect désirant ou un désir raisonnant (*ibid.*, VI, 2, 1139b, 4-5, p. 299). Ainsi, si ce qui motive l'action dans son principe premier n'est pas une perception sensible, mais un choix de la raison intimement noué à un désir, à plus forte raison les moyens nécessaires pour le découvrir et par-là juger de la qualité éthique d'une personne devront recourir à des modes qui ne ressortissent pas à la perception sensible, mais ultimement aux facultés intellectives subordonnant celle-ci.

⁵¹ « ... et des deux sortes de pensées que j'ai distinguées en l'âme, dont les unes sont ses actions, à savoir ses volontés, les autres ses passions, en prenant ce mot en sa plus générale signification, qui comprend toutes sortes de perceptions, les premières sont absolument en son pouvoir et ne peuvent qu'indirectement être changées par le corps, comme au contraire les dernières dépendent absolument des actions qui les produisent, et elles ne peuvent qu'indirectement être changées par l'âme, excepté lorsqu'elle est elle-même leur cause. » *Les passions de l'âme*, Art. 41, *op. cit.*, p. 715.

indéfectible n'existe plus. L'animal-machine et les passions qui le disposent à obéir aux ordres de la volonté, elle-même pré-informée par une connaissance « certaine » de la vérité, sont désormais aux écuries. Tandis que la pensée vaque librement à ses occupations dans la « chambre » ou à même le lit, le corps vêtu d'une robe de nuit, méditant sur l'existence de ce papier qui se présente sous ses yeux, de ces mains, de ces yeux même, de cette tête et de ce feu. Au moment même où elle aura besoin de ses passions, on l'a dit, on sonnera la cloche.

De cette nouvelle science, de ses prétentions, mais aussi de sa forme discursive, la Bruyère se démarque nettement. Surtout, son discours ne réduira résolument pas les mœurs aux passions ni même à la coutume, cela serait-il au bénéfice d'une « morale par provision » réduite à quelques maximes de circonstance. Bien au contraire, on va le voir immédiatement, il s'agit d'élever non seulement ses passions, mais toute son âme, unissant ensemble toutes ses parties, progressivement, par de menues et douces insinuations et persuasions, à l'exercice de la raison. Car les passions n'y sont pas totalement sourdes, comme peut l'être l'animal quand on s'adresse à lui à la faveur d'une parole articulée, elles peuvent les entendre. Son ouvrage ne sera donc pas un nouveau *Traité des passions de l'âme* ou bien encore un de ces autres traités sur *Les Caractères des passions* comme avait pu en produire le Siècle⁵².

Après cette ultime invitation à l'attention du lecteur pour qu'il se place en une espèce de position objective vis-à-vis des différents goûts de lecture possibles (la satire gratuite, la forme discursive géométrique ou celle analytique moderne, bref, tout ce que ne sera pas son œuvre), le philosophe moraliste peut enfin définir plus précisément son projet. Parmi les hommes et les femmes qui lisent,

[I] Il s'en trouve d'un troisième ordre, qui persuadés que toute doctrine des mœurs doit [I.1.] tendre à les **réformer**, à [I.2.] discerner les bonnes d'avec les mauvaises, et à [I.3.] démêler dans les hommes ce qu'il y a de vain, de faible et de ridicule, d'avec ce qu'ils peuvent avoir de bon, de sain et de louable, se plaisent infiniment dans [II] la lecture des **livres**, qui supposant [II.1.] les principes physiques et moraux rebattus par les anciens et les modernes, [II.2.] se jettent d'abord dans leur application aux mœurs du temps, [II.3.] corrigent les hommes les uns par les autres par ces images de choses qui leur sont si familières, et dont néanmoins ils ne s'avisent pas de tirer leur **instruction**.

Le premier membre de la proposition [I] – jusqu'à « ... livres », mot charnière – indique les dispositions et l'attitude que doit préalablement adopter le lecteur-agent ; le deuxième [II] le *scopus* de l'ouvrage ainsi que le dispositif de lecture que ce *scopus* implique. Le passage a pour fonction de concentrer à nouveau l'attention du lecteur sur les activités qui moralement sont les plus essentielles. L'ordre est important. Il indique, comme souvent chez la Bruyère, une hiérarchie, à tout le moins une prédominance. Tout d'abord, à travers « toute doctrine des mœurs », il s'agit de [I.1.] viser à sa propre **réformation**. Celle-ci consiste avant toute chose « à [I.2.] **discerner** les bonnes [mœurs] d'avec les mauvaises », ensuite « à [I.3.] **démêler** dans les hommes ce qu'il y a de vain, de faible et de ridicule, d'avec ce qu'ils peuvent avoir de bon, de sain et de louable ». On voit ici que l'ordre, par rapport aux propos qui ont été tenus depuis le début, pour le lecteur, s'est inversé. Le discours a fait suivre jusqu'ici un chemin au lecteur. Par suggestions progressives, on est parti du plaisir que ce dernier peut prendre à l'écoute ou à la lecture des descriptions de ses contemporains-citoyens par lesquelles, en même temps, il les *examine* et les *discerne*. Ensuite, il a été question de la possibilité de se reconnaître soi-même en ces descriptions, en indiquant au passage

⁵² Marin Cureau de la Chambre, ouvrage publié en 5 volumes entre 1640 et 1662. La théorie physiognomoniste est nettement mise à distance dans les *Caractères* : « La physionomie n'est pas une règle qui nous soit donnée pour juger des hommes : elle nous peut servir de conjecture. » XII, 31 (IV)

le ridicule de ceux qui se plaisent à la satire alors que leurs comportements ressemblent à ceux qui en font l'objet. La question sous-entendue adressée au lecteur est la suivante : veux-tu, toi qui t'apprêtes à lire quelques menues satires, ressembler à ces hommes qui aiment à voir les défauts des autres, mais, par elles, jamais les leurs propres ? Le lecteur a été ainsi progressivement conduit à cet ultime endroit, en lui, sur lequel il va pouvoir accorder toute son attention et par lequel il pourra connaître les hommes, leurs mœurs, leur caractère, et en retour se reconnaître lui-même, mais aussi choisir ce qu'il y a de meilleur tout en écartant le pire. Cet endroit, c'est le *discernement* ([I.2.] et [I.3.]). Notons qu'il faut d'abord s'appliquer à discerner les bonnes mœurs d'avec les mauvaises avant de les démêler à la faveur d'une observation de ce que font les hommes. Il y a donc en principe un lieu de constitution éthique qui précède et transcende l'observation empirique. Enfin, cette science des mœurs transcendée par l'activité du discernement, c'est tout ce en quoi consiste l'activité de *réformation* à laquelle pourra participer le lecteur-agent. Le trajet peut dès lors se faire dans le mouvement inverse pour s'énoncer plus explicitement. Dans l'extrait qui vient d'être cité, ce sont maintenant d'abord les activités conjointes de réformation / discernement qui doivent mobiliser son attention et non plus l'observation seule du comportement des autres hommes. C'est seulement à partir de ce premier mouvement, qui tourne l'agent vers ses propres capacités délibératives et discriminantes, qu'il pourra ensuite tourner le regard vers les hommes et les femmes qui l'entourent pour y démêler – dans l'ordre toujours – le vain d'avec le bon⁵³, le faible d'avec le sain, le ridicule d'avec le louable. On pourrait objecter que le mouvement est au minimum simultané. C'est par une observation du comportement des hommes et de ses discours que l'agent peut prêter attention à l'activité de discernement qui y présidera et dont résulteront les différents jugements sur lesquels il pourra s'appuyer pour se conduire lui-même. Mais que ce mouvement soit, dans les faits, simultané ou même inversé, peu importe, car c'est un principe de conduite qui est ici posé. Le privilège est accordé à l'activité qui discerne et qui démêle, et non pas à la matière observée qui ne fait que passer, ni même aux opérations qui président à son observation. Celles-ci sont requises, mais non privilégiées. Comme le précise Bossuet, suivant en cela l'épistémologie d'Augustin à la lettre qui dit dans la *Cité de Dieu* : « le sens externe est l'instrument et non le juge de nos perceptions » (XI, XVII, p. 48), la matière qui fait l'objet de l'observation n'est finalement que ce qui *donne lieu* à l'exercice de la partie la plus éminente de l'âme qui par-là produit son office : le discernement. Un peu comme dans le cas du grain qui donne lieu à la mise en branle des mécanismes du moulin. Ce grain n'est que de passage. Il ne participe en rien à la mouture. Il n'en est que l'objet fortuit. Pour retourner aux opérations de l'âme, ce ne sont pas les papilles gustatives qui décident s'il est bon de manger telle ou telle sorte de mets et en telle ou telle quantité, ni les sens de la vue et de l'ouïe qui décident si telle action est juste ou injuste, tel discours beau ou laid, etc. Ce sont des opérations de l'esprit qui ont affaire à l'exercice du jugement et de la raison.

Discerner / démêler, ce sont là des activités conjointes qui regardent désormais le lecteur-agent de très près. Elles s'opposent formellement au plaisir que ce dernier pourrait prendre gratuitement à la description du comportement des autres hommes, qui se verrait de cette dernière façon réduite

⁵³ Notons que ce qui s'oppose au « bon », ce n'est pas le « mal », mais le « vain », à savoir une somme d'efforts, pour l'agent, inutilement perdue. Le regard est d'abord éthique, avant d'être politique. C'est d'abord sur la nuisance que l'agent se fait à lui-même qu'il s'agit d'attirer l'attention avant d'envisager les conséquences inéluctablement néfastes de cette nuisance pour la *politeia*, conséquences qui, de toute façon, se retourneront aussi inéluctablement sur l'agent. Tout gâchis éthique est gâchis politique.

à la seule satire⁵⁴. Ces opérations transcendent donc le projet de réformation morale dont les *Caractères* se disent capables d'en délivrer la « science ».

À l'invitation à focaliser son attention sur ces activités s'enchaîne la détermination du discours qui lui correspond – deuxième partie [II] de la proposition dont le mot pivot est « livres ». Les caractéristiques de la composition de ce type de discours écrits sont, dans l'ordre toujours [II.1.] un substrat doctrinal : « les principes physiques et moraux rebattus par les anciens et les modernes » et [II.2.] « l'application » de ces principes « aux mœurs du temps ». Concernant le substrat doctrinal, il faut être particulièrement attentif au fait qu'il est lui aussi, tout comme la réformation morale qui reste le but premier du discours du moraliste et celui que doit viser le lecteur-agent, encadré par une invitation prendre soin de ses propres capacités, celles qui président au discernement. C'est parce qu'il y a des hommes qui sont « persuadés que toute doctrine de mœurs doit tendre à les réformer », dernière activité dont le critère définitoire premier est le discernement et qui a pour fonction de discriminer en tout type d'action humaine ce qu'il y a de bon d'avec ce qu'il y a de vain, que le philosophe compose expressément un discours qui suppose cette doctrine de mœurs – « les principes physiques et moraux » – à [II.3.] une mise en scène discursive de ces actions « qui leur sont si familières, et dont néanmoins ils ne s'avisent pas de tirer leur instruction. » Le texte « suppose », il n'expose ni n'impose. Il laisse découvrir. Cette fameuse doctrine de mœurs par conséquent ne sera pas délivrée explicitement au lecteur-agent⁵⁵. Celui-ci devra, de lui-même et par ces discours, à son attention, savamment composés, y accéder. Ce qui encore une fois présidera à cet accès, c'est le discernement. Enfin, c'est seulement à partir de cette première activité de transformation de soi, que ce soit pour le moraliste ou que ce soit pour celui qui reçoit son discours, qu'il y a lieu de *se jeter dans l'application de ces principes*, préalablement bien discernés, *aux mœurs du temps*. Avec, ici encore toute la puissance que l'opération réflexive peut exercer sur celui qui s'y applique.

La Bruyère, lors de sa présentation de l'ouvrage de Théophraste, reviendra sur la manière par laquelle le lecteur peut se placer vis-à-vis du discours des Anciens d'où émanent des principes d'une solide sagesse, complétant ainsi le dispositif de lecture ici entamé. Il requerra qu'on fasse la distinction entre trois choses : 1) les mœurs qui se rattachent aux us et coutumes ; 2) les mœurs qui se rattachent aux passions humaines et les diverses descriptions que nous ont laissées, tels les caractères de Théophraste, les livres des anciens et enfin 3) le lieu où le lecteur doit se placer entre toutes ces choses. Premièrement, les us et coutumes sont des manières d'agir qui se rattachent à un lieu, une époque et une culture particulière, en ce compris « la politesse », « la bienséance », le « faste », la « magnificence », soit, ces « mille choses extérieures qui ont été depuis [la vie simple des Athéniens] inventées pour suppléer peut-être à cette véritable grandeur qui n'est plus⁵⁶ ». Ces us et coutumes ne peuvent être que changeants. En d'autres termes, si la morale ne peut se réduire aux passions, elle ne le peut davantage aux mœurs civiles ou aux règles de la politesse et de la bienséance, et encore moins au faste et à la magnificence toute extérieure. Deuxièmement, les descriptions des mœurs qui procèdent de vices de l'esprit et du cœur (les passions) et que nous ont laissées les anciens (dont Théophraste), mais aussi celles des vertus que ces premières descriptions impliquent ou supposent. Un vice en effet ne peut être perçu comme tel que si on lui suppose en vis-à-vis une

⁵⁴ La Bruyère restera cohérent sur ce point à travers ses multiples interventions successives dans les diverses préfaces de son ouvrage.

⁵⁵ « Ce ne sont point au reste des maximes que j'ai voulu écrire ; elles sont comme des lois dans la morale, et j'avoue que je n'ai ni assez d'autorité ni assez de génie pour faire le législateur ». *LB*, p. 120.

⁵⁶ *LB*, p. 68.

vertu opposée et destinée à le contrecarrer. Là encore le moraliste invite le lecteur à s'y reconnaître lui-même, mais aussi ses amis, ses ennemis et ceux avec qui il vit.

[C]e peuple d'Athènes dont il [Théophraste] fait la peinture, nous admirerons de nous y reconnaître nous-mêmes, nos amis, nos ennemis, ceux avec qui nous vivons, et que cette ressemblance avec des hommes séparés par tant de siècles soit si entière. En effet les hommes n'ont point changé selon le cœur et selon les passions, ils sont encore tels qu'ils étaient alors, et qu'ils sont marqués dans Théophraste, vains, dissimulés, flatteurs, intéressés, effrontés, importuns, défiants, médisants, querelleux, superstitieux.

En dessous du vernis des mœurs civiles qui sont variables, demeurent des principes d'actions qui, contrairement aux mœurs issus de la coutume et de l'usage, ne varient pas à travers les époques et les cultures. Ces principes d'action sont le produit du cœur et des passions, à savoir la partie désirante / sensitive de l'âme qui, laissée en friche et dépourvue de contrôle et de (trans)formation, n'en fait qu'à sa tête⁵⁷. C'est pourquoi, à cette invariabilité du caractère des passions doit répondre celle d'un exercice de la raison dont on aura eu prioritairement souci. Au moment où la Bruyère invite le lecteur à dépouiller la matière de son observation de la parure des usages, coutumes, politesse, bienséance, faste et magnificence pour atteindre directement aux principes de l'action des hommes qui inéluctablement conduisent à leurs passions et à leur cœur, la plupart du temps laissés dans la plus complète incurie, il réitère une nouvelle fois sa requête. Vis-à-vis de toutes ces choses que les Anciens ont observées et dont témoignent leurs livres, c'est afin 3) d'« *être dans la distance qu'il faut pour faire des uns des autres un juste discernement*⁵⁸ ». La Bruyère complète ainsi le dispositif de lecture qu'il propose au lecteur et où celui-ci aura à situer son examen et sa réflexion. Il laisse à la disposition du lecteur un ensemble de morceaux discursifs variés. Les uns (les caractères de Théophraste⁵⁹) peignent des vices intemporels et supposent des vertus pour les contrecarrer, vices et vertus aux principes desquels le lecteur doit de lui-même accéder. Les autres (les *Caractères*) peignent des images d'actions (physiques ou spirituelles) qui sont plus familières au lecteur. Il devra cependant s'appliquer à les dépouiller de tout ce qui revient aux mœurs du temps, qui est variable et donc de nulle conséquence⁶⁰, car derrière ces actions il faut toujours examiner les principes spirituels (les « vices de l'esprit » et les « replis du cœur⁶¹ ») dont elles sont censées procéder. Entre toutes ces choses, le lecteur doit se placer dans la juste distance pour faire des uns des autres *un juste discernement*.

Les règles de la conduite humaine qui peuvent s'élever jusqu'au niveau d'une science, un art de vivre, ne se tirent ni de la seule observation du monde sensible ni des mœurs du temps (la coutume), mais prioritairement de l'activité qui consiste à discerner, parmi toutes choses conçues et/ou perçues, ce qu'il est préférable de suivre de ce qui ne l'est pas. C'est cette distinction entre ce qui se fait présentement parmi les hommes et ce que, au-delà de leurs manières d'agir toujours ponctuelles, particulières et coutumières, il est préférable de suivre qui autorise et justifie le travail du moraliste. C'est sur la base aussi de cette distinction que prend forme un projet de transformation éthique qui converge tout entier vers l'exercice du discernement dont les procédures appartiennent à la conduite de l'entendement. Le discours de la Bruyère peut encore sans difficulté faire siens les

⁵⁷ « Toutes les passions sont menteuses ; elles se déguisent autant qu'elles le peuvent aux yeux des autres ; elles se cachent à elles-mêmes : il n'y a point de vice qui n'ait une fausse ressemblance avec quelque vertu, et qui ne s'en aide. » [IV, 72 (V)] Cf. la citation mise en exergue de ce présent chapitre où la Bruyère précise les motivations éthiques de ses *Caractères*.

⁵⁸ *LB*, p. 68.

⁵⁹ Il faut donc considérer les caractères de Théophraste comme faisant partie intégrante du projet de réformation véhiculé par les *Caractères*.

⁶⁰ Cf. XII, 10 (I), citée ci-dessous, p. 535.

⁶¹ *LB*, p. 72.

propos de Bossuet lorsque ce dernier dit qu'« il en est à peu près des sens et de l'entendement, comme de celui qui propose simplement les faits, et de celui qui en juge⁶². » Toutefois, le principe d'une priorité accordée au pouvoir de la raison et à son développement pour se conduire dans l'existence n'est encore ici qu'implicite. Il va progressivement s'affirmer au cours du *Discours sur Théophraste*, toujours de manière implicite, pour finalement faire l'objet d'une énonciation pour le moins claire et précise, lorsqu'après avoir présenté les caractères du philosophe antique, la Bruyère retournera à la présentation de ses propres *Caractères*.

Les *Caractères* se proposent de présenter au lecteur des images familières pour l'instruire à la science du discernement concernant les mœurs de l'homme. C'est ainsi qu'au détour de son propre examen et de sa seule réflexion sur la base des différentes images qui lui auront été proposées, le lecteur jugera *de lui-même* si telle ou telle conduite *pour lui-même* peut être choisie ou doit être écartée. Ce principe de lecture est extrêmement important si l'on veut comprendre la portée du texte des *Caractères*. Celui-ci a essentiellement pour fonction de dissuader le lecteur de suivre les manières de se conduire adoptées par les différents personnages qui y sont mis en scène, en les montrant tels qu'ils peuvent paraître, mais aussi de les exhorter, souvent par antithèses et inférences à produire, à des « motifs plus relevés ». Cette dissuasion-exhortation mise sur la capacité réflexive du lecteur et sur sa capacité à reconnaître chez lui les défauts et les faibles qu'il reconnaît chez les autres hommes – *pour s'en corriger*. Une réflexion inscrite au chapitre « Des jugements » peut nous éclairer davantage.

Les mêmes défauts, qui dans les autres sont lourds et insupportables sont chez nous comme dans leur centre ; ils ne pèsent plus, on ne les sent pas. Tel parle d'un autre et en fait un portrait affreux, qui ne voit pas qu'il se peint lui-même.

Rien ne nous corrigerait plus promptement de nos défauts que si nous étions capables de les avouer et de les reconnaître dans les autres : c'est dans cette juste distance que, nous paraissant tels qu'ils sont, ils se feraient haïr autant qu'ils le méritent. [XII, 72 (IV)]

Nous l'avons signalé plus haut. La philosophie traditionnelle se fonde sur le principe qu'Aristote énonce au début de sa *Politique* et de son *Éthique* : toute action ne vise qu'à la réalisation d'un bien pour soi. Sur la base de ce premier principe, l'on admet que si un homme reconnaît un principe de conduite nuisible (vain VS bon, faible VS sain ou ridicule VS louable), cela fût-il par l'observation du comportement des autres hommes, il sera porté inéluctablement à s'en corriger s'il s'aperçoit qu'il se conduit lui-même sous la coupe de ce même principe. Cependant, on voit que le critère du dommage en question concerne surtout, dans le propos ici analysé, le désir de reconnaissance éprouvé par tout homme. Ce que la Bruyère propose au lecteur, car cela semble à la portée du public auquel il s'adresse, c'est que ce dernier s'applique à observer, dans les comportements des hommes dont, par quelques traits de discours, il fait la peinture, s'il n'y a pas de quoi se reconnaître lui-même, mais surtout de voir, dans le cas où il s'est effectivement reconnu, à quel point il pourra paraître lui-même faible, vain et ridicule. Il y a là la volonté de tendre un miroir au lecteur pour se voir tel qu'il peut être, mais aussi apparaître aux yeux des autres – encore une fois, s'il se trouve être la proie des défauts qui y sont peints. Citons à nouveau les premières propositions de la Préface des *Caractères* qui datent de la première édition et qui n'ont subi aucun changement depuis :

Je rends au public ce qu'il m'a prêté : j'ai emprunté de lui la matière de cet ouvrage ; il est juste que l'ayant achevé avec toute l'attention pour la vérité dont je suis capable, et qu'il mérite de moi, je lui en fasse la restitution :

⁶² *CDSM*, dans BOSSUET Jacques Bénigne, *Œuvres complètes...*, *op. cit.*, vol. XXIII, p. 152. Déjà cité.

il peut regarder avec loisir [à loisir] ce portrait que j'ai fait de lui d'après nature, et s'il se connaît quelques-uns des défauts que je touche, s'en corriger.

Il s'agit de pousser le lecteur à la pudeur, à cette forme de pudeur qui touche non pas seulement ses comportements extérieurs, mais jusqu'à son âme. « Il y en a de tels, que s'ils pouvaient connaître leurs subalternes et *se connaître eux-mêmes*, ils auraient honte de primer » [IX, 21 (V), nous soulignons], écrit-il au chapitre « Des grands ». Cependant, encore faut-il avoir la capacité à reconnaître chez soi les défauts qu'on reconnaît chez les autres : « Il est difficile qu'un fort malhonnête homme ait assez d'esprit : un génie qui est droit et perçant conduit enfin à la règle, à la probité, à la vertu. Il manque du sens et de la pénétration à celui qui s'opiniâtre dans le mauvais comme dans le faux : *l'on cherche en vain à le corriger par des traits de satire qui le désignent aux autres, et où il ne se reconnaît pas lui-même* ; ce sont des injures dites à un sourd [XI, 14 (I)]⁶³. » On voit ici encore que ce qui subsume l'entreprise de réformation, c'est l'esprit, à savoir ce génie droit qui perce et qui pénètre, à travers tout ce qui se présente à lui, ce qui « conduit enfin à la règle, à la probité, à la vertu » et ce qui s'en écarte. En retour, c'est le « défaut d'esprit » qui empêche qu'on reconnaisse chez soi des traits de satire qui désignent une opiniâtreté à suivre le mauvais comme le faux. Auditeur ou lecteur, on pourra être d'accord avec la satire. On pourra même y trouver du plaisir et en rire, mais on n'ira pas jusqu'à s'y reconnaître soi-même. C'est pourquoi le principe de la conversion – au sens philosophique du terme : la *metanoia* – est de toute première importance au sein de la transformation éthique. On peut même avancer que tout discours philosophique ne vise qu'à cela : inciter chaque homme à se (re)connaître soi-même, dans ce qu'il est capable de faire et les opérations qui président à sa conduite en vue de les améliorer (tant éthiques que dianoétiques), même si cela peut sembler de prime abord douloureux. Cela dit, cette douleur ne sera que passagère, car il est promis que l'esprit, c'est-à-dire son développement et son entretien, conduit à la vertu dont le courage lui-même : « Le bon esprit nous découvre notre devoir, notre engagement à le faire, et s'il y a du péril, avec péril : il inspire le courage, ou il y supplée. » [II, 23 (IV)]

Ce qu'il faut donc bien comprendre, c'est qu'il ne s'agit en aucun cas pour le moraliste de faire un tableau des comportements humains pour uniquement se prononcer sur ce qui est dans l'ordre des faits et par suite, implicitement, comme devant être de toute nécessité. Il n'y a rien de plus déplacé comme vision du travail du moraliste pour en comprendre la portée. Certaines réflexions sont assez claires sur le sujet.

Le commun des hommes est si enclin au dérèglement et à la bagatelle ; et le monde est si plein d'exemples ou pernicieux ou ridicules, que je croirais assez que l'esprit de singularité, s'il pouvait avoir ses bornes, et ne pas aller trop loin, approcherait fort de la droite raison et d'une conduite régulière.

Il faut faire comme les autres ; maxime suspecte, qui signifie presque toujours, il faut mal faire, dès qu'on l'entend au delà de ces choses purement extérieures, qui n'ont point de suite, qui dépendent de l'usage, de la mode ou des bienséances. [XII, 10 (I)]

Même à propos de ces bienséances, il sera encore affirmé un principe de détermination rationnel : « Les belles choses le sont moins hors de leur place ; les bienséances mettent la perfection, et la raison met les bienséances. » [XIV, 18 (I)] Sans oublier cette ultime activité qui elle-même doit, comme toutes les autres, se soumettre à son propre exercice : « Un homme dur au travail et à la peine, inexorable à soi-même, n'est indulgent aux autres que par un excès de raison. » [IV, 50(V)] C'est dire qu'à l'endroit de toute chose et de toute considération et, par-dessus tout, à

⁶³ Cf. aussi le jeu de réflexions XI, 64 (I) – 73 (IV).

l'endroit même de la raison, c'est à l'exercice de la raison que le discours du philosophe invite chacun de ses lecteurs. Et qui dit exercice de la raison, dit ouverture aux possibles, et très certainement pas acceptation résignée d'une nécessité issue d'une observation empirique des comportements humains. Mais qui dit priorité à l'exercice de la raison comme le foyer de l'expérience éthique et politique dit aussi mise à distance relativement aux désirs de possession, de jouissance et, partant, de conquête de tout domaine de biens sensibles (matériels, économiques et symboliques). L'un ne va pas sans l'autre. C'est même l'un des principaux moteurs de l'efficacité politique à laquelle vise le discours philosophique traditionnel. Que les agents se constituent en vue du développement de toutes leurs facultés spirituelles et trouvant en ce développement le ressort primordial de leur existence, même symbolique, c'est l'un des meilleurs moyens que les hommes aient trouvé pour réduire au maximum toute forme de lutte entre eux. L'acquisition d'une disposition spirituelle ne requiert absolument aucune violence physique ni même aucune forme d'inimitié entre les agents concernés. Bien au contraire, elle requiert tout d'abord la constitution, le développement continu et la préservation d'un langage commun en et par lequel il y aura dialogue. Seul le désir de possessions sensibles – démesuré – engage la violence et les inimitiés⁶⁴.

Il faut insister sur ce point, car cette entreprise systématique de réfutation du comportement de l'homme qui se dévoue à un souci excessif porté à l'égard d'une possession et d'une consommation de biens sensibles et symboliques devient, semble-t-il, un obstacle quasi insurmontable pour le lecteur moderne. Ce dernier est toujours conduit à y voir, tout aussi systématiquement, un profond pessimisme à l'œuvre. À lire les chapitres « De la ville », « De la cour » ou « De l'homme », pour ne citer qu'eux, il lui apparaît très difficile, pour ne pas dire impossible de s'élever au-delà du constat du comportement des hommes qui s'y voient dépeints. Quel pessimisme, se dit-on, quelle férocité, quelle hargne mystérieuse a bien pu pousser cet homme à nous dépeindre avec tant de méticulosité les défauts réels des hommes, jusqu'à ce que cela en devienne insupportable ? Le « réel » est tel, d'accord. Mais devons-nous le mettre à ce point systématiquement en lumière ? Le malaise que l'on peut éprouver à la lecture de ces chapitres tire sa source d'un défaut de conscience et de confiance vis-à-vis du pouvoir de réflexion dont dispose l'homme et qui le rend capable de choisir le meilleur parti à suivre, alors même que la multitude choisit de suivre le pire. Or, le texte des *Caractères* manifeste et inspire même cette conscience et à cette confiance. Il faut se donner la peine d'en découvrir les figures – et non pas de les écarter, en supposant que tout ce qui ne cadre pas au sein d'une politique « réaliste » moderne n'est que masque et ruse d'auteur. S'y trouvent aussi de multiples passages qui sont là pour indiquer une autre voie, par suggestion, réflexions ou indications plus franches. Ce malaise tire sa source aussi de la conviction, sans autre forme d'examen, que de la seule observation des faits, sans jugement préalable et choix ultérieurs, se tirerait la manière dont l'homme peut / doit se conduire. Il peut aussi provenir plus simplement d'un manque de connaissance sur la possibilité qui est laissée à l'homme de pouvoir se conduire lui-même à la faveur de quelques opérations développées, entretenues et préservées. La technique ayant été liquidée, elle a été oubliée. Bien que cela soit toujours à partir de raisonnements que les hommes se conduisent. Sinon, à quoi, à la différence de l'animal, pourrait bien servir leur parole ?

⁶⁴ Cf. XII, 11 (V), citée ci-dessous, p. 567.

La suite du *Discours sur Théophraste* embrase sur la présentation des caractères du philosophe d'Athènes. Il y fourmille une quantité d'informations précieuses grâce auxquelles il est possible de mieux comprendre le projet éthique de l'ouvrage de la Bruyère ainsi que sa manière de procéder. Nous y reviendrons. Nous proposons maintenant de faire un saut dans le texte pour rejoindre directement le moment où le moraliste revient sur ses propres *Caractères* afin de les situer davantage et de fournir au lecteur d'autres indications utiles. Après avoir argumenté sur l'utilité de se rapporter aux ouvrages des anciens qui sont un témoignage de leurs mœurs, de leurs lois et de leurs coutumes, mœurs qui peuvent être ou bonnes ou mauvaises ; après avoir indiqué que ces ouvrages pouvaient nous être utiles pour à la fois se déprendre de la proximité des mœurs qui sont nôtres et par-là « être dans la distance qu'il faut pour faire des unes et des autres *un juste discernement* », mais aussi, s'il échoit, « nous y reconnaître nous-mêmes, nos amis, nos ennemis, [et] ceux avec qui nous vivons », la Bruyère envisage néanmoins la possibilité que ces ouvrages issus du passé laissent froid son lecteur-cible.

Enfin, dans l'esprit de contenter ceux qui reçoivent froidement tout ce qui appartient aux étrangers et aux anciens, et qui n'estiment que leurs mœurs, on les ajoute à cet ouvrage.

C'est l'occasion pour le moraliste de situer son travail vis-à-vis de celui de Théophraste, mais aussi vis-à-vis de deux ouvrages qui ont eu leur succès préalablement à la publication du sien, à savoir les *Pensées* de Pascal et les *Maximes* de La Rochefoucauld. Nous nous pencherons essentiellement sur son positionnement vis-à-vis des caractères de Théophraste dont il propose une traduction⁶⁵. Il contient des indications décisives concernant la nette prise de distance dont témoigne le texte des *Caractères* vis-à-vis d'un quelconque projet de description empirique d'une réalité comportementale auquel on pourrait, par défaut d'attention, l'identifier. La Bruyère prend doublement distance : d'une part, vis-à-vis de la forme du discours dont Théophraste s'est servi pour rendre compte de ses caractères, de l'autre, vis-à-vis des opérations de l'esprit que cette forme de discours implique. Tout d'abord, la forme du discours.

L'on a cru pouvoir se dispenser de suivre le projet de ce philosophe, soit parce qu'il est toujours pernicieux de poursuivre le travail d'autrui, surtout si c'est d'un ancien ou d'un auteur d'une grande réputation ; soit encore *parce que cette unique figure qu'on appelle description ou énumération*, employée avec tant de succès dans ces vingt-huit chapitres des *Caractères*, pourrait en avoir un beaucoup moindre, si elle était traitée par un génie fort inférieur à celui de Théophraste.

La Bruyère s'en sort ici avec modestie. Mais ce sur quoi il souhaite s'appuyer pour mener à bien son projet de réformation éthique, c'est la plus grande variété discursive possible. Il s'en expliquera à la fin de sa Préface⁶⁶. Ce que, en outre, nous indique ce passage ici retranscrit, c'est la délimitation d'une disposition discursive formelle spécifiquement extérieure. On peut former le projet de décrire

⁶⁵ La Bruyère dit ne pas vouloir suivre le projet d'écriture de Pascal qui, à ses yeux, « fait servir la métaphysique à la religion » et celui de La Rochefoucauld en ce que ce dernier s'est attaché à ruiner l'orgueil de l'homme et, « en mille manières différentes », s'est appliqué à développer « cette unique pensée ». À l'opposé, le moraliste préférera « rendre l'homme raisonnable, mais par des voies simples et communes [VS les abstractions métaphysiques], et en l'examinant indifféremment, sans beaucoup de méthode [celle visible et explicite du géomètre et des raisonnements métaphysiques] ». Il faut rappeler que la Bruyère n'avait à sa disposition que l'édition des *Pensées* de Pascal ordonnée, en partie amputée et publiée par Port Royal, dont la première date de 1670 et qui, enfin, est restée l'édition en vigueur jusqu'au XIX^e siècle.

⁶⁶ « [Q]uelques-unes de ces remarques le sont [courtes et concises à la manière des oracles], quelques autres sont plus étendues : *on pense les choses* d'une manière différente, et *on les explique* par un tour aussi tout différent, par une sentence, par un raisonnement, par une métaphore ou quelque autre figure, par un parallèle, par une simple comparaison, par un fait tout entier, par un seul trait, par une description, par une peinture ; de là procède la longueur ou la brièveté de mes réflexions ». *LB*, p. 120-121. La variété des figures de discours utilisées, rhétoriques aussi bien que logiques, vise à produire en le lecteur un effort de pensée – « on pense les choses ... » – qui coïncide avec un effort d'explication – « ... et on les explique ».

une certaine réalité, en l'occurrence de nature spirituelle, ce à quoi en partie se livre le texte des *Caractères*, mais cela ne veut pas dire pour autant qu'on se limitera à cette figure de discours qui est censée y renvoyer par sa forme même, celle-ci identifiée à une simple énumération des traits extérieurs que manifeste les mœurs décrites. Cette dissociation entre l'extériorité du discours, l'agencement de la forme sensible dont le discours se pare, et l'opération qu'il appelle à produire dans le chef de ses lecteurs renvoie à une difficulté insurmontable pour tout projet de lecture attaché à la méthode sémiologique selon laquelle tout procède d'abord du signifiant et de son agencement. Si tel est effectivement le cas, comment peut-on dire qu'on a affaire à une description alors que le discours n'indique aucune marque de description effective ? Comment par exemple intégrer la réflexion suivante dans un projet de description empirique du comportement des hommes : « Si j'accorde que dans la violence d'une grande passion on peut aimer quelqu'un plus que soi-même, à qui ferai-je plus de plaisir, ou à ceux qui aiment, ou à ceux qui sont aimés ? » [IV, 15 (IV)] ? Que peut bien vouloir décrire une telle proposition, interrogative de surcroît ? Par quel bout celle-ci, qui incite le lecteur à mener lui-même une réflexion sur un thème particulier, peut-elle bien s'intégrer dans un projet de description empirique de la société des hommes ? Faut-il supposer une psyché particulière à l'auteur, préalablement reconstituée, pour pouvoir reconstituer en retour ce qu'il a voulu nous dire et par-delà nous décrire ? Qu'essaye-t-il de nous dire alors ? Que la violence d'une grande passion est en tous les cas nuisible ? Qu'il a été lui-même victime de ce type de violence et qu'il se soulage ou se venge en la pointant du doigt dans le comportement des hommes en général ? À combien de projections psychologiques et éthiques ne participe pas ce genre de présupposition ?

En revanche, pour le projet de lecture qui dissocie aisément au sein des discours une disposition formelle *externe* (la rhétorique et toutes les figures de discours qui s'y rattachent) et une disposition formelle *interne* (la logique et toutes les figures de raisonnement – les syllogismes – qui s'y rattachent), cette dernière renvoyant aux opérations de l'esprit par lesquelles on peut se les approprier, mais qui ne se confondent absolument pas avec la forme discursive qui peut éventuellement les traduire, il n'y a aucune difficulté à admettre qu'on puisse décrire une chose sans nécessairement employer la figure de la description. Ainsi, la simple retranscription d'un discours qu'une personne peut prononcer ou s'adresser à elle-même fera office de description, celle des mouvements délibératifs auxquels son âme se livre. Exemple :

Qu'on ne me parle jamais d'encre, de papier, de plume, de style, d'imprimeur, d'imprimerie : qu'on ne se hasarde plus de me dire, vous écrivez si bien, Antisthène, continuez d'écrire ; ne verrons-nous point de vous un *in-folio* ? traitez de toutes les vertus et de tous les vices dans un ouvrage suivi, méthodique, qui n'ait point de fin, ils devraient ajouter, et nul cours. Je renonce à tout ce qui a été, qui est, et qui sera livre. *Bérylle* tombe en syncope à la vue d'un chat, et moi à la vue d'un livre. Suis-je mieux nourri et plus lourdement vêtu, suis-je dans ma chambre à l'abri du nord, ai-je un lit de plumes, après vingt ans entiers qu'on me débite dans la place ? j'ai un grand nom, dites-vous, et beaucoup de gloire, dites que j'ai beaucoup de vent qui ne sert à rien, ai-je un grain de ce métal qui procure toutes choses ? Le vil praticien grossit son mémoire, se fait rembourser des frais qu'il n'avance pas, et il a pour gendre un comte ou un magistrat. Un homme *rouge* ou *feuille-morte* devient commis, et bientôt plus riche que son maître, il le laisse dans la roture, et avec de l'argent il devient noble. B** s'enrichit à montrer dans un cercle des marionnettes. BB** à vendre en bouteille l'eau de la rivière. Un autre charlatan arrive ici de delà les monts avec une malle, il n'est pas déchargé, que les pensions courent, et il est prêt de retourner d'où il arrive avec des mulets et des fourgons. *Mercur* est *Mercur*, et rien davantage, et l'or ne peut payer ses médiations et ses intrigues ; on y ajoute la faveur et les distinctions. Et sans parler que des gains licites, on paye au tuilier sa tuile, et à l'ouvrier son temps et son ouvrage ; paye-t-on à un auteur ce qu'il pense et ce qu'il écrit ? et s'il pense très bien, le paye-t-on très largement ? se meuble-t-il, s'anoblit-il à force de penser et d'écrire juste ? Il faut que les hommes soient habillés, qu'ils soient rasés, il faut que retirés dans leurs maisons, ils aient une porte qui ferme bien ; est-il nécessaire qu'ils soient instruits ? folie, simplicité, imbécillité ! continue Antisthène, de mettre l'enseigne d'auteur ou de philosophe : avoir, s'il se peut, un

office lucratif, qui rende la vie aimable, qui fasse prêter à ses amis, et donner à ceux qui ne peuvent rendre : écrire alors par jeu, par oisiveté, et comme *Tityre* siffle ou joue de la flûte ; cela ou rien : j'écris à ces conditions, et je cède ainsi à la violence de ceux qui me prennent à la gorge, et me disent, vous écrirez. Ils liront pour titre de mon nouveau livre, DU BEAU, DU BON, DU VRAI, DES IDÉES, DU PREMIER PRINCIPE, par *Antisthène, vendeur de marée*. [XII, 21 (V)]

Impossible d'identifier cette réflexion à ce que pense l'auteur lui-même de son propre travail d'écriture. Comment en effet pourrions-nous admettre qu'après avoir passé autant de temps à fustiger le souci de gloire et de richesses, il en fasse une revendication pour son propre métier d'auteur et de cette revendication un principe de pensée à suivre pour tout auteur ? Comment surtout intégrer cette longue réflexion dans un projet de description empirique de la réalité politique humaine, sinon en s'accordant pour dire que la retranscription d'un discours délibératif à la première personne peut lui aussi être considéré comme une description. Celle d'un homme qui délibère et qui juge en ces choses si importantes que sont le rôle des philosophes, de leurs œuvres, mais aussi sur les bénéfices (et leur nature) qu'il peut en espérer. Ce qui se voit alors décrit ne se rapporte pas tant aux actions et aux comportements des hommes qu'on peut voir et dont on peut récolter analytiquement les signes qu'aux mouvements particuliers de leur délibération. Et quelle faculté peut retranscrire des mouvements délibératifs sinon la raison elle-même, sans devoir même passer par la retranscription fidèle de ce qu'on aura pu observer d'une réalité empirique particulière ? D'autant plus que la réflexion est totalement libre de toute intervention de la part de l'auteur. À aucun moment au sein de celle-ci un mouvement discursif extérieur à celui produit par le « je » mis en scène ne contribue à orienter le sens et surtout la valeur qu'on peut accorder à la réflexion prise dans son ensemble. C'est au seul lecteur de décider de ce qu'elle est et de ce qu'elle vaut, un peu comme s'il rencontrait lui-même cet Antisthène en chair et en os et qu'à la suite du discours qu'il lui tiendrait, il devait se faire une idée sur sa valeur⁶⁷. Et avec quelles facultés encore pourra-t-il en décider sinon avec celles qui le rendent capable d'effectuer lui-même une délibération. Même remarque pour les réflexions XII, 118 (V) et 119 (VI) qui sont la retranscription libre de deux réflexions sur le comportement guerrier des hommes. À aucun moment l'auteur ne prendra la peine de dire ce que le lecteur, à la considération de ces réflexions, pourra ou devra penser. Au lecteur seul d'en décider sur la base de son propre fond, de ses propres ressources, de ses propres délibérations et de ses propres choix. Dès lors, tout mouvement discursif peut devenir une description. Même ceux en lesquels la figure de l'auteur semble intervenir. Exemple :

Il est vrai, dit-on, cette somme lui est due, et ce droit lui est acquis. Mais je l'attends à cette petite formalité ; s'il l'oublie, il n'y revient plus, et conséquemment il perd sa somme, ou il est incontestablement déchu de son droit ; or il oubliera cette formalité. Voilà ce que j'appelle une conscience de praticien. [XIV, 50 (V-1)]

Ce à quoi ajoute immédiatement la Bruyère et qui nous prouve qu'il maîtrisait parfaitement les règles de la logique traditionnelle :

⁶⁷ Cette réflexion demeure insaisissable pour une lecture de type descriptiviste, car il n'y a pas moyen de saisir ce que le moraliste veut dire. Prendrait-il la figure d'Antisthène pour revendiquer davantage de considération sociale pour les auteurs, de l'or, des titres, des vêtements et une maison qui ferme bien, et cela au mépris de l'instruction à laquelle pourraient contribuer les discours qu'il compose ? Cela ne concorde pas avec les propos qu'il tient dans sa préface : « on ne doit parler, on ne doit écrire que pour l'instruction ». On doit donc supposer une ironie, mais pour nous dire quoi ? Considérer le discours comme devant être le relais passif d'idées ou de représentations que l'auteur veut nous transmettre de manière intelligible et accessible est bien loin d'être suffisant pour rendre compte de ce type de réflexion. Il faut pouvoir compter sur l'effort d'invention du lecteur et supposer que le discours n'est pas ce qui uniquement relaie un ensemble d'informations relatives à l'état d'une certaine réalité, mais ce qui stimule, développe, par ses lacunes et ses défauts, sur lesquels joue savamment le philosophe, la part intellectuelle des destinataires. Si ironie il y a, elle est maïeutique.

Une belle maxime pour le palais, utile au public, remplie de raison, de sagesse et d'équité, ce serait précisément la contradictoire de celle qui dit que la forme emporte le fond⁶⁸. [XIV, 50 (I-2)]

Ce qui est ici une autre manière de dire que le fond (ce qu'on a en principe admis) doit dans certains cas l'emporter sur la forme (ce que la forme des discours pourrait laisser suggérer et qui pourrait s'interpréter comme à l'inverse de ce qui en principe avait été admis), surtout dans la conduite de l'existence.

La retranscription de la manière de raisonner ou de réagir d'un homme en telle ou telle situation et qui suppose toujours une certaine forme de délibération pourra aussi être perçue comme une description, bien qu'elle ne soit pas elle-même une figure de description, à savoir à l'énumération d'un certain nombre de caractéristiques comportementales prises en leur extériorité⁶⁹. Et de manière plus étendue, toute forme de délibération et même tout ce qui présuppose une délibération et un choix (*proairesis*), critère définitoire premier chez Aristote du caractère de chacun des personnages mis en scène, peut être considéré comme une description ou la peinture d'un caractère, que cela soit décrit sous la forme d'un discours émanant du personnage lui-même ou d'un discours relatant ses actions. Il s'agit là, non pas de la simple description d'une action prise dans ses mouvements extérieurs, mais de celle précisément de la nature du caractère de celui qui la produit. Il suffit, par exemple, à Horace de parler d'un homme qui se baisse dans les carrefours pour ramasser une pièce de monnaie fixée au sol pour en déduire que c'est un avare et un esclave. « Car celui qui désire craint aussi ; or celui qui vit dans la crainte, pour moi, ne sera jamais libre⁷⁰. » Dans ce cas, la raison en est donnée explicitement sous la forme d'un syllogisme tronqué auquel l'auditeur devra suppléer par un enthymème⁷¹. De la même façon, la Bruyère peut présenter la délibération d'un homme au sein de certaines circonstances de vie et ensuite indiquer le choix qui en suit pour donner un sens à cette délibération, comme dans cette réflexion :

Les deux tiers de ma vie sont écoulés, pourquoi tant m'inquiéter sur ce qui m'en reste ? la plus brillante fortune ne mérite point ni le tourment que je me donne, ni les petites misères où je me surprends, ni les humiliations, ni les hontes que j'essuie : trente années détruiront ces colosses de puissance qu'on ne voyait bien qu'à force de lever la tête ; nous disparaîtrons, moi qui suis si peu de chose, et ceux que je contemplais si avidement, et de qui j'espérais toute ma grandeur : le meilleur de tous les biens, s'il y a des biens, c'est le repos, la retraite et un endroit qui soit son domaine. N** a pensé cela dans sa disgrâce, et l'a oublié dans la prospérité. [VIII, 66 (I)]

Chaque élément participe à la description du caractère du personnage ici mis en scène, et sa délibération retranscrite directement, et sa décision-action dont la mention sort de cette délibération. Et pourtant, nulle description formelle de type empiriste. C'est cela aussi décrire un caractère. On ne présente que le seul mouvement de la délibération qu'un homme est capable de produire et du choix qui en résulte. On remarquera que la Bruyère se plaît à brouiller les pistes, et

⁶⁸ Quand deux propositions « ne conviennent ni en quantité ni en qualité, en sorte que l'une soit universelle affirmative, et l'autre particulière négative ; ou au contraire, l'une universelle négative, et l'autre particulière affirmative, elles s'appellent contradictoires ; comme quand on dit : *Tout homme est juste ; quelque homme n'est pas juste* ; ou au contraire *Nul homme n'est juste ; quelque homme est juste*. » BOSSUET, *Logique*, II, X, *op. cit.*, p. 359. Il faut noter l'extrême précision du propos de la Bruyère. La contradictoire de la proposition : « la forme emporte le fond », c'est « quelque forme n'emporte pas le fond ». Il ne dit donc pas qu'en toute occasion le fond doit l'emporter sur la forme. Le dogmatisme qui ferait inévitablement du « fond » ce qui doit présider à toute forme est donc exclu. Le « fond » en question dans la réflexion, c'est que « la somme lui est due, et ce droit lui est acquis », quelle que puissent être les formalités qu'il faille en outre remplir pour que cette somme soit effectivement rendue.

⁶⁹ Forme de discours vers laquelle s'oriente spontanément la lecture de type descriptiviste, mais qui pourtant, comme la Bruyère lui-même ici le précise, est relativement rare dans les *Caractères*.

⁷⁰ *Épîtres*, I, 16, 63-66.

⁷¹ Nous rappelons que l'enthymème, pris en son sens classique, est, comme son étymologie l'indique – *enthymēma* : toute réflexion en l'esprit –, la formation d'un syllogisme en l'esprit à l'initiative de la perception de signes, naturels ou linguistiques, qui demandent à ce que nous y suppléions. Cf. *supra*, chap. III, p. 472, n. 411 et 412.

ce afin de produire en son lecteur l'effet voulu, à savoir la production pour lui-même d'un examen réflexif plus approfondi – à condition de considérer encore une fois les discours comme autre chose que le simple relais de la pensée de l'auteur. La pensée du personnage en effet semble se situer au sein d'une logique dont les principes s'apparentent aux principes moraux rebattus par la philosophie traditionnelle. Or, le personnage choisit finalement de suivre à nouveau le voile diapré de la fortune et de la conquête des honneurs. Faut-il en conclure que la philosophie ne produit que des beaux mots et de belles phrases, mais que dès que l'action impose de faire un choix qui aura une répercussion sur la conduite réelle et effective, ces mots et ces phrases préalablement tenus finalement n'ont que peu d'incidence ? Cela déroute, surtout pour un livre qui veut faire entendre et faire profiter de tout le suc du discours philosophique traditionnel. C'est ici que la confiance en la parole doit produire ses effets. Il faut retourner à la délibération du personnage pour voir si tout concorde avec le projet du philosophe traditionnel comme il nous l'était apparu à la première lecture. À la faveur d'une analyse plus attentive, on peut percevoir que ce qui cause, et le désir, et le chagrin du personnage, c'est « la plus brillante fortune », c'est la convoitise avide de la grandeur des « colosses de puissance », ce qui le conduit, à force d'être éconduit, humilié et honteux de lui-même, à ne plus désirer que la retraite et le repos dans un « domaine » qui soit le sien. Tout ce raisonnement qui paraît au départ attrayant se fonde sur des prémisses qui ne peuvent conduire qu'à le rendre malheureux, dans l'insuccès comme dans la prospérité. Tel l'avare d'Horace qui ne désire ardemment que ce qu'on peut facilement perdre : argent, honneur, puissance ; et non pas ce qu'on ne pourra jamais lui ôter : une certaine épaisseur spirituelle stable et durable que les anciens ont nommée « *aréte* » ou « *virtus* » ;

La vertu a cela d'heureux, qu'elle se suffit à elle-même, et qu'elle sait se passer d'admirateurs, de partisans et de protecteurs ; le manque d'appui et d'approbation non seulement ne lui nuit pas, mais il la conserve, l'épure et la rend parfaite ; qu'elle soit à la mode, qu'elle n'y soit plus, elle demeure vertu⁷². [XIII, 5 (VI-2)]

Mais on peut encore aller plus loin. La proposition suivante que nous avons citée plus haut peut être elle aussi considérée comme une description, non pas celle d'une réalité empirique, ni même de la délibération d'un personnage à laquelle il faut mesurer sa propre délibération, mais celle d'un complexe de syllogismes qui se présente sous une forme extérieure incomplète : « Si j'accorde que dans la violence d'une grande passion on peut aimer quelqu'un plus que soi-même, à qui ferai-je plus de plaisir, ou à ceux qui aiment, ou à ceux qui sont aimés ? » [IV, 15 (IV)] Si le lecteur veut se l'approprier ou s'approprier le sens qu'il pourra y mettre lui-même, il devra suppléer tout ce qui n'y est pas explicitement écrit en reformulant l'enthymème qui peut y renvoyer en son esprit. De même cette autre réflexion qui est également une description, mais qui se présente sous une forme encore moins complète : « À combien d'enfants serait utile la loi qui déciderait que c'est le ventre qui anoblit ! mais à combien d'autres serait-elle contraire ! » [XIV, 11 (IV)] Ou bien celle-ci encore : « Il est difficile de décider si l'irrésolution rend l'homme plus malheureux que méprisable ; de même s'il y a toujours plus d'inconvénient à prendre un mauvais parti, qu'à n'en prendre aucun. » [XII, 5 (VI)] Toutes ces réflexions sont à considérer comme des descriptions, bien qu'elles ne ressemblent en aucun cas à ce que l'on considère communément, au sein de la réflexion politique moderne, comme une description. Les descriptions dont on parle ici ne regardent pas une réalité passée ou fictive qu'il suffirait de relater sous une forme ou une autre. Elles offrent au contraire au lecteur la

⁷² La possibilité d'agir selon les dispositions acquises les plus excellentes pour la conduite de l'existence (les « vertus » présidées par l'exercice de la raison) dont la caractéristique est d'être un bien durable qu'on ne peut nous ravir ni corrompre, est la définition du bonheur chez Aristote.

possibilité de faire advenir une réalité qui, pour lui, n'existe pas encore et qui n'est absolument pas inscrite dans le discours, mais que ce dernier pourtant appelle à ce qu'il la produise. Ce type de description particulière dispose ainsi d'une force de réalité éthique éminemment prospective. Il demeure un quelque chose, non pas dans le présent du texte, mais dans son futur, car le sens n'y est pas inscrit complètement, que le lecteur doit accomplir de lui-même pour que ce discours parvienne à un certain état d'achèvement. Par ce discours incomplet et morcelé qui se présente à lui, le lecteur, qui est invité à suppléer la ou les prémisses / conclusions manquantes en les tirant de son propre fond, trace, dessine, littéralement *décrit en lui-même* – au sens spirituel donc –, comme on décrit un arc de cercle⁷³, celui-là même auquel conduit la conversion de soi à soi et qui faisait présumer à Platon l'immortalité de l'âme, *un certain mouvement de pensée*. Après avoir décrit en soi ce mouvement autant de fois que cela est nécessaire, se constituera en soi une habitude réflexive – une disposition –, non pas refermée sur elle-même comme une résolution définitive et non pas tant déterminée par la présence de tel ou tel mot ou de telle ou telle proposition que par la logique qui les articule. Cette habitude de développer les embarras ou les questions que soulève la lecture d'un certain discours et de reconstituer la logique qui préside à leur résolution conduit au développement d'une habitude ouverte à la perception de toute question ou de toute alternative qui se présente dans la conduite de l'existence pour lui faire suivre un mouvement qui la mènera éventuellement, au regard des circonstances, à sa résolution particulière. De réflexion en réflexion, résultera une certaine intériorité – dianoétique (l'esprit) ; éthique (le cœur) –, un « caractère », soit un art de vivre qui se compose d'un ensemble de dispositions acquises (*hexis*) qui seront chacune présidées par des opérations de l'esprit. Dès lors le sens que l'on peut attribuer au terme « description » devient, pour le lecteur-agent, pleinement actif et éthique : il s'agit pour soi-même et par le texte de décrire continuellement sa propre courbure éthique en incessante voie de constitution.

Que le projet formé par la Bruyère ne soit rigoureusement pas celui d'une description empirique de la réalité humaine et qu'il invite instamment son lecteur à ne pas prendre son ouvrage comme tel, cela se trouve littéralement formulé dans les propos qui suivent et que nous avons déjà commentés. C'est ici que la Bruyère prend distance avec les opérations de l'esprit que la figure unique de description utilisée par Théophraste implique.

L'on ne suit aucune de ces routes dans l'ouvrage qui est joint à la traduction des Caractères, il est tout différent des deux autres que je viens de toucher ; moins sublime que le premier [les *Pensées* de Pascal], et moins délicat que le second [les *Maximes* de La Rochefoucauld] *il ne tend qu'à rendre l'homme raisonnable*, mais par des voies simples et communes, et en l'examinant indifféremment, sans beaucoup de méthode [celle explicite des géomètres] et selon que les divers chapitres y conduisent par les âges, les sexes et les conditions, et par les vices, les faibles et le ridicule qui y sont attachés.

L'on s'est plus appliqué aux vices de l'esprit, aux replis du cœur et à tout l'intérieur de l'homme que n'a fait Théophraste ; et l'on peut dire que, comme ses Caractères, par mille choses extérieures qu'ils font remarquer dans l'homme, par ses actions, ses paroles et ses démarches, apprennent quel est son fond, et font remonter jusques à la source de son dérèglement, tout au contraire, les nouveaux Caractères, *déployant* d'abord les pensées, les sentiments et les mouvements des hommes, *découvrent* le principe de leur malice et de leurs faiblesses, *font que* l'on *prévoit* aisément tout ce qu'ils sont *capables* de dire ou de faire, et qu'on ne s'étonne plus de mille actions vicieuses ou frivoles dont leur vie est toute remplie⁷⁴.

⁷³ Richelet : « Décrire : Tracer, faire. »

⁷⁴ LB, p. 72.

Il faut insister ici sur la précision du vocabulaire utilisé. L'ouvrage des *Caractères* « ne tend qu'à rendre l'homme raisonnable ». Il ne vise donc pas autre chose qu'à donner au lecteur accès à la raison entendue au sens traditionnel du terme, à savoir comme un effort qu'il faut accomplir, un chemin qu'il faut suivre, soit, un exercice en acte. Quel est ce chemin qu'il faut parcourir pour accéder à la raison ? Le deuxième paragraphe nous délivre toutes les indications suffisantes pour connaître la marche qu'il faut suivre. Au rebours de la méthode empirique de Théophraste qui part de l'extérieur pour rejoindre l'intérieur, c'est en *déployant* « d'abord les pensées, les sentiments et les mouvements » intérieurs des hommes – les « vices de l'esprit » et les « replis du cœur » – que les *Caractères découvrent* « le principe de leur malice et de leur faiblesse ». Le sens qui est ici donné au verbe « découvrir » renvoie à la maïeutique philosophique que Fleury perçoit chez Platon où il s'agit de faire « *produire* à celui avec qui il raisonne tout ce qu'il peut trouver de lui-même ». Que ce soit en face des œuvres de Platon ou des *Caractères* de la Bruyère, le but de l'opération n'est pas seulement de convier le lecteur à reconfigurer une réalité sensible à travers l'utilisation de discours qui n'en seraient qu'un relais supposé neutre. Dans ce dernier cas, l'on ne requiert pas nécessairement un investissement spirituel de la part du lecteur. Il peut d'ailleurs contempler la réalité qu'on lui donne à voir de manière tout à fait détachée – nous dirions « objective », en langage scientifique. Or, ce que l'extrait des *Caractères* ici retranscrit nous dit, c'est que les réflexions qui s'y trouvent, opérant la *découverte par le déploiement*, non pas des actions offertes à l'observation sensible, mais des pensées et de tous les mouvements intérieurs des hommes, et non pas en tant que des choses advenues, mais des *capacités* à faire advenir ces choses, actions et relations, *font qu'on* devient soi-même lecteur capable de les prévoir plus aisément. Il s'agit donc d'acquérir une capacité (1) grâce à laquelle on peut prévoir d'autres capacités (2). La première capacité (1) est la science des mœurs qui coïncide avec un accès à l'exercice du discernement et de la raison. Les secondes capacités sont les principes et les dispositions par lesquelles les hommes et les femmes du monde peuvent se conduire. En d'autres termes, l'opération de découverte, qui est un ensemble d'opérations que le lecteur doit produire de lui-même sur la base du texte, en retour, *réalise, produit, fait* en lui une capacité à discerner le principe de toute conduite vicieuse et conséquemment de toute bonne conduite. Ainsi, il faut donner au verbe « découvrir », pour le lecteur, toute son ampleur et sa puissance active. « Découvrir », qui est la traduction littérale d'*heurésis* / *inventio*, renvoie à l'ensemble des opérations que le lecteur pourra fournir en une certaine pratique de la parole et par lesquelles il s'inventera lui-même en tant qu'agent politique particulier capable de discerner ce qu'il faut suivre et ce qu'il faut fuir, et pour soi-même, et dans les décisions qu'il pourra prendre à l'égard des autres. Ce sens du verbe « découvrir » est particulièrement explicite en la réflexion II, 23 (IV) que nous avons déjà citée : « Le bon esprit nous *découvre* notre devoir, notre engagement à le faire ; et s'il y a du péril, avec péril : il inspire le courage, ou il y supplée. » L'activité de l'esprit s'identifie à l'acquisition de dispositions civiles et politiques (devoir, engagement, courage), voire à ces dispositions elles-mêmes : il les inspire ou il y supplée⁷⁵.

⁷⁵ En plusieurs endroits des *Caractères*, le terme « découvrir » prend le sens de suppléer et partant renvoie à une disposition inductive au sens aristotélicien : « d'autres ne disent pas précisément une chose qui leur a été confiée, mais ils parlent et agissent de manière qu'on la découvre de soi-même » [V, 81 (V)]. Cf. aussi, VI, 53 (I) où « les traits [qui s'opposent à « la mine » en ce qu'ils peuvent être surtout des traits de discours] *découvrent* la complexion et les mœurs. Le plénipotentiaire au chapitre « Du souverain » : « il ne veut pas aussi être cru imprenable par cet endroit ; il laisse voir en lui quelque peu de sensibilité pour sa fortune ; il s'attire par là des propositions qui lui *découvrent* les vues des autres les plus secrètes, leurs desseins les plus profonds et leur dernière ressource, et il en profite. » [X, 12 (IV)] ; cf. aussi XII, 17 (I) où l'idée qu'on se forme des hommes de lettres découvre ses dispositions à leur égard ; et enfin XIII, 1 (I) où le choix de s'assujettir « aux modes quand on l'étend à ce qui concerne le goût, le vivre, la santé et la conscience [...] *découvre* bien notre petitesse ».

L'acte par lequel le lecteur découvre le principe des conduites déployées par le texte des *Caractères*, à la faveur de quelques fragments de discours aux formes extérieures infiniment variées, est susceptible de conférer à l'agent politique qu'il est une capacité, une disposition grâce à laquelle il pourra reconnaître en lui, aussi bien que chez les autres, « des défauts à éviter et des modèles à suivre⁷⁶ ». La Bruyère se propose de déployer le principe des « vices de l'esprit » et des « replis du cœur », car, selon la logique d'existence à laquelle son discours se rallie, ce sont eux qui sont à l'initiative des mouvements de l'homme. Supposant une logique naturelle dont chaque homme est censé disposer, même en friche, ce déploiement suffira, selon lui, à les en purger, pour autant qu'ils en soient atteints, et à les encourager à les fuir le cas échéant. Il s'agit donc pour lui de donner une connaissance générale sur l'homme afin que cette connaissance rejaillisse sur le lecteur et devienne un instrument théorico-pratique à utiliser dans ses rapports avec soi et avec les autres, en toutes circonstances. Pour le lecteur, à terme, le but est de disposer d'une capacité grâce à laquelle il pourra prévoir ce que l'homme est capable de faire. La connaissance vers laquelle tend le texte est donc bien tournée vers l'avenir et entre par conséquent dans le cadre d'une théorie qui n'a pas pour fonction de décrire *ce qui a été* ou *ce qui est* et qui nécessairement sera, mais *ce qui peut être* : prévoir ce que l'homme est capable de faire. Les *Caractères* s'offrent comme un point de vue théorico-pratique ouvert à la contingence et à l'imprévisibilité des affaires humaines. S'il s'agit de « peindre » les hommes, c'est encore une fois, au rebours de la méthode empirique théophrastienne, faire en sorte que chacune des réflexions s'applique à déployer un principe intérieur de conduite. Ce dernier principe s'identifie à un ensemble de traits qui se rapportent d'abord à des mouvements discursifs qui s'identifient à leur tour immédiatement à des mouvements de l'âme et peuvent, éventuellement, se voir traduits en traits comportementaux qui peuvent dès lors s'offrir à la perception sensible. Or, si ce sont d'abord des mouvements de l'âme que résultent la conduite humaine, c'est d'abord ces mouvements particuliers et précis qu'il faut considérer, déployer et, le cas échéant, choisir et adopter ou bien écarter et fuir. Cette conception de la peinture du caractère rencontre très exactement celle que Fleury découvre dans l'œuvre de Platon. « Il peint, dit-il, admirablement les différents *caractères* des hommes ; il ajuste l'expression non-seulement à la pensée, mais au *tour de la pensée*⁷⁷ [...] ». Comme le percevait Bussy-Rabutin, il faut accéder au « tour de l'esprit » dont témoigne le texte. Ou encore, comme l'a si bien dit le Chevallier de Ramsay, « [i]l faut que l'âme soit dans un mouvement presque continuel pour *inventer*, pour passionner, pour imiter ; et en même temps dans une tranquillité parfaite pour juger en produisant, et choisir, entre mille pensées qui se présentent, celle qui convient⁷⁸ ». Le propos ici désigne le travail de l'auteur lorsqu'il choisit ce qu'il va écrire. Mais il se retourne sur celui du lecteur qui lui aussi doit faire preuve d'invention lorsqu'il cherche à retracer les différentes logiques qui articulent les tours de l'esprit autour desquels, à partir de la lecture d'une parole écrite, il médite, délibère et juge. Tout le premier chapitre des *Caractères*, par exemple, a précisément pour fonction de rendre attentif le lecteur à son propre rapport aux « ouvrages de l'esprit » et à la manière par laquelle il peut penser et dire « comme sien » [I, 69 (I)]

⁷⁶ À ceux qui l'accusent d'avoir fait des portraits en vue de faire rire des défauts de personnages publics connus et s'attirer ainsi les suffrages du public, voici ce que le moraliste dans sa préface au discours de réception à l'Académie répond : « Me rendant plus difficile, je suis allé plus loin : j'ai pris un trait d'un côté et un trait d'un autre ; et de ces divers traits qui pouvaient convenir à une même personne, j'en ai fait des peintures vraisemblables, cherchant moins à réjouir les lecteurs par le caractère, ou comme le disent les mécontents, par la satire de quelqu'un, qu'à leur proposer des défauts à éviter et des modèles à suivre. » LB, p. 616. Et un peu plus haut : « [J]' j'essaye, dans mon livre des Mœurs, de décrier, s'il est possible, tous les vices du cœur et de l'esprit, de rendre l'homme raisonnable et plus proche de devenir chrétien. » *Ibid.*, p. 614.

⁷⁷ *Discours sur Platon, op. cit.*, p. 22-24. Cf. XII, 66 (IV), citée *supra*, p. 517-518.

⁷⁸ *Discours de la poésie épique, et de l'excellence du poème de Télémaque, op. cit.*, p. LXIV.

une chose vraie qui a déjà été dite et qui « concerne les mœurs », c'est-à-dire qui regarde la conduite de l'existence, mais qu'il doit « glaner » [I, 1 (I)] dans tout ce qui a été dit, c'est-à-dire discerner.

Ce travail fourni par le lecteur ne sera pas sans fruit. Cette « réflexion sur les vices de l'humanité » à laquelle le lecteur participe peut éventuellement le conduire à « haïr⁷⁹ l'homme en général », mais c'est pour lui donner les moyens de les « excuse[r] en particulier » de les aimer même « pour des motifs plus élevés » et de s'étudier « à mériter le moins qu'il se peut une pareille indulgence » [XI, 28 (I)]. En d'autres termes, cette capacité à discerner et à prévoir tout ce que l'homme en général et en particulier est capable de dire ou de faire se destine surtout à l'usage personnel du lecteur lui-même, lui donnant l'occasion de reconnaître ainsi ses faibles, ses vanités et ses ridicules, et de les corriger, destination que la Bruyère a la délicatesse ou peut-être l'art de ne pas lui dévoiler directement, par d'infimes et imperceptibles suggestions.

Il nous faut revenir sur cet art de la *dissimulatio* en vue de faire produire chez le lecteur un effort d'*inventio*. Nous nous baserons encore une fois sur le *Discours sur Théophraste* et spécifiquement sur la partie où il présente les caractères de ce dernier. Nous verrons que la Bruyère y a volontairement laissé, de manière suggestive il va sans dire, toutes les indications supplémentaires requises pour pouvoir s'approprier son œuvre. Nous illustrerons notre propos d'analyses de quelques réflexions ou passages significatifs des *Caractères*.

⁷⁹ Rappelons que le verbe « haïr » au XVII^e avait un sens moins fort que pour nous.

3. INVENTION, DISSIMULATION-IRONIE, INCANTATION ET DISCONTINUITÉ

Dissimulatio et *inventio* vont de pair. Il faut disposer les éléments du discours pour laisser au lecteur la possibilité d'en reconstituer la logique qui pourra lui donner sens, mais qui en même temps donnera sens et « corps » ou « substance » à sa propre réflexion. Nous avons relevé dans les *Topiques* d'Aristote un certain nombre de procédés par lesquels il est possible de composer un discours de manière dissimulée en vue de réaliser ce double objectif : stimuler les dispositions dianoétiques de l'interlocuteur, et, accessoirement, lui faire admettre une thèse, de lui-même, sans même qu'il s'en rende compte. Dans le cadre de l'exercice dialectique modélisé par Aristote, la thèse qui fait l'objet de la discussion n'est qu'un prétexte à l'exercice lui-même, les participants étant déjà convaincus de tous les bénéfices qu'on peut tirer de l'exercice dialectique. En revanche, la thèse que la Bruyère veut faire admettre à son lecteur est très loin d'être un simple prétexte à l'exercice réflexif. Elle s'identifie d'ailleurs complètement à celle que toute la philosophie traditionnelle s'est inlassablement appliquée à vouloir faire admettre à tout homme, *a fortiori* lorsque cet homme est un concitoyen, et ce à force de moult discours et principes cultivés. Cette thèse soutient qu'il est préférable de se fier pour la conduite de son existence à l'exercice de la raison et donc de se constituer soi-même pour pouvoir y exceller plutôt que d'accorder sans autre forme d'examen sa préférence aux honneurs, aux richesses et à la puissance exercée sur d'autres hommes. Il s'agit bien entendu de promouvoir l'exercice de la raison pour lui-même et l'acquisition de toutes les dispositions qui nous y donnent accès pour elle-même, et non pas pour autre chose. Ainsi la thèse défendue et l'exercice à la réalisation duquel le discours du philosophe moraliste invite s'entraînent l'un l'autre dans un mouvement circulaire, la première pour son développement requérant le concours du second et le second devenant par son acte même l'argument finalement le plus décisif pour admettre la pertinence de la première : car après avoir goûté à tous les fruits que peut produire un juste exercice de la raison, l'on ne peut, nous disent les anciens, désirer rien d'autre. Toujours est-il qu'à cette finalité que se propose d'accomplir la composition du discours philosophique répond un mode de composition dont les indications ne manquent pas au sein des œuvres de la philosophie antique, dont les *Topiques* d'Aristote qui recèlent une foule de conseils infiniment précieux pour celui qui souhaite composer un discours dissimulé en vue de faire participer un interlocuteur à l'exercice de l'esprit.

« D'une manière générale, dit Aristote, quand on veut dans son enquête se servir de la dissimulation, il faut interroger de façon que, l'interrogation ayant porté sur la totalité de l'argument, et la conclusion une fois établie, l'interrogateur en soit encore à rechercher le pourquoi⁸⁰. » Il faut placer l'interlocuteur dans cette attitude particulière où, en face du discours qu'on a composé à son attention, il se demande constamment le pourquoi, du début à la fin. Il faut le mettre en un éveil interrogatif permanent vis-à-vis de toute situation discursive. Ce n'est que de cette manière qu'il parviendra à produire l'effort intellectuel requis, celui grâce auquel, concernant surtout cette matière si épineuse qu'est la question des bonnes et des mauvaises mœurs de l'homme, celles qu'il faut choisir et celles qu'il faut fuir, là précisément où les choses apparaissent éminemment problématiques et où il y a « discord entre les hommes⁸¹ », il deviendra « plus raisonnable ». Toutefois, la question se pose de savoir comment faire comprendre au lecteur qu'il doit produire

⁸⁰ *Topiques*, 156 a 14, op. cit., p. 315.

⁸¹ *Phèdre*, 263 a-b.

un effort d'*inventio* sans le lui dire explicitement. Car le lui disant de but en blanc, ce serait là le plus sûr moyen pour qu'il ne s'y soumette pas. La dissimulation discursive doit donc être totale, même au moment où elle s'indique elle-même au lecteur comme principe de composition qui nécessite de la part de ce dernier une attitude de lecture bien déterminée. Elle doit par conséquent se révéler elle-même au lecteur de manière suggestive et jamais directement explicite. Le principe général de ce type de réformation, c'est de toujours laisser supposer au lecteur qu'il a découvert *de lui-même* les choses les plus importantes qu'il fallait découvrir. C'est là un incroyable stimulant à la réformation de soi que de se voir progressivement de plus en plus capable de résoudre les difficultés ou les questions que soulève un certain discours, surtout lorsqu'on a découvert qu'elles ont été spécifiquement dressées à ce dessein. Faire en sorte que le lecteur trouve les moyens nécessaires pour se sortir de l'embarras, il n'y a que de cette manière que cela lui plaira, car personne n'aime à être guidé. Mais c'est aussi de cette manière que la transformation éthique visée se fera d'autant plus effective et efficace. Il n'est donc pas question pour le philosophe de jouer au législateur. Non pas, comme l'indique modestement la Bruyère, par manque de talent. Mais parce qu'énoncer de manière froide et directement ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire est le plus sûr moyen de ne pas se faire entendre, même si ce qui est dit est juste. Reprenons les indications de Bouhours que nous avons citées plus haut:

[U]n des plus sûrs moyens de plaire n'est pas tant de dire & de penser comme de faire penser, & de faire dire. Ne faisant qu'ouvrir l'esprit du Lecteur, vous luy donnez lieu de le faire agir ; & il attribue ce qu'il pense & ce qu'il produit à un effet de son génie & de son habileté : bien que ce ne soit qu'une suite de l'adresse de l'Auteur, qui ne fait que luy exposer ses images, & luy préparer de quoy produire & de quoy raisonner.

De même encore celles de la Bruyère, pour nous les remémorer :

L'esprit de la conversation consiste bien moins à en montrer beaucoup qu'à en faire trouver aux autres ; celui qui sort de votre entretien content de soi et de son esprit, l'est de vous parfaitement. Les hommes n'aiment point à vous admirer, ils veulent plaire ; ils cherchent moins à être instruits et même réjouis, qu'à être goûtés et applaudis ; et le plaisir le plus délicat est de faire celui d'autrui. [V, 16 (I)]

Dans une réflexion du chapitre « Des jugements » qui porte le titre « Fragment », au détour du portrait d'une femme dont l'esprit « était un diamant bien mis en œuvre », indication qui appelle sans aucun doute à la méditation de la réflexion 57 (I) du même chapitre⁸², la Bruyère peaufine le trait.

[E]lle vous parle comme celle qui n'est pas savante, qui doute et qui cherche à s'éclaircir, et elle vous écoute comme celle qui sait beaucoup, qui connaît le prix de ce que vous lui dites, et auprès de qui vous ne perdez rien de ce qui vous échappe. Loin de s'appliquer à vous contredire avec esprit, et d'imiter Elvire, qui aime mieux passer pour une femme vive, que marquer du bon sens et de la justesse, elle s'approprie vos sentiments, elle les croit siens, elle les étend, elle les embellit, vous êtes content de vous d'avoir pensé si bien et d'avoir mieux dit encore que vous n'aviez cru. [XII, 28 (VIII)]

La situation est celle d'une conversation de vive-voix et en présence des personnes, mais le principe reste le même. Il s'agit de ne jamais contredire frontalement, de s'approprier les sentiments de celui à qui l'on s'adresse, de les étendre, de les embellir, de les amplifier et si besoin subrepticement, par insinuations, de les dévier de leur cours, mais pour qu'au final, en tous les cas, le destinataire soit content de lui-même, car il croit avoir pensé mieux que ce qu'il escomptait. L'opération est infiniment délicate. Surtout lorsqu'on souhaite inviter le lecteur à reconnaître en lui, s'il y a, quelque vice caché et inavoué en vue de le convaincre de s'en défaire. Et nous revenons

⁸² « Après l'esprit de discernement, ce qu'il y a au monde de plus rare, ce sont les diamants et les perles. » XII, 57 (I)

à notre première question, comment parvenir à faire admettre à ce lecteur le principe de cet effort de développement et d'examen minutieux qu'il doit produire en face du texte ? La réponse, on l'a dit : il va falloir le lui suggérer. Essayons de voir comment la Bruyère s'y prend. Il nous faut faire un petit retour en arrière dans le *Discours sur Théophraste*, au moment où il présente enfin les caractères de ce dernier. Cette présentation sera l'occasion d'apporter des précisions supplémentaires concernant le dispositif de lecture qu'il préconise pour s'appropriier son ouvrage. Ce sera aussi l'occasion de dresser un portrait du philosophe antique où la Bruyère versera la plupart des principes philosophiques qui conduisent à la vie sage (VS savante⁸³) et à un art de vivre politique souhaitable. C'est au détour de ce portrait que le moraliste va subrepticement glisser en l'oreille du lecteur, à la faveur de deux scènes en miroir, la manière par laquelle le philosophe, par sa propre parole, se comporte avec ses interlocuteurs et tente d'agir sur eux en vue de les inviter au discernement, manière qui rejaillit sur celle que doit adopter l'auditeur / lecteur en face des discours dispensés par tout philosophe, *a fortiori* lorsque ces discours visent à sa réformation.

La première scène que rapporte la Bruyère se situe au moment où Aristote, arrivé au terme de sa vie, doit décider qui de Ménédème de Rhodes ou de Théophraste d'Érèse (Lesbos) lui succédera en son école. On va voir qu'elle n'est pas exempte d'enseignement.

[L]'on raconte que les disciples d'Aristote, voyant leur maître avancé en âge et d'une santé fort affaiblie, le prièrent de leur nommer son successeur ; que comme il avait deux hommes dans son école sur qui seuls ce choix pouvait tomber, Ménédème le Rhodien, et Théophraste d'Érèse, *par un esprit de ménagement* pour celui qu'il voulait exclure, il se déclara de cette manière : *il feignit*, peu de temps après que ses disciples lui eurent fait cette prière, et en leur présence, que le vin dont il faisait un usage ordinaire lui était nuisible, il se fit apporter des vins de Rhodes et de Lesbos, il goûta de tous les deux, dit qu'ils ne démentaient point leur terroir, et que chacun dans son genre était excellent, que le premier avait de la force, mais que celui de Lesbos avait plus de douceur, et qu'il lui donnait la préférence. *Quoi qu'il en soit de ce fait* qu'on lit dans Aulu-Gelle [...].

La Bruyère embraie sur un « fait » plus établi selon lequel Aristote abandonna son école au Lesbien. On voit comment le Philosophe, « par un esprit de ménagement » dissimule son propre choix à la faveur de la mise en scène d'une délibération feinte. Cette mise en scène n'en a pas moins pour fonction d'être instructive, et à double titre. Tout d'abord, Aristote indique le choix que pour sa part il a fait, mais ne veut absolument pas l'imposer. Il donne des arguments en faveur de l'un (la force) et de l'autre (la douceur). Pour sa part, il choisit la douceur, mais c'est à ses disciples finalement qu'il appartient de délibérer pour eux-mêmes et de faire leur propre choix. Ensuite, il est montré comment le philosophe fait lui-même preuve de douceur et de ménagement pour stimuler la délibération de ses disciples. On reconnaît ici la figure de la double voie que nous avons assimilée dans notre troisième partie à la figure du syllogisme. Afin de se dépêtrer d'une situation qui apparaît nuisible – Aristote dit que son vin lui est « nuisible », il faut donc en choisir un autre –, il s'agit de choisir entre deux alternatives laquelle apparaîtra préférable. Il y a là une indication importante pour lire les *Caractères*, car la Bruyère use beaucoup de ce procédé qui consiste à placer le lecteur en face d'une ou plusieurs alternatives qui invitent à faire un choix. La Bruyère en donne la matrice formelle au moment où il présente quelques maximes soigneusement choisies parmi celles qu'aurait prononcées Théophraste. Retranscrivons-les ici l'une après l'autre pour en percevoir la dynamique et la manière par laquelle la Bruyère compte s'en approprier le principe :

Il avait coutume de dire [1] qu'il ne faut pas aimer ses amis pour les éprouver, mais les éprouver pour les aimer ; [2] que les amis doivent être communs entre les frères, comme tout est commun entre les amis, [3] que l'on devait plutôt se fier à un cheval sans frein qu'à celui qui parle sans jugement ; [4] que la plus forte dépense que l'on

⁸³ LB, p. 73.

puisse faire est celle du temps. Il dit un jour à un homme qui se taisait à table dans un festin ; [5] si tu es un habile homme, tu as tort de ne pas parler ; mais s'il n'est pas ainsi, tu en sais beaucoup : voilà quelques-unes de ses maximes.

Les maximes de [1] à [4] correspondent à la forme des sentences qui est récurrente dans les *Proverbes* dont la Bruyère, nous l'avons rappelé, dit s'être inspiré et qui, si l'on suit les commentaires précieux de A. Lelièvre et A. Maillot, « sont le plus souvent composés de deux hémistiches antithétiques ou synonymes qui placent côte à côte des affirmations parallèles, opposées ou semblables. Ces “similitudes” ont la qualité de la brièveté, parfois de l'originalité ou de la profondeur, ou du bon sens commun [...]. Mais il y a aussi les versets contradictoires et d'extraordinaires paradoxes⁸⁴. » En voici quelques exemples qui tournent autour de l'usage qu'on peut faire de la parole : « Qui méprise son prochain manque de sens ; / l'homme raisonnable garde le silence », verset auquel suit immédiatement : « Qui se répand en commérages dévoile les secrets ; / l'homme loyal n'en souffle mot. » [10, 12-13] Ou bien « Les paroles humaines sont des eaux profondes, / un torrent débordant, une source de sagesse ! » [18, 4] précédé quelque peu avant de ces deux vers : « Qui met un frein à ses paroles est plein de savoir ; / et qui garde son calme est un homme raisonnable. / Même un fou, s'il se tait, peut être pris pour un sage, / pour quelqu'un d'intelligent s'il garde les lèvres closes. » [17, 27-28] Non seulement, à l'intérieur de chacune des sentences, se situe une double voie affirmative qu'il faut considérer pour voir s'il y a lieu de les réunir (ex. : mettre un frein à ses paroles et garder son calme) ou de les séparer (ex. : l'homme loyal VS celui qui se répand en commérages), mais en outre les sentences se répondent les unes aux autres, alors qu'elles sont éloignées dans le cours du texte les unes des autres, pour former sur un sujet particulier (ici, l'usage de la parole) un foyer de réflexions. Mais à bien y regarder, l'on remarquera que plusieurs principes généraux sont donnés alors que de prime abord ils ne s'accordent pas nécessairement ensemble. Exemple (toujours sur l'utilisation de la parole) :

Du fruit de ses paroles chacun tire sa nourriture ; / son langage lui rapporte de quoi se rassasier.
La mort et la vie dépendent du langage, qui l'affectionne pourra manger de son fruit. [18, 20-21]
Qui profère la vérité fait éclater la justice ; le faux témoin, la fausseté. [12, 17]

VS

Qui met un frein à ses paroles est plein de savoir... [17, 27]
L'homme prudent cache ce qu'il sait, / le cœur de sots crie leur folie. [12, 23]
Qui surveille sa bouche protège sa vie, / qui ouvre trop larges ses lèvres se ruine. [13, 3]

Ce qui semblait être au départ des sentences qui indiquent directement un comportement à suivre devient, avec le recul, le substrat d'un foyer de réflexions ouvertes. La confrontation de deux affirmations confine parfois au paradoxe, comme dans celle-ci : « On exploite le faible : finalement il en sort grandi ; / on donne au riche : finalement ce n'est qu'appauvrissement » [22, 16]. Quelquefois deux proverbes mis côte à côte apparaissent immédiatement comme contradictoires et relèvent de la véritable énigme.

Ne réponds pas au sot selon sa folie de peur que tu ne lui ressembles toi aussi ; / réponds au sot selon sa folie de peur qu'il ne s' imagine être sage. [26, 4-5]

Dans tous les cas, le principe reste le même. Il s'agit de réunir ensemble deux affirmations ou deux maximes, parfois séparées l'une de l'autre par d'autres maximes, qui appellent une réflexion de la part du lecteur afin qu'il juge de la pertinence ou non de leur union. L'intensité de la réflexion

⁸⁴ LELIÈVRE André et MAILLOT Alphonse, *Commentaire des proverbes, op. cit.*, vol. 3, p. 13.

variera en fonction de celle, parfois, de l'aspect contradictoire ou paradoxal de la ou des maximes en question. Si l'on prête attention à la dernière maxime que la Bruyère mentionne, on peut dire qu'il exploite au maximum l'aspect contradictoire et paradoxal du propos, qui n'est d'ailleurs pas exactement celui qui est rapporté dans l'ouvrage de Diogène Laërce⁸⁵, mais qui prouve qu'il avait bien médité les *Proverbes*, en tout cas ceux relatifs à l'usage de la parole : « si tu es un habile homme, tu as tort de ne pas parler ; mais s'il n'est pas ainsi, tu en sais beaucoup ». Qui pourra la démêler atteindra probablement à une hauteur réflexive et à une habileté sapientiale certaine... Quoi qu'il en soit, toutes ces maximes choisies et transformées à dessein par la Bruyère ne sont absolument pas gratuites. Elles ont pour fonction de renseigner le lecteur sur la matrice formelle au moule de laquelle ont été conçues et composées nombre des réflexions qui vont se succéder dans les *Caractères*. Nous avons déjà relevé la forme privilégiée du : « si..., alors... ». Nous en analyserons une plus en détail dans les pages qui suivent. Mais au-delà de cette forme sur laquelle la Bruyère joue abondamment, le moraliste en utilise d'autres pour mettre en confrontation deux affirmations, deux idées, deux brefs propos ou deux discours d'une longueur appréciable, et ceci à seule fin d'engager le lecteur à mener, en face de cette confrontation, sa propre réflexion. La première réflexion des *Caractères*, au chapitre « Des ouvrages de l'esprit », invite le lecteur à se faire attentif pour discerner « sur ce qui concerne les mœurs » ce qui revient aux anciens et aux habiles d'entre les modernes et, on le suppose, ceux qui le sont moins. Deux voies sont ainsi tracées entre lesquelles il faudra s'appliquer à discerner la meilleure. Pour se limiter à ce seul chapitre, certaines réflexions comme la I, 18 (I) sont typiquement de facture « proverbiale ».

La même justesse d'esprit qui nous fait écrire de bonnes choses, nous fait appréhender qu'elles ne le soient pas assez pour mériter d'être lues.

Un esprit médiocre croit écrire divinement ; un bon esprit croit écrire raisonnablement.

La réflexion I, 30 [IV] laissera à réfléchir sur la distance qu'il peut y avoir entre « un bel ouvrage et un ouvrage parfait et régulier », sans nécessairement donner une règle d'appréciation certaine mais en s'appuyant sur le *Cid* qui est à la fois « un des plus beaux poèmes qu'on puisse faire » et qui fut pourtant l'objet de « l'une des meilleures critiques qui aient été faites », car « [i]l est peut-être moins difficile aux rares génies de rencontrer le grand et le sublime, que d'éviter toute sorte de fautes. » Serait-ce un avis mitigé de la part de l'auteur qui souhaiterait, à la faveur de cette réflexion, nous le faire partager ? Ou bien est-ce une manière d'attirer l'attention et surtout la réflexion du lecteur sur ce poème qui, effectivement, fut pour ses contemporains de toute grandeur, mais dont la critique n'eut probablement pas d'égal⁸⁶. Il y a ensuite des réflexions à plus de deux voies, telle celle-ci :

Les sots lisent un livre, et ne l'entendent point : les esprits médiocres croient l'entendre parfaitement : les grands esprits ne l'entendent quelquefois pas tout entier ; ils trouvent obscur ce qui est obscur, comme ils trouvent clair ce qui est clair : les beaux esprits veulent trouver obscur ce qui ne l'est point, et ne pas entendre ce qui est fort intelligible.

Mais finalement, ces multiples voies se réduisent à deux dont l'une rassemble tous les excès qu'il est préférable de ne pas suivre lors de sa lecture et l'autre énonce ce qui apparaît le plus raisonnable, sans que pour autant aucune indication claire et précise ne soit délivrée. En effet, que peut bien signifier : trouver obscur ce qui est obscur et clair ce qui est clair, sinon une invitation

⁸⁵ Cf., *supra* III, p. 474, n. 423.

⁸⁶ Sur la genèse de cette critique et de ses répercussions sur la conception de l'espace public en France au XVII^e siècle, cf. MERLIN Hélène, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, op. cit.

supplémentaire à l'adresse du lecteur à s'efforcer de relever tout ce qui lui paraît obscur et tout ce qui lui paraît clair, soit à être infiniment attentif à ce qu'il lit et découvre ?

Ensuite il y a un nombre important de réflexions qui une à une considèrent deux auteurs à la fois et les mettent en vis-à-vis ou les réunissent autour d'une ou plusieurs idées à considérer : Balzac et Voiture, à propos des « lettres », réflexion qui s'étendra sur celles des femmes [37 (IV)] ; Térence et Molière [38 (IV)] ; Malherbe et Théophile [39 (V)] ; Ronsard et Balzac à nouveau [40 (V)] ; Marot et Ronsard [41 (V)] ; Ronsard et Marot encore, mais qui se ramifie en l'opposition entre deux groupes : Belleau, Jodelle et du Bartas, d'un côté, et Racan et Malherbe de l'autre [42 (V)]. Ce jeu d'opposition culmine sur la célèbre confrontation entre Corneille et Racine dont il y a beaucoup à tirer pour se faire une idée de la définition que la Bruyère se faisait de la morale et de son opposition avec l'activité de peindre les hommes tels qu'ils sont :

Corneille nous assujettit à ses caractères et à ses idées ; Racine se conforme aux nôtres : celui-là peint les hommes comme ils devraient être ; celui-ci les peint tels qu'ils sont : il y a plus dans le premier de ce que l'on admire, et de ce que l'on doit même imiter ; il y a plus dans le second de ce que l'on reconnaît dans les autres, ou de ce que l'on éprouve dans soi-même : l'un élève, étonne, maîtrise, instruit ; l'autre plaît, remue, touche, pénètre : ce qu'il y a de plus beau, de plus noble et de plus impérieux dans la raison est manié par le premier ; et par l'autre ce qu'il y a de plus flatteur et de plus délicat dans la passion : ce sont dans celui-là des maximes, des règles, des préceptes ; et dans celui-ci, du goût et des sentiments : l'on est plus occupé aux pièces de Corneille ; l'on est plus ébranlé et plus attendri à celles de Racine : *Corneille est plus moral* ; Racine plus naturel : il semble que l'un imite Sophocle, et que l'autre doit plus à Euripide. [I, 54 (I), nous soulignons]

On s'est demandé si la Bruyère ne préférerait pas davantage Racine à Corneille. Certes, on sait que la Bruyère mise sur une peinture des mœurs « au naturel », mais c'est afin d'amener ses lecteurs à la raison. Et surtout : « Quand une lecture vous élève l'esprit, et qu'elle vous inspire des sentiments nobles et courageux, ne cherchez pas une autre règle pour juger l'ouvrage ; il est bon, et fait de main d'ouvrier. » [I, 31 (VIII)] Son projet ne choisirait-il par la voie médiane qui consiste à reprendre les hommes par leur naturel et à les élever progressivement à l'exercice de la raison ?

Il y a encore une autre manière de présenter deux voies desquelles il faudrait n'en choisir qu'une ou bien, peut-être, ni l'une ni l'autre, optant ici encore pour la voie médiane, telle cette très jolie réflexion à propos de Montaigne.

Deux écrivains dans leurs ouvrages ont blâmé MONTAGNE, que je ne crois pas aussi bien [= non plus] qu'eux exempt de toute sorte de blâme : il paraît que tous deux ne l'ont estimé en nulle manière. L'un ne pensait pas assez pour goûter un auteur qui pense beaucoup ; l'autre pense trop subtilement pour s'accommoder de pensées qui sont naturelles. [I, 44 (V)]

C'est précisément entre une écriture qui pense ostensiblement de trop et une autre qui pense trop subtilement que doit se situer le discours philosophique qui a pour fonction de faire penser au lecteur en lui en faisant trouver beaucoup. À une pensée trop visible, la raison n'a plus rien à suppléer, mais à être trop subtile et à vouloir « laisser tout à suppléer », comme si l'on pouvait presque « sans parler se faire entendre », la parole en devient « un tissu d'énigmes » [I, 29 (VIII)]. On voit par ces exemples comment la Bruyère joue de la figure des deux voies. La figure de la double voie a pour effet d'engager la délibération du lecteur, exactement comme la démarche d'Aristote envers ses disciples dans la scène rapportée par la Bruyère qui avait pour fonction de les engager à délibérer d'eux-mêmes par eux-mêmes – il faut découvrir la logique qui peut recoller les morceaux de discours qu'on reçoit et le sens préférable qui en résultera –, sans jamais leur indiquer formellement la voie qu'il faut suivre. Cela leur revient. Au chapitre I, de nombreuses réflexions

ont d'ailleurs pour fonction d'exhorter et d'aider le lecteur à faire preuve de discernement vis-à-vis des ouvrages que ce dernier est amené à consulter ou bien encore qu'il voudra peut-être écrire lui-même.

Enfin, notons ce dernier trait, pour notre propos extrêmement important. La bruyère termine la scène avec Aristote par ces mots : « *Quoi qu'il en soit de ce fait qu'on lit dans Aulu-Gelle [...]* » ! Peu importe de savoir si cela est, du point de vue des faits, vrai ou non, pourvu que cela soit instructif. On se situe ici pleinement et définitivement au sein d'un projet théorico-technique qui vise une conduite de l'existence au milieu d'une contingence présente et future, et non très certainement pas au sein d'un projet qui se fonde sur une description de *ce qui a été* pour déterminer *ce qui est* – ou doit être de toute nécessité.

La deuxième scène présentée par la Bruyère répond presque point par point à la situation de la première. Théophraste, comme Aristote, est arrivé au sommet de son âge et délivre cette fois-ci des indications plus explicites quant à la manière par laquelle pourront se comporter ses disciples.

L'on dit aussi que ses disciples, qui entouraient son lit lorsqu'il mourut, lui ayant demandé s'il n'avait rien à leur recommander, il leur tint ce discours : « La vie nous séduit, elle nous promet de grands plaisirs dans la possession de la gloire ; mais à peine commence-t-on à vivre qu'il faut mourir ; il n'y a souvent rien de plus stérile que l'amour de la réputation. Cependant, mes disciples, contentez-vous : si vous négligez l'estime des hommes, vous vous épargnez à vous-mêmes de grands travaux ; s'ils ne rebutent point votre courage, il peut arriver que la gloire sera votre récompense : souvenez-vous seulement qu'il y a dans la vie beaucoup de choses inutiles, et qu'il y en a peu qui mènent à une fin solide. *Ce n'est point à moi à délibérer sur le parti que je dois prendre, il n'est plus temps : pour vous, qui avez à me survivre, vous ne sauriez peser trop sûrement ce que vous devez faire.* » Et ce furent là ses dernières paroles.

La Bruyère cueille le problème de la conduite de l'existence politique à la racine. Dans le choix qu'il a fait de prendre ce passage issu de Diogène Laërce, il établit une opposition, qui par ailleurs ne s'y trouve pas initialement – c'est donc plus qu'une traduction, c'est ici une invention –, entre la gloire et la réputation⁸⁷. L'on doit s'acheminer vers la possession de la gloire, sans trop tarder, car « à peine commence-t-on à vivre qu'il faut mourir », mais en repoussant au loin l'estime des hommes et l'amour de la réputation. Cette estime et cet amour sont stériles et, de plus, épuisent ceux qui s'y livrent dans de grands travaux inutiles. En revanche, si la gloire réclame tout autant de grands travaux et s'il faut même, travaillant pour elle, être conduit à ne pas se voir reconnu parmi les siens, elle n'en promet pas moins de grands plaisirs – la gloire devient récompense. La Bruyère pose une énigme au lecteur attentif, énigme qu'il lui faudra résoudre au cours de sa lecture. Quelle peut bien être cette gloire à laquelle tout homme aspire, mais gloire qui pose en son fondement un mépris de l'estime des hommes et de l'amour de la réputation ? Comment démêler cet étrange paradoxe ? L'auteur n'en dira ici pas davantage. En revanche il termine le propos de Théophraste en insistant plus lourdement que chez Diogène Laërce sur cette activité essentielle sur laquelle, de manière suggestive depuis le début de son propos, il ne cesse d'attirer l'attention : « vous ne sauriez

⁸⁷ À comparer avec la traduction qu'en fera Gilles Boileau en 1668 et où il n'y a nulle opposition entre la gloire et la réputation – celle-là semble d'ailleurs s'identifier aux honneurs –, mais plutôt entre la gloire et la notion générale de vanité qui apparaît bien vague : « On dit que ses disciples luy demandant s'il ne vouloit leur rien commander, il répondit qu'il n'y avoit rien à leur ordonner, si ce n'est qu'il leur disoit que la **gloire** fait paroître toutes choses douces ; & quand nous commençons à vivre, nous mourons : Car il n'y a rien de si vain & de si peu fiable, que la vanité : Mais demeurez heureux, ou oubliez ce que je viens de vous dire ; parce qu'il y a bien de la peine, ou bien songez y meurement, en ce que par ce moyen vous acquerrez beaucoup d'**honneur**. Au reste, il y a plus de vanité que d'avantage, dans la vie : Mais il n'est pas temps de me consulter, sur ce que vous devez faire ; c'est à vous à délibérer ce que vous avez à faire. » LAËRCE Diogène, *De la vie des philosophes*, 2 vol., trad. G. Boileau, *op. cit.*, p. 349.

peser trop sûrement ce que vous devez faire ». Là est l'unique mot d'ordre qui à la fois doit présider à la conduite de l'existence, mais qui devient aussi celui d'un dispositif de lecture où le lecteur, dans tout ce qui lui sera décrit et dont on lui fera la peinture, doit discerner, examiner, développer, démêler et peser ce qui est bon (VS vain), sain (VS faible) et louable (VS ridicule) de faire. En d'autres termes, sous le voile d'un discours qu'aurait prononcé Théophraste à la veille de sa mort, la Bruyère se met en face de ses lecteurs exactement et peut-être encore plus délicatement dans la même position qu'Aristote dans la scène précédente en face de ses disciples. Dans la conduite de l'existence, se présente un choix entre deux partis à suivre. D'un côté la gloire, de l'autre la réputation. Tel Aristote choisissant le vin de Lesbos sous le motif de sa douceur, la Bruyère sous le masque de Théophraste suggère au lecteur qu'il est préférable de choisir la gloire en vue des grands plaisirs qu'on pourra en tirer, mais au rebours de l'estime des hommes et de l'amour de la réputation. Au lecteur lui-même de délibérer sur ce qu'il aura à faire et à mener son propre chemin, prenant avec lui cette énigme qui confronte gloire et réputation sous le bras, énigme ou paradoxe qu'il lui faudra, en chemin, aussi démêler. Mais le plus important est indiqué, sans jamais l'avoir été directement par la Bruyère lui-même : délibérez, suggère-t-il au lecteur, sur tout ce que vous faites et sur tout ce que vous concevez/percevez, actions aussi bien que lecture, « vous ne sauriez peser trop sûrement ce que vous devez faire », discerne et choisissez.

Cet appel au discernement et à l'activité réflexive à adopter vis-à-vis du texte sera réitéré à différentes reprises, mais encore une fois de manière suggestive. À la suite du passage que nous avons analysé ci-dessus, où la Bruyère prend soin de distinguer son travail d'écriture de celui de Théophraste et de mettre à distance la figure de la description et le mode de la description empirique afin de focaliser l'attention du lecteur sur les vices de l'esprit, les replis du cœur et surtout sur l'effort de découverte (*inventio*) auquel ce lecteur doit participer dans sa lecture des *Caractères*, il ajoute immédiatement : « Il faut avouer que sur les titres de ces deux ouvrages l'embarras s'est trouvé presque égal ; pour ceux qui partagent le dernier [les titres des chapitres de ses propres *Caractères*], s'ils ne plaisent point assez, l'on permet d'en *suppléer* d'autres⁸⁸ ». Si au chapitre « Des femmes », « Du cœur », « Des biens de la fortune » ou « De la mode », c'est bien sûr respectivement un peu de tout cela qu'il nous est parlé, mais pas essentiellement – ces titres et ces regroupements thématiques ne sont finalement qu'un prétexte – de quoi nous y parle-t-on alors spécifiquement ? En invitant le lecteur à modifier au besoin le titre de chacun des chapitres, cela a pour conséquence de conférer au sens qu'on peut leur donner une certaine instabilité qui ira jusqu'à toucher chacune des réflexions qui les composent, mais que la seule réflexion menée par le lecteur pourra atténuer ou résorber. Le sens à donner à chacun des événements discursifs qui composent l'ouvrage appartient donc au seul lecteur. Aussi, la parole qui y est contenue n'a pas tant pour fonction de dire quelque chose de précis sur un thème particulier, comme l'on verserait le contenu d'un vase en un autre, que d'être un instrument (*organon*) grâce auquel le lecteur se constituera, pour lui-même, une parole propre et dotée d'un sens qui ne tirera sa force que de ses seuls efforts consentis et réfléchis. Si à travers sa lecture des *Caractères* une parole lui parle, ce sera celle qu'il aura lui-même inventée par la découverte progressive des différentes réflexions qui les composent.

⁸⁸ Nous soulignons.

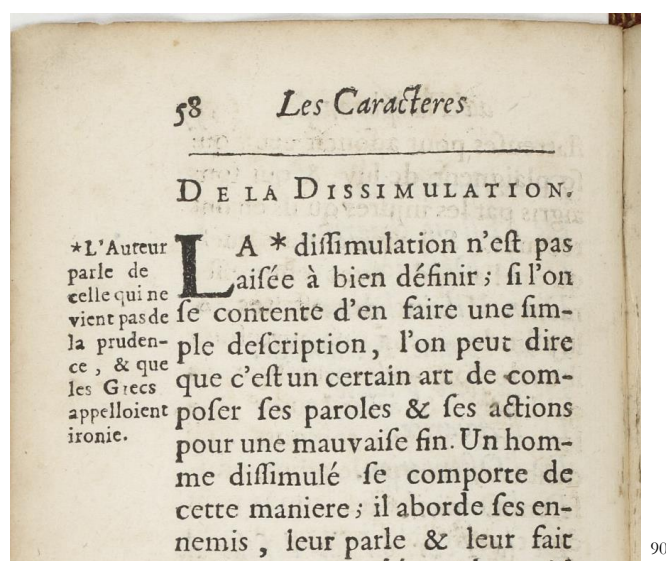
Cette indication laissée au lecteur pour qu'il supplée de lui-même au sens des divers chapitres et par conséquent à celui des diverses réflexions qu'il lira aura aussi pour fonction de permettre à certaines de celles-ci de dépasser leur contexte thématique immédiat et de les élever à un certain niveau de généralité. L'ensemble des réflexions qui au chapitre « Des femmes » vise à mettre en lumière l'aveuglement de certaines femmes causé par un souci excessif porté à l'égard de leur parure et de leur cosmétique ne s'adresse évidemment pas qu'aux femmes, mais à tout être humain qui en fait autant. Au chapitre « De la mode », la Bruyère dresse le portrait d'*Iphis*, qui se soumet lui aussi corps et âme à ce type de cosmétique qui exsude le désir de plaire par sa seule apparence extérieure, et signale en clôture : « il est vrai aussi qu'il porte des chausses et un chapeau, et qu'il n'a ni boucles d'oreilles ni collier de perles ; aussi ne l'ai-je pas mis dans le chapitre des femmes. » [XIII, 14 (VI)] La réfutation de ce principe particulier de conduite se retrouvera par ailleurs dans d'autres chapitres [II, 27 (V) ; 40 (VII) ; XI, 83 (IV) ; XII, 29 (V)]. Il est en outre subordonné au souci excessif des choses du monde sensible dont, cette fois-ci, la réfutation se trouve programmée et parfois énoncée plus explicitement en tous les chapitres. Ce qui confère à l'ouvrage un caractère de *dispersion* identique à celui que nous avons relevé dans les *Proverbes* où il s'agit de constituer un foyer de réflexions que le lecteur, par les diverses formulations éparpillées et dispersées dans le texte, sera amené à regrouper et à méditer. Cela lui confère aussi *un caractère incantatoire* dont nous avons relevé la dynamique dans notre chapitre précédent⁸⁹ (on revient, de différentes manières, sous différents angles et à différents endroits, à la considération du même principe de conduite, des délibérations et de la *proairésis* qu'ils peuvent impliquer).

À la suite de l'invitation à suppléer d'autres titres à chacun de ses chapitres, la Bruyère envoie à nouveau un appel à la part inventive du lecteur. Pour que cette « *inventio* lectoriale » soit possible, on l'a dit, il faut que le philosophe dispose son texte d'une certaine manière. Ce dernier doit être suffisamment attrayant mais à la fois suffisamment étrange pour que le lecteur éprouve le besoin de l'élucider et par-là produise les efforts recherchés. Ce qui confère aux discours une allure quelque peu chatoyante mais dissimulée. La dissimulation en question renvoie à l'ironie socratique et à tous les bénéfices maïeutiques que l'auditeur / lecteur pourra en tirer. Sous le prétexte d'apporter quelques précisions relatives à sa traduction, la Bruyère prendra pour exemple le premier des caractères de *Théophraste* et qui traite précisément... de la « dissimulation ». À partir de ce moment – la fin du *Discours sur Théophraste* –, l'auteur va laisser à l'attention du lecteur un véritable jeu de piste destiné à lui délivrer le sens de ce dernier terme qui est central pour la découverte de son ouvrage. Dans ce jeu de piste savamment conduit, on peut entrevoir l'art consommé du philosophe qui parvient à indiquer en dernier recours le sens définitionnel à ses yeux le plus important du mot dissimulation / ironie, mais de manière parfaitement dissimulée. Il va d'abord prendre soin de distinguer le sens que les hommes de son temps donnent au terme « ironie » de celui donné par *Théophraste*, mais en n'indiquant pas complètement ce dernier. Il préférera renvoyer le lecteur au passage concerné dans les caractères du philosophe grec.

[L]a signification d'un terme grec, traduit en français mot pour mot, n'est plus la même dans notre langue ; par exemple, *ironie* est chez nous une raillerie dans la conversation, ou une figure de rhétorique, et chez *Théophraste* c'est quelque chose entre la fourberie et la dissimulation, qui n'est pourtant ni l'un ni l'autre, mais précisément ce qui est décrit dans le premier chapitre.

⁸⁹ Chapitre III, p. 461-467.

L'auteur donne une première indication : l'ironie (équivalent de dissimulation) dont parle Théophraste n'est ni totalement dissimulation, ni totalement la fourberie, mais se situe entre les deux. Cela est suffisamment vague pour que le lecteur se donne la peine d'aller vérifier de lui-même, car, nous dit la Bruyère, cela est décrit de manière précise dans le premier chapitre. Il faut donc s'y rendre pour vider totalement ce point, celui de savoir ce que peut bien vouloir dire l'« ironie » pour Théophraste. Or, la première définition qu'on rencontre, ce n'est pas celle de Théophraste, mais celle suggérée par une remarque de la Bruyère juste au moment où le mot « dissimulation » apparaît. Voici la page de la première édition des *Caractères* où l'on peut voir comment l'auteur intervient pour apporter une précision supplémentaire à la définition du mot en question dont il aurait pu bien se passer, si cette précision ne revêtait pas une importance capitale pour la saisie de son ouvrage.



« L'Auteur parle de celle qui ne vient pas de la prudence, et que les Grecs appelloient ironie. » À cette précision s'ajoute la définition de Théophraste : « un certain art de composer ses paroles et ses actions pour une mauvaise fin ». Ce qui veut dire qu'au terme de « dissimulation-ironie », aux côtés de la définition qu'en donne ici Théophraste et de celle qu'en donnent les contemporains de la Bruyère, il faut ajouter ce sens supplémentaire apporté par la note. Mais ce dernier sens, comme on peut le voir, est implicite. La note indique en effet implicitement qu'il existe une autre espèce de dissimulation qui vient de la prudence et qui par cela s'oppose à la définition donnée par Théophraste. Comment donc comprendre cette espèce particulière de la dissimulation par cette seule indication qu'elle s'oppose à la définition du philosophe grec ? La « prudence » elle-même n'est pas ici définie. Cependant, tous les éléments sont là pour que le lecteur puisse de lui-même reconstituer la définition de cette dissimulation particulière qui s'associe à la prudence. Si la dissimulation fourbe est un art de composer ses paroles et ses actions *pour une mauvaise fin*, on suppléera aisément en disant que la dissimulation prudente est cet art opposé qui consiste à composer ses paroles et ses actions *pour une bonne fin*. Quelle est cette fin ou quel est ce « bien » pour

⁹⁰ Photocopie numérisée d'une partie de la page 58 issue d'un exemplaire de la première édition publiée en mars 1688.

les *Caractères* ? Il a déjà été dit : « rendre l'homme raisonnable ». Ainsi, une information importante est délivrée sans que jamais, à aucun moment elle ne le soit explicitement par le texte. Il revient au seul lecteur, attentif et scrupuleux, de faire les efforts requis pour la découvrir. Là est donc le ressort de la dissimulation dont se sert le philosophe pour susciter chez le lecteur un effort d'*inventio*, effort qui à terme contribuera à le rendre « raisonnable ». Soit : un art de composer ses paroles et ses actions pour une bonne fin.

Sur la distinction qu'il y a à percevoir entre une dissimulation malveillante ou ignorante et une dissimulation bienveillante, consciente et maîtrisée dans ses procédures, la Bruyère donne quelques explications supplémentaires, toujours sous le mode de la suggestion réflexive, dans son chapitre « De la cour », et ce autour du paradigme de la « finesse » :

[1] Comment nommerai-je cette sorte de gens qui ne sont fins que pour les sots : je sais du moins que les habiles les confondent avec ceux qu'ils savent tromper.

[2] C'est avoir fait un grand pas dans la finesse, que de faire penser de soi, que l'on n'est que médiocrement fin.

[3] La finesse n'est ni une trop bonne, ni une trop mauvaise qualité ; elle flotte entre le vice et la vertu : il n'y a point de rencontre où elle ne puisse, et peut-être, où elle ne doive être supplée par la prudence.

[4] La finesse est l'occasion prochaine de la fourberie ; de l'un à l'autre le pas est glissant ; le mensonge seul en fait la différence ; si on l'ajoute à la finesse, c'est fourberie.

[5] Avec les gens qui par finesse écoutent tout, et parlent peu, parlez encore moins ; ou si vous parlez beaucoup, dites peu de chose. [VIII, 85 (IV, I et IV-3-5)]

La réflexion [3] ne se trouve pas au centre par hasard. Elle est une définition discrète de la prudence qui est une finesse devenue vertu et qui n'a donc plus besoin de s'appeler comme telle. Faire le « bien » tout en le dissimulant, c'est-à-dire en ne faisant pas « profession de bonté », c'est précisément cette option politique que Machiavel, rappelons-le, avait écartée de sa logique d'existence. Que la prudence soit à ranger du côté des vertus, c'est-à-dire du côté de ces dispositions qui s'enracinent et se ramifient en une perspective politique non intra-conflictuelle, la réflexion suivante ne laisse place à aucune équivoque :

Dans un méchant homme il n'y a pas de quoi faire un grand homme : louez ses vues et ses projets, admirez sa conduite, exagérez son habileté à se servir des moyens les plus propres et les plus courts pour parvenir à ses fins ; *si ses fins sont mauvaises, la prudence n'y a aucune part* ; et où manque la prudence, trouvez la grandeur, si vous le pouvez. [XII, 116 (VIII), nous soulignons]

Nous disposons maintenant de la définition complète de l'ironie qui préside à la composition des *Caractères* : un certain art de composer ses paroles et les actions en vue de rendre le lecteur raisonnable, à savoir de lui donner accès à l'exercice du discernement « sur ce qui concerne les mœurs » afin de se connaître soi-même et de choisir ce qu'il y a de meilleur, non pour l'estime des hommes et l'amour de la réputation, mais pour celui de la gloire – dernier principe qu'il revient au lecteur de développer pour lui-même tout en le distinguant de l'amour de la réputation. Cette précision sur les sens multiples du terme dissimulation-ironie donnée au moment du premier caractère de Théophraste suit immédiatement la préface de ce dernier sur laquelle la Bruyère avait préalablement attiré deux fois l'attention⁹¹ et où il est dit :

⁹¹ « Le projet de ce philosophe, *comme vous le remarquerez dans sa préface*, était de traiter de toutes les vertus et de tous les vices » (p. 61) ; « s'il est vrai d'ailleurs que les quatre-vingt-dix-neuf ans que cet auteur se donne *dans cette préface* se lisent également dans quatre manuscrits de la bibliothèque Palatine » (p. 62, nous soulignons).

J'espère, mon cher Polyclès, que cet ouvrage sera utile à ceux qui viendront après nous : il leur tracera des modèles qu'ils pourront suivre ; il leur apprendra à *faire le discernement de ceux avec qui ils doivent lier quelque commerce, et dont l'émulation les portera à imiter leur sagesse et leurs vertus*. Ainsi je vais entrer en matière : *c'est à vous de pénétrer dans mon sens, et d'examiner avec attention si la vérité se trouve dans mes paroles*⁹² [...].

Ces indications qui surgissent à l'issue d'une lecture attentive, pour suggestives qu'elles soient, une fois découvertes, se bousculent désormais devant les yeux. Elles se voient définitivement confirmées par le dernier propos de la Préface des *Caractères* : « je consens, au contraire, que l'on dise de moi que je n'ai pas quelquefois bien remarqué, pourvu que l'on remarque mieux. » Il faut désormais être aveugle pour ne pas les voir. Si l'on n'avait conscience que la Bruyère vise un certain public, déjà presque tout entier dévolu au monde de la cour et fermement arrimé à la conviction que seule la conquête d'une situation sociale et d'un espace de visibilité personnel est dispensatrice de bonheur, on pourrait même le trouver quelque peu insistant, voire redondant. Mais ce n'est pas le plaisir gratuit du lecteur qui se divertit qui est par lui visé. C'est sa sensibilisation à l'exercice de la raison. Il faut sans relâche l'inciter à faire l'effort nécessaire pour reconnaître que le texte qu'il s'apprête à lire est, par lui-même, à développer et à examiner ; reconnaître aussi que, par ce texte, à partir de son propre fond et de ses propres ressources spirituelles, il devra lui-même décrire des mouvements réflexifs qui n'appartiendront désormais qu'à lui. Mais concurremment, comme condition de possibilité à ces efforts qui seront aussi nombreux que le nombre des réflexions qui composent l'ouvrage, il devra encore se reconnaître comme cet homme ou cette femme dont les habitudes de pensée et la conduite de l'existence qui en résulte sont à revoir et à réfléchir à nouveau ; avoir l'humilité de regarder dans le miroir qui lui est tendu s'il n'y a pas finalement quelque défaut qui lui est propre et que grâce à un effort consenti à la réflexion il pourra corriger.

Est-ce que toutes ces nombreuses indications qui émaillent le texte sont suffisantes pour le public cible qu'il vise à toucher ? On peut dire que la Bruyère ne ménage pas ses interpellations et parfois au travers de provocations plus franches. La réflexion, par exemple, qui dépeint le mode de pensée d'Arsène qui « abandonne aux âmes communes le mérite d'une vie suivie et uniforme », réflexion qui conclut sur son incapacité « d'être corrigé par cette peinture qu'il ne lira point » [I, 24 (IV)], si l'on suit scrupuleusement les indications données précédemment par l'auteur, n'a très certainement pas été composée en vue de complaire à tous ceux qui pensent ne pas ressembler au caractère décrit et afin qu'ils y trouvent dès lors un certain plaisir, celui d'être content de soi en face de la misère spirituelle d'autrui. C'est bien plutôt et très précisément à tous les Arsène qu'elle s'adresse et qui la liront. Elle est un aiguillon qui leur est lancé. Il reste que pour le philosophe, la tâche est d'une extrême difficulté. Comment réussir à mettre son discours au diapason des capacités discursives de son interlocuteur, surtout lorsque, dans le cas d'un écrit qu'on publie, cet interlocuteur prend la forme vague et indéfinissable du grand public ? Comment être sûr que ce qu'on a posé délicatement en ses discours réussira à attirer l'attention de son lecteur sans qu'il ait l'impression d'avoir été dirigé dans sa lecture, mais au contraire qu'il pense avoir trouvé de lui-même toute l'intelligence du propos qu'on lui adresse ? Socrate, lui au moins, pouvait adapter directement ses discours en fonction de la qualité de son interlocuteur et moduler ses propos en fonction du cours que prenait le dialogue. Mais le moyen d'en faire de même par un écrit qu'on lance au public comme on lance une bouteille à la mer ? Cette réflexion, par exemple, serait-elle le signe d'un découragement ?

⁹² Nous soulignons.

C'est abrégé et s'épargner mille discours, que de penser de certaines gens qu'ils sont incapables de parler juste, et de condamner ce qu'ils disent, ce qu'ils ont dit, et ce qu'ils diront. [XII, 70 (IV)]

Penser cela, c'est perdre d'un coup toute la confiance qu'on peut avoir à l'égard de la puissance psychagogique de la parole humaine et réduire celle-ci, encore une fois, à n'être le relais de la pensée d'un individu isolé, en l'occurrence la Bruyère, de ses émotions et de ses doléances, qui en fin de compte ne regardent que lui. Certes, la Bruyère s'est lancé dans la bataille. De son ouvrage, il n'a pas publié une seule édition, mais huit, passant de 420 à 1120 réflexions. L'on a beaucoup spéculé sur le sens de ses ajouts. L'on contraint parfois même les commentateurs à les justifier, décuplant ainsi la difficulté en y ajoutant l'infinité des gestes et des motivations qui auraient présidé aux additions et déplacements ultérieurs à la première édition. L'on a opté finalement pour la solution la plus simple et la plus « rentable » : la Bruyère écrivait par humeur, au gré de ses émotions et bien souvent de ses déceptions. Cette vision du travail du philosophe dispense d'expliquer ce qui pourra y sembler contradictoire. On dira alors que l'ouvrage n'est qu'un extraordinaire fouillis – un fourre-tout⁹³. Cependant, le choix d'accepter ce que le moraliste, par son ouvrage, propose d'accomplir (une réformation de soi-même par soi-même) oriente décisivement l'interprétation de tous les signes qu'on se donnera la peine d'interpréter. Si l'on accorde au texte des *Caractères* leur qualité d'instrument (*organon*) pour que nous puissions accéder à l'exercice de la raison, tout signe, toute réflexion, tout geste qu'on présuppose à l'auteur, toute intervention au cours des huit éditions doivent être réfléchis en fonction de ce seul motif. L'on doit être en mesure de rendre raison de tout cela, non pas sur la base de la logique d'existence que le texte des *Caractères* réfute et réduit systématiquement à néant, mais sur la base de la logique d'existence qu'il ne cesse d'exhorter à suivre. La réflexion qui vient d'être citée, sous cet angle, doit-elle être prise pour un aveu ou bien est-elle encore un aiguillon pour stimuler notre propre réflexion ? Dans quelle mesure est-il raisonnable de penser qu'il y a des hommes et des femmes qu'on fréquente qui ne méritent de notre part plus aucune attention sous le prétexte que nous les jugeons ineptes et profondément inanes ? Les réflexions qui l'entourent n'ont-elles pas été posées à cet endroit pour attirer notre vigilance ? La suivante dit ceci : « Nous n'approuvons les autres que par les rapports que nous sentons qu'ils ont avec nous-mêmes ; et il semble qu'estimer quelqu'un, c'est l'égaliser à soi. » [XII, 71 (I)] Est-ce bien cette voie qu'il faut suivre, à savoir se comparer aux autres pour mesurer en soi tout ce qu'il a de positif ou tout ce qui de nous-même nous satisfait – c'est-à-dire qui nous rend complètement inerte d'un point de vue éthique ? A considérer la réflexion qui suit, on peut en douter. Nous l'avons déjà citée et analysée. Elle est centrale pour le projet des *Caractères*. Nous la citons à nouveau.

Les mêmes défauts, qui dans les autres sont lourds et insupportables sont chez nous comme dans leur centre ; ils ne pèsent plus, on ne les sent pas. Tel parle d'un autre et en fait un portrait affreux, qui ne voit pas qu'il se peint lui-même.

Rien ne nous corrigerait plus promptement de nos défauts que si nous étions capables de les avouer et de les reconnaître dans les autres : c'est dans cette juste distance que, nous paraissant tels qu'ils sont, ils se feraient haïr autant qu'ils le méritent. [XII, 72 (IV)]

Comment être dès lors absolument convaincu de l'inanité et de l'ineptie de certaines personnes parce qu'on aurait eu l'intelligence d'y reconnaître certains défauts alors qu'on sait maintenant qu'on est loin d'être pur soi-même de tout défaut et qu'on se voit d'ailleurs probablement accablé de ceux qu'on a cru reconnaître chez elles ? Ne méritent-t-elles pas finalement la même indulgence que celle qu'on est prêt à s'accorder pour soi-même ? Certes, de notre particulier, il serait vain de prétendre

⁹³ Cf. *supra*, chapitre I, p. 71, n. 92.

être en mesure de convoler au secours spirituel de toutes les âmes qu'on rencontre, ne serait-ce qu'avec toute l'humilité requise pour mener à bien ce genre de projet, car il faut bien se connaître soi-même. Mais au sein de la sphère intime de nos relations, n'y a-t-il pas toujours et à tout instant, dans la mesure de nos capacités et de nos moyens, quelque application dont il faut faire preuve, discrètement ? C'est à tout le moins ce que nous suggère la réflexion qui précède et qui chapeaute, en quelque sorte, toutes celles que nous venons de citer, que nous avons elle aussi déjà citée et que nous citons à nouveau.

Il y a une philosophie qui nous élève au-dessus de l'ambition et de la fortune, qui nous égale, que dis-je, qui nous place plus haut que les riches, que les grands et que les puissants ; qui nous fait négliger les postes, et ceux qui les procurent ; qui nous exempte de désirer, de demander, de prier, de solliciter, d'importuner ; et qui nous sauve [évite] même l'émotion et l'excessive joie d'être exaucés. Il y a une autre philosophie qui nous soumet et nous assujettit à toutes ces choses en faveur de nos proches ou de nos amis : c'est la meilleure. [XII, 69 (VI)]

Tout est raison à qui trouve qu'il est plus raisonnable de s'y fier pour se conduire dans l'existence.

Ainsi, s'il est nécessaire d'en appeler à la reconstitution des motivations de l'auteur pour valider le sens d'une interprétation, nous dirons pour notre part que la Bruyère a profité de ses huit éditions successives pour adapter la composition de son discours au « goût » et à la « portée » du public auquel il s'adressait, non pour lui plaire, mais pour l'instruire, et ramener chacun des hommes et des femmes qui le composent à ses devoirs, et ce par amour de la gloire et non de la réputation. Il a donc fallu en découdre avec ce public. D'autant plus que certaines réactions face à son ouvrage indiquaient que d'aucuns, les « Théobaldes », répandaient l'idée que les *Caractères* ne visaient qu'à peindre des hommes en chair et en os en vue de s'attirer un succès de librairie et de se placer dans les rangs de notables de la République des lettres. Ce qui risquait de conférer à son œuvre un sens complètement inapproprié, déplacé et indu, et surtout de dévoyer son projet philosophique de réformation. La Bruyère se voit contraint d'insister dans sa Préface des *Caractères*, mais aussi lors de sa Préface de son *Discours de réception à l'Académie* qu'il inclura dans l'ouvrage à partir de la VIII^e édition.

Ainsi en usent à mon égard, excités peut-être par les Théobaldes, ceux qui, se persuadant qu'un auteur écrit seulement pour les amuser par la satire, et point du tout pour les instruire par une saine morale, au lieu de prendre pour eux et de faire servir à la correction de leurs mœurs les divers traits qui sont semés dans un ouvrage, s'appliquent à découvrir, s'ils le peuvent, quels de leurs amis ou de leurs ennemis ces traits peuvent regarder, négligent dans un livre tout ce qui n'est que remarques solides ou sérieuses réflexions, quoique en si grand nombre qu'elles le composent presque tout entier, pour ne s'arrêter qu'aux peintures ou aux caractères ; et après les avoir expliqués à leur manière et en avoir cru trouver les originaux, donnent au public de longues listes, ou, comme ils les appellent, des clefs : fausses clefs, et qui leur sont aussi inutiles qu'elles sont injurieuses aux personnes dont les noms s'y voient déchiffrés, et à l'écrivain qui en est la cause, quoique innocente.

Ce sont ces Théobaldes qui ont donné pourtant le *la* à la lecture des *Caractères*. Les déclarations de la Bruyère ont été complètement englouties dans l'idéologie de la domination. Il a fallu faire de lui une personne contradictoire, voire retorse et perverse qui exhale un « rancissement », jusqu'à en inspirer le dégoût⁹⁴. La logique qui consiste à voir en toute action humaine une volonté de dominer ou celle de réagir par humeur face à la domination exercée par un autre, par les moyens les plus inavoués et les plus roués, est si séduisante et si aisée à appliquer. Il suffit de regarder les faits et l'on trouvera des exemples à foison (mais pourra-t-on se regarder soi-même avec la même acuité ?). Elle dispense de réfléchir plus avant aux implications éthiques et politiques de la parole que, cependant, on (se) tient et par laquelle on (se) publie. Mais peut-on ainsi plier un texte à sa guise ?

⁹⁴ Cf. ci-dessus p. 107.

Peut-on réduire les *Caractères* à n'être que le relais d'une réalité factuelle et concurremment une arme de lutte destinée à faire valoir son auteur au sein du champ de force qui structurerait, comme en sa nature la plus fondamentale, toute réalité politique ? En tout cas le texte résiste farouchement. Il ne se laisse pas prendre entièrement, il faut l'amputer, le sectionner, à l'intérieur même de ses réflexions, sélectionnant tout ce qui confirme une logique de discours qui pense pouvoir se tourner sans médiation vers le « réel » véritable du politique et délaissant tout ce qui viendrait y contredire. En tous les cas, à prendre encore une fois les choses du point de vue strictement technique, la Bruyère a laissé au chapitre « De quelques usages », à partir de la VI^e édition, des indications pour le coup suffisamment claires pour qu'on puisse s'approprier son discours d'une manière qui doit davantage à la méthode de l'orateur philosophe telle que le concevait l'abbé Fleury et par derrière lui la philosophie de filiation socratique-chrétienne, qu'à celle du politologue moderne et à la sémiologie qui le sert comme l'une de ses armes les plus efficaces. C'est au sein de cette réflexion que l'*inventio* philosophique, celle qui est à la charge du lecteur, sans même être nommée pourtant, apparaît dans toute sa luminosité.

L'étude des textes ne peut jamais être assez recommandée ; c'est le chemin le plus court, le plus sûr et le plus agréable pour tout genre d'érudition : ayez les choses de la première main ; puisez à la source ; maniez, remaniez le texte ; apprenez-le de mémoire ; citez-le dans les occasions ; songez surtout à en pénétrer le sens dans toute son étendue et dans ses circonstances ; conciliez un auteur original, ajustez ses principes, tirez vous-même les conclusions ; les premiers commentateurs se sont trouvés dans le cas où je désire que vous soyez ; n'empruntez leurs lumières, et ne suivez leurs vues, qu'où les vôtres seraient trop courtes ; leurs explications ne sont pas à vous, et peuvent aisément vous échapper ; vos observations au contraire naissent de votre esprit et y demeurent, vous les retrouvez plus ordinairement dans la conversation, dans la consultation et dans la dispute : ayez le plaisir de voir que vous n'êtes arrêté dans la lecture que par les difficultés qui sont invincibles, où les commentateurs et les scolastes eux-mêmes demeurent court, si fertiles d'ailleurs, si abondants et si chargés d'une vaine et fastueuse érudition dans les endroits clairs, et qui ne font de peine ni à eux ni aux autres : achevez ainsi de vous convaincre par cette méthode d'étudier, que c'est la paresse des hommes qui a encouragé le pédantisme à grossir plutôt qu'à enrichir les bibliothèques, à faire périr le texte sous le poids des commentaires ; et qu'elle a en cela agi contre soi-même et contre ses plus chers intérêts, en multipliant les lectures, les recherches et le travail, qu'elle cherchait à éviter. [XIV, 72 (VI)]

Une fois n'est pas coutume, le philosophe laisse échapper une indication franche et dévoilée où il n'y a plus rien à suppléer de notre part. L'on ne peut que suivre « cette méthode d'étudier », celle où le philosophe « désire que nous soyons » et qui nous invite à manier et remanier, apprendre de mémoire, citer dans les occasions, à pénétrer le sens, à concilier des principes qui peuvent paraître de prime abord contradictoires, à les ajuster, à tirer soi-même les conclusions et à produire soi-même ses propres explications, car ce n'est que de cette façon qu'elles demeureront dans notre esprit. Du moins, si, impartialement, l'on souhaite recouvrer le sens éthique et politique où le texte peut conduire, ou bien le découvrir, car il nous demeure encore profondément étranger, bien qu'antique, sinon profondément hostile à certains pour des motifs éthiques et politiques qu'on ne veut plus se donner la peine d'expliquer. Mais qu'avons-nous à perdre dans la découverte de ce que nous ne connaissons pas encore ? Que perdons-nous si on ne le découvre pas à nouveau ?

4.1. Une réflexion

Si la pauvreté est la mère des crimes, le défaut d'esprit en est le père. [XI, 13 (IV)]

La proposition occupe la treizième place au sein du chapitre « De l'homme ». De prime abord, il apparaît très difficile de la faire entrer dans un projet de description empirique du comportement des hommes. Cette réflexion en effet n'a absolument rien de descriptif, ni même, à la rigueur de prescriptif. Elle est bien plutôt, comme peut-être le terme l'indique, *réflexive*, et comme on va le voir, au plus haut point.

Après sa lecture, intuitivement on peut l'interpréter comme suit : faisant le constat que le défaut d'esprit manque cruellement à la plupart des hommes, la Bruyère ne ferait ici que très brièvement nous le rappeler comme un mal inhérent à la nature humaine. Cette interprétation doit donc supposer, d'une part, que l'opération qui a présidé à la formulation de la réflexion est une observation de la réalité humaine à laquelle a succédé un constat – le défaut d'esprit de la plupart des hommes – et, de l'autre, que le moraliste a pris le soin de traduire ce constat sous une formule aussi concise qu'élégante. De son côté, le lecteur n'a pas grand-chose à faire, sinon recevoir une idée qu'il sait déjà de longue date – qu'a-t-il besoin qu'on lui rappelle en effet que le défaut d'esprit est l'apanage de nombre d'hommes ? ne le savait-il pas déjà avant l'intervention du moraliste ? – et dès lors juger de la qualité de la formulation de cette idée convenue. Du point de vue des opérations mobilisées, il s'agit de reconnaître ce qu'on sait déjà et donc d'associer une idée exprimée, qu'on pense reconnaître à peine après l'avoir lue, comme on reconnaît un cliché. On pourra éventuellement comparer la proposition à d'autres qui semblent traiter du même thème. Finalement, on passera rapidement à une autre réflexion, car de ce point de vue celle-ci ne présente pas beaucoup d'intérêt. Elle n'a d'ailleurs, à notre connaissance, attiré l'attention d'aucun critique. D'autant plus qu'encore une fois la réflexion, visiblement, ne paraît pas participer à une description empirique en bonne et due forme de la réalité humaine, ni en amont, car il est vain d'imaginer la Bruyère aller observer les comportements de ses contemporains pour établir la loi du défaut d'esprit, ni même en tant que figure de discours qui en l'occurrence n'est pas celle de la description. Que faire dès lors de ce type de forme qui, pourtant, est là, dans le discours dont il faut rendre compte ? Faut-il l'ignorer en supposant que l'auteur l'a posée à cet endroit nonchalamment, sans autre forme d'examen ? On aurait tort. Car elle contient, en elle, aussi menue et insignifiante qu'elle puisse paraître de prime abord, ou plutôt dans le développement qu'on peut en faire, la quintessence du projet de réformation éthique dont le texte des *Caractères* et par-delà tout le discours philosophique de type traditionnel peuvent être les instruments.

Quelles qu'aient été d'ailleurs les opérations que l'auteur a produites pour parvenir à la formulation de cette réflexion, ce que le texte lui-même nous invite à produire pour s'en approprier le sens, ce n'est pas la reconnaissance d'un cliché sur la nature spirituelle défectueuse de l'homme en général. Si nous voulons focaliser notre attention sur l'effet psychagogique que le texte peut produire dans le chef du lecteur, pour peu que celui-ci accepte le dispositif de lecture qui lui a été

préalablement adressé, ce ne sont pas les opérations multiples et, de toute façon, incalculables que l'auteur aurait réalisées pour écrire son texte, mais bien celles que le texte lui-même invite à produire pour en saisir, dans un premier temps, le sens. Non pas le sens de la pensée de l'auteur, mais celui que ce morceau de discours qui se trouve là, sous ses yeux, ouvre et laisse entrevoir, et qui ne sera accessible qu'après examen, si du moins il lui paraît, au lecteur, raisonnable à suivre. Rien donc, pour le lecteur, en dehors de sa propre délibération, de ses facultés et ressources personnelles, mais aussi de sa propre intention et du texte seul. C'est en effet au lecteur seul qu'appartient le sens, grâce à la manière par laquelle le discours a été composé pour lui en parler de manière problématique et l'inciter surtout à y réfléchir. Citons à nouveau les propos de Socrate dans le *Théétète* pour nous remémorer le défi que tente de relever le philosophe en composant ses discours à l'attention de ceux qu'il veut transformer, ce qui rejaillit immédiatement sur la manière par laquelle le destinataire doit se l'approprier.

[C]eux qui me fréquentent donnent, pour commencer, l'impression d'être ignorants, quelques-uns même de l'être absolument ; mais chez tous, avec les progrès de cette fréquentation et la permission éventuelle du Dieu, c'est merveille tout ce qu'ils gagnent, à leurs yeux propres comme aux yeux d'autrui ; ce qui en outre est clair comme le jour, c'est que *de moi ils n'ont jamais rien appris*, mais que *c'est de leur propre fonds qu'ils ont, personnellement, fait nombre de belles découvertes, par eux-mêmes enfantées*. Leur accouchement, à la vérité, il est l'œuvre du Dieu, et la mienne⁹⁵.

Ce que la réflexion en question laisse à la discrétion des lecteurs que nous sommes, c'est un syllogisme hypothétique écrit sous une forme tronquée. Ce qui appelle à ce que nous y suppléons sous la forme d'un enthymème, c'est-à-dire d'un ou de plusieurs syllogismes parfaits – ce qui ne veut pas dire nécessairement justes – dans l'esprit⁹⁶. Il faut donc laisser de côté notre envie et probablement le confort d'y reconnaître un cliché ou un poncif qui nous indiquerait l'emprise de l'esprit du temps sur celui de la Bruyère. Si l'on souhaite examiner la proposition pour accéder à quelque sens, il semble plus raisonnable de tenter de reconstruire le raisonnement qu'elle implique ou qu'elle suppose. Or, on s'aperçoit assez rapidement qu'en plus de se présenter sous une forme tronquée, ce qui nécessite de notre part un effort de reconstruction logique – il nous faut déterminer la ou les prémisses / conclusions manquantes –, le syllogisme impliqué ne semble pas valide. En effet, un raisonnement hypothétique suppose qu'à la condition d'un antécédent, immanquablement advient un conséquent. Si, par exemple, **T** ∈ (appartient à) **V**, alors **T** ∈ **P** (supposant la majeure **V** ∈ **P**). En propositions, cela peut se traduire : si **Tu** es **Vertueux**, **Tu** auras du **Pouvoir** sur toi-même (supposant la majeure : tout **Vertueux** a du **Pouvoir** sur lui-même, que nous devons suppléer).

Tout **Vertueux** a du **Pouvoir** sur lui-même
Or **Tu** es **Vertueux**
Donc **Tu** as du **Pouvoir** sur toi-même

Ou sous sa forme conditionnelle :

Si **Tu** es **Vertueux**
Tu as du **Pouvoir** sur toi-même
Supposant [Puisque tout **Vertueux** a du **Pouvoir** sur lui-même]

Selon Arnauld et Bossuet, la forme conditionnelle est très goûtée, car, en ne formulant pas la majeure ou la mineure qui fonde le raisonnement ou la conclusion qui en résulte, ce dernier se donne davantage comme une proposition qui ne peut s'admettre qu'à condition que l'interlocuteur

⁹⁵ *Théétète*, 150 b-d, *op. cit.*, vol. 2, p. 95.

⁹⁶ Cf. *supra*, p. 472, n. 411 et 412 ; et p. 540, n. 71.

y abonde de lui-même. L'assentiment qu'il y accorde vient de lui et ne lui est pas imposé. Il peut d'ailleurs ne pas y consentir du tout. Cela a pour avantage, précise Bossuet, par le mini-mouvement de recherche ainsi effectué – l'*inventio* –, de préparer l'esprit à s'y affermir, pour peu qu'on consente à l'exercice⁹⁷. Cependant, la réflexion à laquelle souhaite nous livrer la Bruyère à la faveur de sa proposition qui semblait presque anodine, voire insignifiante, doit requérir de notre part un examen un peu plus approfondi. En effet, le second membre de la phrase, logiquement, ne peut pas être la conséquence du premier. Ce n'est pas parce que la « pauvreté est la mère des crimes » que « le défaut d'esprit en est le père ». On peut éventuellement admettre que la pauvreté couplée au défaut d'esprit conduira au crime. Mais il n'est pas dit cela. Il est dit qu'à condition que la pauvreté soit la mère des crimes (antécédent), le défaut d'esprit en est le père (conséquent). La proposition témoigne donc d'une logique quelque peu étrange, voire biscornue. Il n'y a aucunement lien de cause à effet entre l'antécédent et le conséquent. Tout au plus complémentarité, et encore assez contestable. On peut en effet admettre qu'étant pauvre et sot, on sera éventuellement davantage porté à commettre des crimes. Quoiqu'on puisse facilement objecter que pour être un criminel, il faut avoir un minimum d'esprit. On pourra aussi objecter qu'on peut être un criminel riche et demeurer riche sans cesser d'être criminel. La Bruyère semble se jouer de nous. Premièrement en jouant sur les termes. Les mots « mère » et « père » renvoient à la même idée, à savoir celle de cause. Il y a une nuance bien sûr entre la notion de maternité et celle de paternité. Mais ce n'est pas, semble-t-il, à l'endroit de cette nuance que doit porter la décision. Peu importe de savoir si l'on peut connoter la cause principale des crimes que certains hommes perpétuent par les notions de maternité ou de paternité. La question tourne uniquement autour de la cause du comportement criminel. Profitons-en pour préciser que le sens du mot « crime » ne se rapporte pas uniquement à la criminalité judiciaire. Il a dans les *Caractères* un sens beaucoup plus étendu et moins spécifique. Comme dans cette réflexion qui se trouve au chapitre « Du cœur ».

Les hommes rougissent moins de leurs crimes que de leurs faiblesses et de leur vanité : tel est ouvertement injuste, violent, perfide, calomniateur, qui cache son amour ou son ambition, sans autre vue que de la cacher. [IV, 74 (V)]

Ensuite, sur les notions de « pauvreté » et de « défaut d'esprit ». Ici encore, l'idée est la même. Dans les deux cas, il s'agit d'un défaut. Défaut de biens matériels et de richesses pour la pauvreté. Défaut d'esprit pour le second. On peut donc reformuler la proposition comme suit : *si le défaut de richesse est la cause des crimes, le défaut d'esprit en est la cause*. Proposition absurde puisque, comme on l'a déjà noté, mais ici cela nous apparaît de manière encore plus frappante, il n'y a aucune relation de cause à effet entre l'antécédent et le conséquent. A moins de supposer qu'on soit pauvre simplement par défaut d'esprit et que par conséquent pour être criminel il faut nécessairement être pauvre et stupide. Ce qui ne peut raisonnablement se soutenir. On se trouve donc en face de deux propositions qui s'opposent nettement, sans être ni contradictoires, ni contraires, ni même

⁹⁷ « Mais quand il [le syllogisme] se fait par supposition, il a ordinairement plus de force, parce qu'en disant si, et en faisant semblant de douter, on paraît plus rechercher la vérité et *on prépare l'esprit à s'y affermir*. » Bossuet, *Logique*, III, XIII, p. 403, nous soulignons. « Le plus grand usage de ces sortes de raisonnements est d'obliger celui à qui on veut persuader une chose, de reconnaître premièrement la bonté d'une conséquence qu'il peut accorder, sans s'engager encore à rien, parce qu'on ne la lui propose que conditionnellement, et séparée de la vérité matérielle, pour parler ainsi, de ce qu'elle contient. Et par là on le dispose à recevoir plus facilement la conclusion absolue qu'on en tire : ou en mettant l'antécédent pour mettre le conséquent ; ou en filant le conséquent pour ôter l'antécédent. Ainsi, un homme m'ayant avoué que, nulle matière ne pense, j'en conclurai ; donc si l'âme des bêtes pense, il faut qu'elle soit distincte de la matière. Et comme il ne pourra me nier cette conclusion conditionnelle, j'en pourrai tirer l'une ou l'autre de ces deux conséquences absolues : Or, l'âme des bêtes pense : Donc elle est distincte de la matière ; ou bien au contraire : Or, l'âme des bêtes n'est pas distincte de la matière : Donc elle ne pense point. » *La logique ou l'art de penser*, op. cit., III, XIII, p. 210.

subalternes⁹⁸. Elles disent chacune une chose totalement différente de ce que dit l'autre, mais elles sont pourtant articulées selon un signe visible de causalité sous la forme de Si..., alors... La proposition se fonde dès lors sur un lien logique définitivement erroné. De toute évidence, la Bruyère philosophe ne veut pas nous persuader d'une chose. Tout est mis en place pour que le lecteur réfléchisse, non pas sur la valeur d'une proposition, mais sur l'opposition ou l'association à l'intérieur de celle-ci entre une proposition subordonnée faussement conditionnelle, d'une part, et la proposition principale qui est censée la subordonner, de l'autre.

Il faut donc poursuivre l'examen et tenter de tirer la proposition au clair, faisant confiance en la parole qui nous est ici adressée, car elle ne l'a pas été tout à fait par hasard. Scindons-la donc en deux pour à nouveau tenter de reconstituer la logique ou le syllogisme qu'implique chacune de ses parties. L'une (A) dit que c'est le défaut de richesses qui est la cause des crimes, tandis que l'autre (B) déclare que c'en est le défaut d'esprit. Il faut pousser plus loin et reconstituer le syllogisme qui les fonde chacune.

- A Tout crime provient d'un défaut (i.e. un manque)
Or, le défaut de richesses est le plus grand de tous les défauts
Donc **le défaut de richesses est la cause (la mère) des crimes**

Raisonnement qui s'oppose directement à

- B Tout crime provient d'un défaut
Or, le défaut d'esprit est le plus grand de tous les défauts
Donc **le défaut d'esprit est la cause (le père) des crimes.**

Quelle conclusion en tirer, c'est-à-dire quel raisonnement choisir ? A ou B ? La mère ou le père ? Quel est ce défaut qui *in fine*, par-dessus tous les autres défauts, est la cause des crimes ? C'est sans doute au lecteur de choisir et de (se) le dire⁹⁹. A lire certaines nombreuses autres propositions disséminées dans l'ouvrage, on connaît bien la réponse que formulerait sans hésiter la Bruyère, comme avant lui la philosophie traditionnelle n'a cessé de le marteler. Pour éviter autant que possible les luttes, les conflits et les crimes entre les hommes, il n'y a qu'un seul remède : « n'estimer les choses du monde précisément que ce qu'elles valent ». [XI, 133 (I)] Qu'est-ce à dire, concrètement ? Citons à nouveau :

Contentons-nous de peu, et de moins encore s'il est possible ; sachons perdre dans l'occasion : la recette est infaillible, et je consens à l'éprouver. J'évite par là d'approvoiser un suisse ou de fléchir un commis ; d'être repoussé à une porte par la foule innombrable de clients ou de courtisans dont la maison d'un ministre se dégorge plusieurs fois le jour ; de languir dans sa salle d'audience ; de lui demander en tremblant et en balbutiant une chose juste ; d'essuyer sa gravité, son ris amer et son laconisme. *Alors je ne le hais plus, je ne lui porte plus d'envie* ; il ne me fait aucune prière, je ne lui en fais pas ; nous sommes égaux, si ce n'est peut-être qu'il n'est pas tranquille, et que je le suis. [IX, 51 (VI), nous soulignons]

⁹⁸ Sur la définition de ces termes, cf. Bossuet, *Logique*, II, X.

⁹⁹ La Bruyère use ailleurs du même procédé hypothétique, mais sous d'autres formes. Il lui arrive de dédoubler la proposition pour inviter à la question qui prend dès lors la forme d'une comparaison suspensive. Comme dans cet exemple : « Si vous n'avez rien oublié pour votre fortune, quel travail ! Si vous avez négligé la moindre chose, quel repentir ! » [VI, 82 (IV)] Ou la clôture de son ouvrage qui apparaît très énigmatique : « Si on ne goûte point ces Caractères, je m'en étonne ; et si on les goûte, je m'en étonne de même. » Il peut aussi renforcer l'invitation à l'*inventio* lectoriale par une question terminale. Ce qui ne manque pas d'intensifier la réflexion qui semble ainsi demeurer résolument en suspens. « Si j'accorde que dans la violence d'une grande passion on peut aimer quelqu'un plus que soi-même, à qui ferai-je plus de plaisir, ou à ceux qui aiment, ou à ceux qui sont aimés ? » [IV, 15(IV)]

Se contenter de peu non seulement confère une certaine tranquillité d'esprit, car les passions sont apaisées, mais aussi une réelle liberté d'action qui confine à une autonomie d'existence véritablement efficiente : « L'on s'insinue auprès de tous les hommes, ou en les flattant dans les passions qui occupent leur âme, ou en compatissant aux infirmités qui affligent leur corps ; en cela seul consistent les soins que l'on peut leur rendre : de là vient que celui qui se porte bien, et qui désire peu de choses, est moins facile à gouverner. » [XI, 109 (I)]

En revanche, à faire croire aux hommes qu'ils ne se verront reconnus que par les signes que l'opinion générale renvoie à ceux du bonheur et qui s'identifient souvent à ceux de la richesse, de la réputation et de la puissance, sans n'y avoir jamais réfléchi un seul instant, ni des conséquences politiques, ni même de ce que ça coûte en termes d'existence – « Si vous n'avez rien oublié pour votre fortune, quel travail ! Si vous avez négligé la moindre chose, quel repentir ! » [VI, 82 (IV)] –, que produirons-nous comme agents politiques ?

Il y a des âmes sales, pétries de boue et d'ordure, éprises du gain et de l'intérêt, comme les belles âmes le sont de la gloire et de la vertu ; capables d'une seule volupté, qui est celle d'acquérir ou de ne point perdre ; curieuses et avides du dernier dix, uniquement occupées de leurs débiteurs, toujours inquiètes sur le rabais ou sur le décri des monnaies, enfoncées et comme abîmées dans les contrats, les titres et les parchemins. *De telles gens ne sont ni parents, ni amis, ni citoyens, ni chrétiens, ni peut-être des hommes* : ils ont de l'argent. [VI, 58 (I), nous soulignons]

L'on n'entend dans les places et dans les rues des grandes villes, et de la bouche de ceux qui passent, que les mots d'*exploit*, de *saisie*, d'*interrogatoire*, de *promesse*, et de *plaider contre sa promesse* ; est-ce qu'il n'y aurait pas dans le monde la plus petite équité ? Serait-il au contraire rempli de gens qui demandent froidement ce qui ne leur est pas dû, ou qui refusent nettement de rendre ce qu'ils doivent ?

Parchemins inventés pour faire souvenir ou pour convaincre les hommes de leur parole : honte de l'humanité !

Ôtez les passions, l'intérêt, l'injustice, quel calme dans les plus grandes villes ! Les besoins et la subsistance n'y font pas le tiers de l'embarras. [XI, 27 (IV, VIII et IV), nous soulignons]

Du même fonds d'orgueil dont l'on s'élève fièrement au-dessus de ses inférieurs, l'on rampe vilement devant ceux qui sont au-dessus de soi : c'est le propre de ce vice, qui n'est fondé ni sur le mérite personnel ni sur la vertu ; mais sur les richesses, les postes, le crédit, et sur de vaines sciences, de nous porter également à mépriser ceux qui ont moins que nous de cette espèce de biens, et à estimer trop ceux qui en ont une mesure qui excède la nôtre. [VI, 57 (I)]

Si les hommes sont hommes plutôt qu'ours et panthères ; s'ils sont équitables, s'ils se font justice à eux-mêmes, et qu'ils la rendent aux autres, que deviennent les lois, leur texte et le prodigieux accablant de leurs commentaires ? que devient le *pétitoire* et le *possessoire*, et tout ce qu'on appelle jurisprudence ? où se réduisent même ceux qui doivent tout leur relief et toute leur enflure à l'autorité où ils sont établis de faire valoir ces mêmes lois ? Si ces mêmes hommes ont de la droiture et de la sincérité ; s'ils sont guéris de la prévention, où sont évanouies les disputes de l'école, la scolastique et les controverses ? S'ils sont tempérants, chastes et modérés, que leur sert le mystérieux jargon de la médecine, et qui est une mine d'or pour ceux qui s'avisent de le parler ? Légistes, docteurs, médecins, quelle chute pour vous, si nous pouvions tous nous donner le mot de devenir sages !

De combien de grands hommes dans les différents exercices de la paix et de la guerre aurait-on dû se passer ! À quel point de perfection et de raffinement n'a-t-on pas porté de certains arts et de certaines sciences qui ne devaient point être nécessaires, et qui sont dans le monde comme des remèdes à tous les maux, dont notre malice est l'unique source !

Que de choses depuis VARRON, que VARRON a ignorées ! Ne nous suffirait-il pas même de n'être savant que comme PLATON ou comme SOCRATE¹⁰⁰ ? [XII, 11 (V)]

¹⁰⁰ Hommage à Platon et à Socrate, mais aussi, subrepticement, à Augustin qui prend justement, dans la *Cité de Dieu*, Varron à partie pour mesurer la faillite civile du discours théologique païen. Cf. *La Cité de Dieu*, VI-VII.

Retour à la case départ : la philosophie issue de la pensée grecque dont les figures de proue demeurent incontestablement Socrate, Platon et Aristote. Que peuvent-ils encore nous dire, ces philosophes, à autant de siècles de distance qui puisse valoir pour nous ? Tout ce que tout le monde finalement sait déjà de lui-même, pour peu qu'il prenne la peine d'y réfléchir : « S'il est vrai que l'on soit riche de tout ce dont on n'a pas besoin, un homme fort riche, c'est un homme qui est sage. S'il est vrai que l'on soit pauvre par toutes les choses que l'on désire, l'ambitieux et l'avare languissent dans une extrême pauvreté. » [VI, 49 (VII)]

Tous ces motifs constituent l'antienne inlassable que véhicule le discours philosophique traditionnel et que la Bruyère reprend à son compte. Il les formule et les reformule à nouveau, selon des formes diverses et variées, émaillées d'autres réflexions qui abordent la conduite de l'existence par d'autres biais. Ce qui confère à son discours les allures de discontinuité qu'on lui connaît, mais aussi une dimension quelque peu incantatoire. Ces procédés ont pour but d'éveiller dans le chef du lecteur un foyer de réflexions ouvertes à la suite du maniement prolongé et répétitif desquelles il pourra faire face à toutes les circonstances de vie qui appelleront à la délibération et à des choix circonstanciels d'existence – toujours provisoires et par-là à réévaluer. On peut donc reconnaître que dans cette simple réflexion : « Si la pauvreté est la mère des crimes, le défaut d'esprit en est le père », se condense de manière exemplaire tout le projet antique, et ce en opposition au projet éthico-politique conçu et promu par certains hommes « d'entre les modernes ». On peut aussi reconnaître un procédé, lui aussi assez familier au discours philosophique antique, qui consiste à proposer sous la forme de questions non nécessairement marquées par un signe visible, une réflexion qui fera le fond de la conduite de l'existence. Bien entendu, cette réflexion est dans le cas des *Caractères* largement appuyée par des formulations qui se font davantage affirmatives. Ces dernières formulations constituent en fait les prémisses sur lesquelles les raisonnements à fournir peuvent venir s'appuyer. Cependant, par un mouvement de dispersion ou de dissémination des membres de la logique du discours, posant ici les majeures, là quelques mineures, et par une privation des connexions logiques par lesquelles il nous serait plus aisé de les relier, le tout noyé dans un florilège d'expressions diverses, le texte nous invite davantage à produire un effort réflexif, si l'on souhaite du moins en saisir le sens. Tout est savamment et artistement mis en place pour que le lecteur puisse tirer, de et pour lui-même, ses propres conclusions. Ainsi, cet effort réflexif à produire constitue le principal effet psychagogique visé par le texte. Tant et si bien que ces prémisses plus affirmatives ne tendent pas à s'imposer dans l'esprit du lecteur comme une loi morale s'impose par la contrainte et la force. C'est à la raison même du lecteur que le texte s'adresse. Ce dernier la convie à participer librement à l'effort réflexif qui conduit à approuver ces maximes comme règles de conduite. Ce faisant et surtout, si le lecteur accepte, à l'image de cette toute petite réflexion 13 du chapitre « De l'homme » que nous venons de développer, le texte lui « insinuera » la plus précieuse des vérités : l'exercice de la raison peut devenir souverain dans la conduite de l'existence. Mais cette vérité-là, au moment de sa lecture, n'est transmise au lecteur-agent par aucun contenu propositionnel, ou si peu. A l'image de la réflexion que nous venons d'analyser, le lecteur s'aperçoit que pour résoudre l'énigme qu'elle lui posait, il n'a utilisé ni richesses, ni biens matériels, ni honneur, ni même propre son corps. Certes, ses sens lui ont permis de recevoir les signes qui sont à l'initiative de la réflexion engagée, mais, celle-ci une fois amorcée, ces sens ne lui sont plus d'aucune utilité pour sa résolution. Seul l'exercice de la raison et les facultés de l'esprit qui le permettent ont été requis. Or, la remarque de la Bruyère ne livre aucunement le contenu de cette vérité sous la forme d'un contenu propositionnel nettement explicite. Aucun signe n'indique la voie

à suivre de manière catégorique. Cela est laissé à la seule discrétion du lecteur. Ce que visait le texte, quoi qu'il en advienne, s'est donc produit. Le découvrant et l'examinant, le lecteur a réfléchi et il s'est un peu mieux connu soi-même en sa part réflexive. Le contrat est rempli.

Aussi, la question se pose, du moins le texte le suggère-t-il, de savoir si nous n'aurions pas davantage à gagner à développer sans plus attendre ce qui nous sert d'esprit dans l'existence et d'appeler tout homme à en faire autant, plutôt qu'à nous entr'exhorter perpétuellement à la production-signé, la conquête-signé et la consommation-signé de tout bien sensible.

Notons, pour que l'analyse soit complète, combien cette mini-réflexion, qui se présente sous la forme d'une maxime à la logique volontairement bancal, est une perfection de composition philosophique. Elle contient à elle seule toutes les caractéristiques du genre. Nous venons d'y reconnaître sa capacité à susciter la part inventive du lecteur. Elle entre donc de plain-pied dans le type du discours socratique qui, par dissimulation, discontinuité, réfutation et incantation, privilège, chez le lecteur, le travail de l'*inventio*. **Dissimulation**, car ce que la maxime conduit à admettre n'y est pas formulé explicitement. Au bout de la réflexion, quand bien même on hésiterait à dire que de la pauvreté ou du défaut d'esprit est la cause la plus probable des crimes, on ne pourra pas dire que pour y parvenir on n'y a pas réfléchi. C'est donc une exhortation à la réflexion sans pour autant avoir été énoncée clairement. **Discontinuité**, car à la hauteur d'une seule proposition ne contenant que quelques signes qui semblent *visiblement* articulés les uns aux autres, nous sommes en présence d'une rupture discursive de la plus belle espèce. Cette rupture n'est pas une interruption dans la forme extérieure du discours, directement accessible par les sens, comme le blanc qui sépare deux maximes ou le pied de mouche qui les précède chacune. Il s'agit d'une rupture dans l'articulation logique entre deux parties de discours. La proposition subordonnée ne s'accorde pas *logiquement* avec la proposition principale. Cela nécessite, de la part du destinataire, un temps d'arrêt, de repli et de *réflexion*, à part soi. Là est véritablement le propre de la discontinuité inhérente au discours philosophique. Prise à la lettre, la proposition n'a même pas de sens. Elle est absurde : le langage, en sa forme sensible et même grammaticale courbe l'échine et s'efface au profit de la réalité intelligible en acte qu'il s'agit, pour l'homme, de produire et de faire exister. L'esprit domine la matière et celle-ci retourne à ce qu'elle est, à savoir à ce quelque chose qui fortuitement apparaît, demeure quelques instants, voire quelques siècles, telles quelques calligraphies posées sur du papier, et disparaît à jamais. Que la maxime eût été écrite de manière éclatée, à la manière de Mallarmé, ou sans le moindre espace entre chacune des lettres ; en russe, en chinois ou en japonais, à Athènes, au temps de Socrate, ou bien maintenant à notre époque, voire encore dans mille ans, cela ne change absolument rien à la nature de cette discontinuité et à celle de l'effort réflexif qu'il faut produire pour la résorber. Nous pouvons ensuite y reconnaître ce double mouvement **réfutation-exhortation/dissuasion** qui précède ou accompagne la maïeutique, avec la petite ruse rhétorique que cela suppose. La proposition subordonnée fait mine d'accorder à l'homme du monde ce qu'il concède bien volontiers : la pauvreté est la mère des crimes. Le filet a été tendu. La ruse va pourvoir libérer tous ses effets par la proposition principale qu'il va falloir accorder à la première. Rien ne sera explicitement dit, tout sera à suppléer. La réfutation se fait à la fois maïeutique – le lecteur a cultivé sa part réflexive concernant un thème éthico-politique de toute première importance –, mais aussi exhortative et dissuasive – privilège de l'esprit VS méfiance pour l'attrait de la richesse sans esprit. **Incantation**, car la maxime est l'une des multiples formulations d'un de ces principes physiques et moraux rebattus par les anciens et les modernes.

Notons enfin toute la différence de langage, tant du point de vue du principe soutenu que de la manière dont ce dernier est soutenu, entre ce discours philosophique de facture traditionnelle et celui à l'initiative de la pensée machiavélienne, relativement à ce problème politique central qui concerne, *non pas le partage des biens et des richesses, mais les besoins qu'il est éthiquement et politiquement raisonnable d'éprouver à leur égard*. Si le projet politique innervé par la logique discursive de type machiavélien a passablement oublié que la proposition qui énonce le rapport que les hommes doivent avoir avec leurs biens sensibles-signes reste irréductiblement une *proposition probable* (VS nécessaire) qui, en tant que telle, appelle de la part des hommes continuellement au débat et à la délibération, ce qui confère à cette logique, quoi qu'elle s'en dédise sans cesse, un tour radicalement idéaliste et dogmatique, voire profondément totalitaire (elle est affirmative et conquérante, non interrogative et réflexive) ; la parole cultivée par la Bruyère tient au contraire à maintenir élevé dans toutes ses implications et sa rigueur opératoire ce pouvoir de délibération, et ce à la hauteur de chaque individu et de chacune des réflexions que son œuvre peut contribuer à développer et à consolider. *A fortiori* concernant ce point aussi délicat que le désir de réputation (VS de gloire), de richesses et de puissances (VS de dispositions éthico-dianoétiques), dont les choix qu'on prend à cet égard orientent aussi nettement et décisivement les relations que les hommes entretiennent entre eux.

Il y a quelquefois dans le cours de la vie de si chers plaisirs et de si tendres engagements que l'on nous défend, qu'il est naturel de désirer du moins qu'ils fussent permis : de si grands charmes ne peuvent être surpassés que par celui de savoir y renoncer par vertu. [IV, 85 (I)]

Cette réflexion qui clôture le chapitre « Du cœur » et qui se rapporte donc aux plaisirs et à certains engagements affectifs et sentimentaux peut se voir généralisée à tout autre type de désir. Elle se laisse prendre comme une réflexion qui consiste à mettre en balance la satisfaction de désirs individuels et leur inscription dans une perspective politique commune. La notion de vertu est absolument indépendante de cette dernière perspective [cf., II, 44 (IV)]. L'« homme de bien », à la différence de l'« habile homme [...] qui cache ses passions, qui entend ses intérêts, qui y sacrifie beaucoup de choses, qui a su acquérir du bien ou en conserver », d'une part, et de l'« honnête homme [...] qui ne vole pas sur les grands chemins, et qui ne tue personne, dont les vices enfin ne sont pas scandaleux », de l'autre, est « celui qui n'est ni un saint ni un dévot, et qui s'est borné à n'avoir que de la vertu » [XII, 55 (VII)]. La vertu est ce complexe de dispositions par lesquelles on se rend capable de se mettre au service de choses qui dépassent son intérêt directement personnel et qui, une fois découverte comme telle, mérite louange et reconnaissance, bien qu'elle dispose ceux qui la possèdent de telle sorte qu'ils puissent s'en passer¹⁰¹. Ainsi, la vertu ou l'excellence en ses capacités humaines à se mettre au service de l'humanité – « Ayez de la vertu et de l'humanité, lance la Bruyère aux princes, ministres et favoris, et si vous me dites, qu'aurons-nous de plus ? je vous répondrai, de l'humanité et de la vertu » [X, 21 (VI)] – ne provient pas d'un pur babillage spéculatif. Elle prend sa source à cette réflexion qui conduit à considérer qu'il est plus opportun et nettement plus efficace politiquement et surtout éthiquement de se mettre d'abord au service du commun et

¹⁰¹ Cf. XIII, 23 (I) : « Quand un courtisan sera humble, guéri du faste et de l'ambition ; qu'il n'établira point sa fortune sur la ruine de ses concurrents, qu'il sera équitable, soulagera ses vassaux, payera ses créanciers ; qu'il ne sera ni fourbe ni médisant ; qu'il renoncera aux grands repas et aux amours illégitimes ; qu'il priera autrement que des lèvres, et même hors de la présence du Prince ; quand d'ailleurs il ne sera point d'un abord farouche et difficile ; qu'il n'aura point le visage austère et la mine triste ; qu'il ne sera point paresseux et contemplatif, qu'il saura rendre par une scrupuleuse attention divers emplois très comparables ; qu'il pourra et qu'il voudra même tourner son esprit et ses soins aux grandes et laborieuses affaires, à celles surtout d'une suite la plus étendue pour les peuples et pour tout l'État : quand son caractère me fera craindre de le nommer en cet endroit, et que sa modestie l'empêchera, si je ne le nomme pas, de s'y reconnaître ; alors je dirai de ce personnage, il est dévot ; ou plutôt, c'est un homme donné à son siècle pour le modèle d'une vertu sincère et pour le discernement de l'hypocrisie. »

d'autrui, sans vouloir « faire profession de bonté », que de n'œuvrer qu'à soi, seul, contre les autres hommes et parfois même contre la communauté humaine.

Ne songer qu'à soi et au présent, source d'erreur dans la politique. [XII, 87 (V)]

La réflexion qui aboutit à cette opinion probable n'est pas facile d'accès. On pressent qu'elle est juste. Mais de là à pouvoir l'expliquer dans toute sa rigueur et la défendre comme opinion à suivre et, de plus, s'y assimiler de tout son éthos et de tout son être en en faisant un principe d'existence, on mesure combien l'investissement requis peut être important. Elle requiert en amont et pendant son développement, de la part des agents, beaucoup d'efforts, une grande attention et une indéniable humilité. Elle requiert en aval davantage de maîtrise sur soi, sur ses émotions et certains de ses désirs, ceux qui la plupart du temps visent à l'immédiat. On mesure donc aussi toute l'utilité que revêtent les discours du philosophe qui ont été précisément composés pour nous y entraîner. C'est un chant, une mélodie qu'il faut fredonner en permanence.

4.2. De l'ouvrage aux chapitres

Nous terminerons notre propos sur quelques indications supplémentaires concernant la manipulation du texte des *Caractères*, à la hauteur de l'ouvrage pris en son ensemble, mais aussi de ses chapitres particuliers. Nous pensons en effet avoir apporté suffisamment de preuves pour percevoir que ce dernier, si l'on souhaite du moins accéder au potentiel psychagogique, éthique et politique auquel il se propose de donner accès, doit sa lecture, sa méditation et sa manipulation davantage au rapport au langage élaboré par la philosophie traditionnelle de filiation socratique-chrétienne, et à ses opérations, plutôt qu'au rapport au langage institué par la logique discursive de type machiavélien. Seule l'inscription de l'ouvrage au sein de cette filiation socratique, à considérer les choses du point de vue de la technique des opérations et au-delà du simple *muthos*¹⁰², permet d'harmoniser en un tout cohérent la méthode et la perspective éthique et politique au service de laquelle cette méthode se dévoue. Et cela, sans devoir passer nécessairement par la reconstitution de la psyché de l'auteur. Il n'est pas nécessaire de supposer derrière chacune des réflexions que nous analysons que leur auteur est un homme vertueux, bon et soucieux du bien public, comme il était nécessaire au mode de lecture descriptiviste de le considérer comme sourdement avide de reconnaissance, hargneux, vengeur, haineux, voir mélancolique, nostalgique et en proie à des émotions et à des humeurs diffuses et contradictoires. Si l'on admet, comme l'admet le discours philosophique traditionnel, que toute parole est une psychagogie et qu'elle appelle à développer ces opérations qui seront celles par lesquelles les agents se conduiront en leur existence politique et qu'enfin ce développement, qui n'est rien d'autre qu'une éthique, participe éminemment à la constitution de la *politeia*, il faut dès lors admettre en retour que ce sont vers la parole et son développement que doivent converger toute l'analyse et toute l'attention, quelles qu'aient pu être les intentions personnelles qui auraient présidé à sa composition, intentions qu'on ne pourra par ailleurs jamais véritablement connaître. La parole est un espace symbolique commun où tout homme s'y ralliant doit trouver sa place et dont il tire les principes de son existence, de sa conduite et de ses rapports avec les autres hommes. C'est donc un espace symbolique impersonnel d'où naissent des hommes doués d'une personnalité propre et singulière. Dans cette perspective, la

¹⁰² La fable qui entoure les opérations de l'esprit qu'il s'agit de privilégier et fable qu'il ne faut surtout pas prendre en un sens littéral. Cf., *supra*, p. 391, n. 208.

parole et son analyse doivent donc se suffire à elles-mêmes puisqu'il ne s'agit pas de mesurer son adéquation avec une réalité passée (historique, factuelle, représentationnelle, psychologique, etc.), mais de statuer sur sa pertinence éthico-politique, c'est-à-dire sur ce qu'elle vaut au regard de ce qu'elle est susceptible de faire advenir en termes de réalité éthique et politique. Lorsque la Bruyère écrit : « Il y a pour arriver aux dignités ce qu'on appelle ou la grande voie, ou le chemin battu ; il y a le chemin détourné ou de traverse, qui est le plus court » [VIII, 49 (VI)] ; ou bien :

Je vois un homme entouré et suivi, mais il est en place : j'en vois un autre que tout le monde aborde, mais il est en faveur : celui-ci est embrassé et caressé, même des grands, mais il est riche : celui-là est regardé de tous avec curiosité, on le montre du doigt, mais il est savant et éloquent : j'en découvre un que personne n'oublie de saluer, mais il est méchant : je veux un homme qui soit bon, qui ne soit rien davantage, et qui soit recherché. [VIII, 31 (IV)]

le recours à la psyché de la Bruyère pour évaluer de la pertinence éthique et politique de ce genre de propos ne nous sera pas plus utile que la connaissance des intentions d'un rédacteur de mode d'emploi destiné à la manipulation d'un appareil ménager pour le comprendre. Pour autant qu'on accepte la puissance réformatrice d'éthos que recèle le texte, le langage écrit et perçu a pour fonction de faire accéder à un sens. Mais ce sens ne s'identifie pas à l'idiosyncrasie psychologique ou représentationnelle de l'auteur en particulier, ni même à un système commun de représentations dont sa pensée serait tributaire, mais à un *sens commun*, c'est-à-dire un sens que, et l'écrivain par son écriture, et le lecteur par sa lecture, contribuent à *faire advenir*. Ce sens commun est donc à prendre au sens plein et fort du terme, c'est-à-dire comme une activité commune à réaliser, continument. C'est vers ce sens que le texte oriente le regard du lecteur, toujours de manière réflexive, ouverte et prospective. Ce regard ne se tourne donc pas vers le passé du texte, mais vers son avenir, ou plutôt vers l'avenir de ceux qui en font la plaque tournante de leurs réflexions et de leurs délibérations. Dans cette perspective, le lecteur se place dans un dispositif de lecture où ce qui détermine le mouvement des signes et ce qui peut leur donner un sens, c'est un lieu futur de relations humaines vers lequel le texte l'invite à diriger son attention pour juger de sa pertinence. Bien plus, le texte lui-même, qui est une parole s'offrant comme l'un des possibles opérateurs susceptibles de réguler ces relations entre les hommes, mais susceptibles aussi de transformer chacun pour se mouvoir en celles-ci, se propose ainsi comme l'un des moyens les plus efficaces de faire advenir cette réalité relationnelle humaine. Et l'on demande au lecteur, dans le cas où l'on choisit de lire le texte des *Caractères* comme un discours philosophique de facture traditionnelle, d'en juger, c'est-à-dire de statuer sur la qualité politique de la parole qui y est contenue et qui lui est adressée. Ce que le lecteur fera ultérieurement de cette parole en tant qu'agent politique sera déterminé par ce jugement qui peut être global – on accepte ou on refuse la totalité du projet porté par l'œuvre – ou partiel et parcellaire – on accepte telle réflexion, mais repousse telle autre. Dans ce cas, la figure de l'auteur comme instance psychique à reconstituer ne joue qu'un rôle secondaire, anecdotique, voire n'en joue absolument aucun. *A priori*, ce n'est pas cette figure qui est supposée venir arrêter le sens d'un énoncé, mais la pertinence politique de ce dernier – en quoi cet énoncé contribue-t-il à la mise en œuvre d'un complexe de relations humaines désirable, viable et vivable ? Il s'agit en réalité de se comporter en face d'un texte qui se destine à sa propre transformation comme on se comporte devant un manuel, de quelque nature qu'il soit par ailleurs, philosophique ou autre. La parole et son analyse se suffisent donc à elles-mêmes, mais tenant compte des opérations que celles-ci mettent en œuvre, et surtout des intentions politiques de celui ou de celle qui les met en œuvre. Car ces dernières précèdent toute lecture, bien qu'elles procèdent d'un choix.

En face d'un texte tel que les *Caractères*, le lecteur est donc amené à faire un choix entre toutes les opérations qu'il pourra mobiliser et particulièrement privilégier lors de sa lecture. Ce choix n'est pas simplement de nature épistémique ou méthodologique – comme si ces dernières zones de savoir pouvaient être neutres de toute finalité humaine – mais de nature essentiellement politique qui se ramifie en une attitude éthique dès lors à adopter.

Nous choisissons enfin de clore notre propos sur des considérations techniques générales relatives à la manipulation des *Caractères*, car nous pressentons comme une atteinte à la valeur de l'œuvre et à tout son potentiel philosophique de vouloir dévoiler systématiquement tous les tours et détours qu'elle recèle et qui sont destinés à une utilisation personnelle de la part du lecteur. Sans compter l'aspect nécessairement réducteur d'une telle entreprise. Considérer qu'on en puisse faire une analyse complète et systématique, ce serait irrémédiablement amoindrir son amplitude psychagogique qui est en droit susceptible de pouvoir s'adapter aux infinies particularités humaines qui se trouvent réunies en autant d'hommes et de femmes qu'il y a de lecteurs possibles. Comme si une lecture pouvait valoir pour toutes les autres. Enfin, nous ne voudrions pas priver de futures lectures du plaisir de découvrir par elles-mêmes tous les trésors de réflexion, « les diamants et les perles » que dissimulent les *Caractères*. Il me semble que des séances de lecture plurielle, de vive-voix, en quelque séminaire parfaitement gratuit, c'est-à-dire qui ne déboucherait sur aucune trace écrite devant entrer dans le cycle de la production et de la publication, et où chaque participant développerait quelques morceaux de sa lecture personnelle, serait particulièrement propice à une étude de l'ouvrage de la Bruyère sans pour autant en dévoiler publiquement tous les secrets. Ce serait de plus l'occasion de lui redonner tout le corps qu'il mérite en le faisant exister par nos propres voix et nos propres raisonnements.

Mais revenons au texte. Revenons surtout au principe de la composition du discours philosophique qui consiste en « un certain art de composer ses paroles et ses actions pour une [bonne] fin », à savoir ne tendre par son ouvrage « qu'à rendre l'homme raisonnable ». Et pour ce faire, tous les moyens, même rhétoriques sont bons. Si l'on se réfère aux *Topiques* d'Aristote, pour constituer et affermir les dispositions dianoétiques relatives à la manipulation des arguments probables (endoxes), l'on préconise de voiler autant que possible, dans le cours du discours, les conclusions ou les prémisses qu'il s'agit pourtant de faire admettre à l'interlocuteur, mais que celui-ci n'admettra que si on les lui fait trouver de lui-même. Dans le jeu dialectique pour l'exercice duquel le Philosophe propose une méthode, le point de départ de toute intervention est nécessairement une question. C'est autour de cette question que tourneront les multiples mini-séquences de questions-réponses qui sont le propre de l'exercice dialectique. La question initiale et les questions subséquentes ou adjacentes font donc partie intégrante de la procédure. Elles peuvent être explicitement formulées sans nécessairement se voiler en tant que questions. Il n'en va pas de même pour un discours écrit qui ne peut explicitement poser une question au lecteur et repartir de la réponse que ce dernier aura fournie sur une autre question. Dans ce cas, soit on opte, à la manière de Platon, pour la mise en scène d'un exercice dialectique composé de telle sorte que le lecteur doive, pour s'appropriier les nombreux mouvements réflexifs qui l'innervent, fournir un effort d'élucidation et de mémorisation, non tant des passages de discours, que des multiples connexions logiques qui y sont figurées et bien souvent supposées : cet effort sera le mouvement même de la maïeutique et de la transformation philosophique qui réclament rigueur, ascèse et incantation (au

sens où Socrate le développe dans le *Phèdre*). Soit, on opte pour la forme proverbiale – choix de la Bruyère – qui a pour fonction de présenter des mini-séquences de discours qui sont autant de mini-séquences réflexives, sans qu'*a priori* il n'y ait de liens logiques visibles qui les réunissent entre elles, ni même parfois qui réunissent les différentes parties à l'intérieur de chacune d'elles. C'est au lecteur, on l'a vu, d'y suppléer. Ce dernier aura aussi à se mesurer à chacune de ces bribes de discours qui s'offrent à lui dont la part réflexive qu'elles requièrent variera respectivement en fonction de l'intensité du paradoxe, de la contradiction ou de l'obscurité dont de prime abord elles se revêtent. Cette forme de discours offre une amplitude de possibilités discursives quasi infinie que la Bruyère visiblement a su exploiter avec une méticulosité d'orfèvre. C'est en tout cas ce qui justifie la multiplication des tours de langage et des figures de discours dont l'auteur rend compte à la fin de sa préface et dont témoignent avec tant de brio les *Caractères*. Il faut dire qu'à cette forme de discours peuvent assez aisément s'appliquer la plupart des indications aristotéliennes relatives à la composition de discours qui, pour qu'ils puissent susciter efficacement la part inventive du lecteur, doivent faire preuve de dissimulation.

Le texte doit donc poser une question centrale tout en posant des questions auxiliaires et précises que le lecteur, s'il veut poursuivre sa lecture, aura à résoudre et à développer. Écoutons une des indications précieuses que nous a laissées la Bruyère pour qu'on puisse développer son texte. Elle se situe en sa Préface. Elle ne se trouvait pas dans la première édition, mais a été ajoutée lors de la IV^e et la V^e, l'auteur manifestement éprouvant le besoin de recadrer le mode de lecture que requiert son ouvrage. Encore une fois, cet extrait est une mine d'indications à la fois explicites, mais bien plus encore implicites et suggestives que la Bruyère parvient à nous transmettre, avec décidément un art des plus consommés dans la composition des discours à vocation philosophique.

[IV] Après cette précaution si nécessaire, et dont on pénètre assez les conséquences, je crois pouvoir protester contre tout chagrin, toute plainte, toute maligne interprétation, toute fausse application et toute censure, contre les froids plaisants et les lecteurs mal intentionnés ; [V] il faut savoir lire, et ensuite se taire, ou pouvoir rapporter ce qu'on a lu, et ni plus ni moins que ce qu'on a lu ; et si on le peut quelquefois, ce n'est pas assez, il faut encore le vouloir faire ; sans ces conditions qu'un auteur exact et scrupuleux est en droit d'exiger de certains esprits pour l'unique récompense de son travail, je doute qu'il doive continuer d'écrire, s'il préfère du moins sa propre satisfaction à l'utilité de plusieurs et au zèle de la vérité.

La précaution dont il est question dans la première proposition renvoie à ce long passage, lui aussi ajouté lors de la IV^e édition, où il est dit cette fois très explicitement que toute écriture ne doit viser qu'à l'instruction et que le plaisir qu'on peut y trouver doit impérativement se soumettre à ce dernier principe. Nous avons déjà rendu compte de ce passage et souligné l'aspect relativement alambiqué de sa formulation. Le voici à nouveau.

[Q]uand donc il s'est glissé dans un livre quelques pensées ou quelques réflexions qui n'ont ni le feu, ni le tour, ni la vivacité des autres, bien qu'elles semblent y être admises pour la variété, pour délasser l'esprit, pour le rendre plus présent et plus attentif à ce qui va suivre, à moins que d'ailleurs elles ne soient sensibles, familières, instructives, accommodées au simple peuple, qu'il n'est pas permis de négliger, le lecteur peut les condamner, et l'auteur les doit proscrire : voilà la règle [...].

Règle au demeurant bien difficile d'accès : faut-il ou non condamner et proscrire les pensées et réflexions qui sont admises pour la variété et pour délasser l'esprit (nous avons déjà déplié cet extrait plus haut, nous n'y revenons plus¹⁰³) ? C'est pourquoi, le philosophe précise ou plutôt donne

¹⁰³ Cf. *supra*, p. 477, n. 428.

un principe-clé de lecture juste après : « Après cette précaution si nécessaire, et *dont on pénètre assez les conséquences...* » Il faut savoir tirer de soi-même les conséquences de ce que nous lisons, à plus forte raison lorsque ce que nous lisons ne se donne pas immédiatement dans toute sa luminosité. Mieux : le texte est volontairement composé de telle façon qu'il demande de la part du lecteur un effort de pénétration supplémentaire afin qu'il puisse de lui-même en tirer toutes les conclusions. Encore une fois, la Bruyère délivre à nouveau ce principe-clé de lecture de manière parfaitement dissimulée. Il ne l'énonce à aucun moment, mais met directement le lecteur à l'épreuve par la formulation d'une proposition qui appelle davantage de concentration que d'autres et par une invitation incidente à en pénétrer « assez les conséquences ». A la suite de quoi, la Bruyère réitère le mouvement (incantation), sous le motif visible d'une lecture qu'on pourrait qualifier de littérale : « il faut savoir lire, et ensuite se taire, ou pouvoir rapporter ce qu'on a lu, et ni plus ni moins que ce qu'on a lu ; et si on le peut quelquefois, ce n'est pas assez, il faut encore le vouloir faire ». Et l'auteur de nous mettre tout de suite à l'épreuve : « sans ces conditions qu'un auteur exact et scrupuleux est en droit d'exiger de certains esprits pour l'unique récompense de son travail, je doute qu'il doive continuer d'écrire, *s'il préfère du moins sa propre satisfaction à l'utilité de plusieurs et au zèle de la vérité.* » Voilà encore une fois une phrase bien alambiquée pour un auteur qui réclame qu'on soit en mesure de rapporter *stricto sensu* ce qu'il a écrit. Car là est précisément la question : comment « concilier » dans ce qui vient d'être dit ce qui semble être une condition exclusive de possibilité d'écriture – l'exigence de la part de l'auteur que certains esprits ne puissent rapporter que ce qu'ils ont lu – et cette petite exception, bien problématique pour un auteur qui vient d'asséner qu'« on ne doit parler, on ne doit écrire que pour l'instruction » et non pour plaire : si l'auteur « préfère du moins sa propre satisfaction à l'utilité de plusieurs et au zèle de la vérité » ? La première partie de la proposition nous emporte dans le mouvement d'humeur et de contestation d'un auteur qui réclame qu'on s'applique à rendre compte le plus fidèlement possible de son texte pour ensuite d'un seul trait anéantir ce premier mouvement en précisant que, si cet auteur se limite à cette exigence, il préférerait sa satisfaction, non seulement à l'utilité publique, mais aussi au zèle de la vérité ! Voilà encore une proposition bien surprenante et qui réclame de la part du lecteur quelque réflexion supplémentaire. La Bruyère n'ajoutera pas derechef, comme précédemment, qu'il faut en pénétrer les conséquences, car cette fois-ci le lecteur attentif pourra y suppléer de lui-même. La question se pose dès lors de savoir quelle récompense supplémentaire un auteur peut-il espérer et/ou doit-il tirer de ses écrits si la seule satisfaction à se voir compris pour ce qu'il a écrit et rien que ce qu'il a écrit par certains esprits est loin d'être suffisante pour qu'il remplisse la mission d'instruction publique qu'il assigne à son œuvre. Pour y répondre, il faut faire appel à sa mémoire de lecteur et se souvenir de la distinction que la Bruyère a posé, par la bouche de Théophraste, entre l'estime des hommes et l'amour de la réputation d'un côté et la gloire de l'autre. Cette question posée, mais non-résolue – et que nous nous priverons volontairement de vouloir résoudre ici, car il en va de l'efficacité psychagogique du texte des *Caractères* : il faut soi-même le méditer, en concilier éventuellement les contradictions apparentes et en tirer les conséquences et les conclusions qu'on jugera bon de tirer, à chaque instant de sa réflexion – traverse tout l'ouvrage. Elle est cette double-voie que la Bruyère a tracée et qui doit, par le haut, transcender tout développement, description, examen et délibération que chacune des réflexions conduit à produire en soi-même.

Nous possédons dès lors la question initiale et qui transcende tout l'ouvrage : gloire ou amour de la réputation et de l'estime des hommes ? Il est évidemment possible de se saisir de l'ouvrage à partir d'autres questions à vouloir élucider. Mais il se trouve que cette question, d'un point de vue

éthique et politique, est d'une intensité problématique sans égal dont la résolution, même partielle, ne pourra que contribuer à améliorer le rapport à la *politeia* ainsi qu'à soi-même de chacun de ceux qui réflexivement s'y livrent. Il faut maintenant rendre compte de la manière par laquelle la Bruyère a disposé les différents éléments de son discours « pour mettre [par son texte] une vérité qu'il a trouvée dans tout le jour nécessaire pour faire l'impression [en l'âme du lecteur] qui doit servir à son dessein » [I, 34 (IV)], à savoir rendre l'homme meilleur, en le rendant « raisonnable ». Si l'on se réfère à Aristote et à ses *Topiques*, le principe général consiste à disperser dans le cours du dialogue – ici entre le lecteur et le texte par les questions que celui-ci lui pose et auxquelles celui-là doit répondre pour poursuivre sa lecture – toutes les prémisses par lesquelles l'interlocuteur sera amené de lui-même à admettre la thèse présentée. Revenons quelques instants sur la thèse, nous parlerons ensuite de la dispersion des éléments constitutifs du discours en vue d'aboutir à la persuasion du lecteur. La thèse implicite défendue peut s'énoncer comme suit : pour se conduire dans l'existence et dans ses rapports avec les autres hommes, il est préférable de s'en remettre d'abord à sa partie spirituelle raisonnable plutôt qu'à tout autre souci mondain ou matériel (biens, richesses, honneurs, puissance) ; préférable, pour soi-même – l'éthos –, pour les autres, mais surtout pour la relation qu'on entretient avec ces derniers – la *politeia*. Cette thèse, conformément à ce que préconise cette fois-ci Socrate dans le *Phèdre*, ne sera énoncée très explicitement et à force d'arguments extrêmement directs et explicites qu'à la toute fin des *Caractères*, dans le chapitre « Des esprits forts ». Comme à l'accoutumée, ce dernier chapitre commence par une question. Mais à ce stade du discours, la question suppose cette fois-ci l'entreprise de réfutation systématique des quinze chapitres précédents. Ceux-ci, en effet, ont pour fonction de « découvrir¹⁰⁴ le faux et le ridicule qui se rencontrent dans les objets des passions et des attachements humains et ne tendent qu'à ruiner tous les obstacles qui affaiblissent d'abord, et qui éteignent ensuite dans tous les hommes la connaissance de Dieu ». C'est ici qu'il faut bien comprendre, d'un point de vue technique, la fonction que jouent « l'idée d'un être supérieur à tous les êtres » et le désir incessant de connaître cette idée dans la transformation spirituelle de soi. C'est ici surtout qu'il faut mettre de côté tous les *a priori* que le simple vocable « Dieu » peut susciter chez le lecteur moderne.

Les esprits forts savent-ils qu'on les appelle ainsi par ironie ! quelle plus grande faiblesse que d'être incertains quel est le principe de son être, de sa vie, de ses sens, de ses connaissances, et quelle en doit être la fin ? Quel découragement plus grand que de douter si son âme n'est point matière comme la pierre et le reptile, et si elle n'est point corruptible comme ces viles créatures ? N'y a-t-il pas plus de force et de grandeur à recevoir dans notre esprit l'idée d'un être supérieur à tous les êtres, qui les a tous faits, et à qui tous se doivent rapporter ; d'un être souverainement parfait, qui est pur, qui n'a point commencé et qui ne peut finir, dont notre âme est l'image, et si j'ose dire, une portion, comme esprit et comme immortelle ? [XVI, 1 (I)]

Il faut se dégager, le temps de l'analyse, du *mythos* qui accompagne le discours sur Dieu pour n'entrevoir le problème que d'un point de vue strictement technique. Comme nous l'avons dit, la question est de percevoir la fonction qu'occupe ce qui est appelé « Dieu », non pas au sein du discours, mais au sein des opérations qu'on choisit de développer et de cultiver par ce discours. De ce point de vue, dans le discours de la Bruyère, Dieu occupe exactement la même fonction que le Dieu dans le discours de Socrate : un état de savoir-être absolu, union indéfectible et simultanée entre le savoir, le vouloir et le pouvoir, mais inaccessible en tant que tel à l'homme, bien qu'infiniment désirable. Cet état est posé à cette seule fin de reconnaître sa déficience constitutive en termes d'être et, partant, de s'appliquer continuellement à la combler, c'est-à-dire à s'améliorer par

¹⁰⁴ « Découvrir » équivaut à faire découvrir de la part du lecteur, supposant ainsi l'effort que ce dernier est censé fournir et qui s'identifie ainsi à l'*heuréisis-inventio* philosophique, à savoir l'impression que le philosophe veut produire en l'âme de ses auditeurs-lecteurs. Il faut noter une impressionnante rigueur et précision dans le vocabulaire utilisé par la Bruyère.

l'acquisition et l'utilisation de dispositions d'existence particulières. Plus généralement, pour se connaître soi-même et simultanément avoir souci de soi – i.e. cultiver l'art d'améliorer ce soi dont on a souci –, il est nécessaire de se situer entre un état d'ignorance dont on a pris conscience et la mesure et un état projeté de résorption maximale de celle-ci, état auquel on n'a pas encore accès et qu'on ne peut connaître totalement, puisqu'il est, par soi, partiellement ignoré. Ce dernier état, et pour Socrate, et pour la Bruyère, techniquement, c'est Dieu (bien que ce ne soit plus du même Dieu qu'on parle, mais, en l'occurrence, peu importe). Dès lors, lorsque le texte dit : « quelle plus grande faiblesse que d'être incertains quel est le principe de son être, de sa vie, de ses sens, de ses connaissances, et quelle en doit être la fin », et que cette fin, c'est « Dieu », la certitude dont il est question n'est pas tant celle de la relation d'évidence qu'il peut y avoir entre le discours tenu et une chose qui se manifeste d'une manière ou d'une autre au sein du monde sensible – problème central qui ne préoccupe et ne hante que la logique machiavélienne –, que celle de la déficience fondamentale de l'homme sur le plan de son être de savoir et concomitamment de son être de conduite. Il s'agit de la certitude de son incertitude regardant le certain, ou, comme nous l'avons perçu ci-dessus grâce aux propos d'Augustin, il s'agit de continuellement admettre la *question* dans la démarche réflexive de l'âme qui sait au moins une chose, c'est qu'elle cherche ce qu'elle désire, désire ce qu'elle cherche et désire chercher ce qu'elle cherche. Par-là elle se transforme ou se réforme ; elle s'invente (< *in venire* : « venir dedans ») et (se) découvre. Remarquons encore une fois la précision du propos de la Bruyère :

L'impossibilité où je suis de prouver que Dieu n'est pas *me découvre* son existence. [XVI, 13 (I), nous soulignons]

L'impossibilité où l'on est de prouver que Dieu n'est pas équivaut à celle de prouver qu'Il est. En effet, c'est parce qu'il est impossible de prouver que Dieu existe qu'il est tout aussi impossible de prouver qu'Il n'existe pas. Ainsi, la proposition peut tout aussi bien se formuler comme suit : « L'impossibilité où je suis de prouver que Dieu *est* me découvre son existence ». Il s'agit donc de découvrir l'existence de Dieu en ayant conscience de ne pouvoir le découvrir jamais totalement. Mais c'est en cherchant Dieu de cette manière, c'est-à-dire à partir de cette irréductible impossibilité, de ses ouvrages et par l'exercice de la raison, que je découvre le principe de mon être, de ma vie, de mes sens, de mes connaissances et des moyens de prendre soin de tout cela. « [J]'admire Dieu dans ses ouvrages, dit-il ailleurs, et je cherche, par la connaissance de la vérité, à régler mon esprit et devenir meilleur. » [VI, 12 (VIII)] Finalement la question de savoir si Dieu existe ou n'existe pas n'a aucun sens pour le philosophe, à plus forte raison pour le philosophe chrétien. La véritable question est de savoir comment L'atteindre, et de la meilleure façon qui soit. Il faut d'ailleurs se méfier vivement des apparences. Lorsque la Bruyère écrit juste après la réflexion XVI, 13 que nous venons de citer, ceci :

Je sens qu'il y a un Dieu, et je ne sens pas qu'il n'y en ait point, cela me suffit, tout le raisonnement du monde m'est inutile ; je conclus que Dieu existe : cette conclusion est dans ma nature ; j'en ai reçu les principes trop aisément dans mon enfance, et je les ai conservés depuis trop naturellement dans un âge plus avancé, pour les soupçonner de fausseté¹⁰⁵ : mais il y a des esprits qui se défont de ces principes ; c'est une grande question s'il s'en trouve de tels ; et quand il serait ainsi, cela prouve seulement qu'il y a des monstres. [XVI, 15 (I)]

¹⁰⁵ Ces principes dits « naturels » ne sont pas ceux que l'on reçoit de l'éducation, mais ceux qui sont consubstantiellement attachés à l'activité de l'esprit, c'est-à-dire à la raison. Cf. XI, 49 (IV) et 58 (IV) : « Qui doute que les enfants ne conçoivent, qu'ils ne jugent, qu'ils ne raisonnent conséquemment ? Si c'est seulement sur de petites choses, c'est qu'ils sont enfants, et sans une longue expérience ; et si c'est en mauvais termes, c'est moins leur faute que celle de leurs parents ou de leurs maîtres. » Cf. aussi C. Fleury, « Mémoire pour les études des missions orientales », dans FLEURY Claude, *op. cit.*, vol. 1, p. 294-295 : « Il faut distinguer dans les mœurs des hommes ce qui est indifférent et ce qui ne l'est pas. Ce qui est de leur institution est indifférent, comme le langage, la

Lisant cela, il faut avoir bien présent à l'esprit que le public auquel s'adresse ce discours est composé d'hommes et de femmes qui se sont persuadés qu'il était possible de se débarrasser de la question de Dieu ou de la réduire à celle de son existence (comme lorsqu'on se demande si la chose dont on parle se trouve bien dans le coffre scellé qui se trouve sous nos yeux). La Bruyère qu'on a tant accusé d'avoir un esprit médiocre et de ne pouvoir dépasser une philosophie de boudoir, se met tout simplement au diapason de « l'esprit fort » ou du « libertin ». Ce sont ces derniers qui posent la question de l'existence de Dieu et qui considèrent cette question comme décisive. Le philosophe part donc de cette question comme on s'appuie sur les arguments de la thèse adverse pour mieux la réfuter. Ainsi, lorsqu'il est dit : « Je sens qu'il y a un Dieu, et je ne sens pas qu'il n'y en ait point, cela me suffit, tout le raisonnement du monde m'est inutile ; je conclus que Dieu existe », faut-il en conclure qu'un accès à Dieu exclut l'exercice de la raison ? La réponse est dans la proposition : je sens, donc je conclus¹⁰⁶. L'esprit fort voudrait que dès lors qu'on parle de raison, l'on établisse des vérités indubitables et des certitudes indiscutables. C'est pourquoi, selon son raisonnement, si l'on n'est pas en mesure de prouver que Dieu existe, ni par la raison, ni par des signes, il faut en conclure qu'il n'existe pas. La position du philosophe se déplace : c'est l'impossibilité de dire Dieu par la raison, d'énoncer en quelque sorte son *logos* et de vivre selon ce même *logos*, (et non pas de prouver simplement qu'il existe) qui rend possible son désir par la raison et son complément : le sentiment, la foi. En termes plus techniques, on dira qu'une vue théorique rigoureuse du divin exige la formation de toute l'âme, dianoétique et éthique, soit, une ascèse. Sa purification, requise pour un accès au divin, à la fois procède de et participe à cet accès. Enfin, cette purification s'identifie immédiatement à l'acquisition de dispositions éminemment efficaces pour la conduite de l'existence au sein de la *politeia* : la communauté des hommes se rassemblant ou se reliant – *religere* – autour du développement et de la préservation de cet espace symbolique qui s'incarne en une parole toujours particulière. C'est pourquoi, la question de l'existence de Dieu n'est pas celle du philosophe. Comme on l'a dit, la question du philosophe est davantage celle de savoir selon quel mode d'être on peut continuellement y avoir accès, mode d'être irréductiblement innervé par le désir de constituer une qualité de relation optimale entre les hommes. Lorsque Socrate dit que le Bon ou Dieu « n'est responsable que de ce dont la manière d'être est bonne, il est innocent de ce qui est mal » réduisant d'un seul trait le rapport que l'homme peut entretenir avec le divin à la seule acquisition de manières d'être qui se fera sous les forces conjuguées de la question et de l'exercice de la raison pour tenter d'y répondre, la Bruyère ajoute : « Je voudrais voir un homme sobre, modéré, chaste, équitable, prononcer qu'il n'y a point de Dieu ; il parlerait du

forme des habits, des meubles, des bâtiments. Il a été libre aux hommes d'établir tels signes qu'il leur a plu pour exprimer leurs pensées ; de choisir telles étoffes, telle couleur et telle figure de vêtements qu'ils ont voulu. Encore, qui l'examinerait bien trouverait souvent qu'ils ont été déterminés par la qualité des pays chauds ou froids, par la nature des plantes et des animaux qui s'y trouvent, etc. Mais que tout cela soit indifférent, à la bonne heure ; on peut mettre en ce rang les manières d'exprimer le respect, le deuil ou la joie publique ; les formes de rendre la justice ; les lois et le gouvernement. *Mais ce qui regarde le fond des mœurs est le même chez tous les hommes.* Tous conviennent qu'il faut tenir ce qu'on promet ; qu'il faut dire la vérité ; qu'il ne faut pas faire aux autres ce que nous ne voulons pas qu'ils nous fassent ; qu'il ne faut pas faire de mal à qui ne nous en fait point, et être reconnaissant du bien que l'on nous fait ; qu'il faut aider les autres dans leurs besoins ; qu'un mari et une femme doivent s'aimer et se secourir ; qu'ils doivent aimer leurs enfants, les nourrir et les élever tant qu'ils sont petits ; que les enfants doivent les honorer et les servir. Ces maximes, et plusieurs autres que l'on pourrait rechercher, se trouveront dans le cœur de toutes les nations, avec celle qui en est une suite : que ceux qui ne les suivent pas sont méchants, et méritent d'être punis. C'est sur ces règles qu'est fondé le commerce entre les nations les plus éloignées, ce qui prouve qu'elles ne se sont pas accordées pour les établir ; mais que chacune de leur côté elles les ont trouvées chez elles. En un mot, c'est la loi naturelle gravée dans le cœur de tous les hommes, et inséparable de la lumière de la raison. »

¹⁰⁶ Les deux réflexions qui suivent, 16 (I) et 17 (VIII), montrent assez que l'exercice de la pensée et de la raison est consubstantiellement lié à l'accès au divin : « Nous n'avons pas trop de toute notre santé, de toutes nos forces et de tout notre esprit pour penser aux hommes ou au plus petit intérêt : il semble au contraire que la bienséance et la coutume exigent de nous que nous ne pensions à Dieu que *dans un état où il ne reste en nous qu'autant de raison qu'il faut pour ne pas dire qu'il n'y en a plus* » [XVI, 17 (VIII), nous soulignons]. Enfin, le chapitre en son entier n'est qu'un long argumentaire, cette fois-ci, ouvertement argumenté et démonstratif pour réduire à néant l'athéisme.

moins sans intérêt, mais cet homme ne se trouve point. » Un accès à Dieu s'identifie à l'acquisition d'un éthos irréductiblement politique. La réflexion suivante met au pied du mur tous ceux qui croient pouvoir se dispenser, durant la conduite de leur vie, d'un continuel souci porté à l'égard de soi et de son amélioration constante. Ce souci ne peut réellement avoir des effets qu'à la faveur de cette humilité qui conduit à admettre que l'homme ne peut pas tout savoir et qu'il demeure ainsi un lieu d'une déficience constitutive qui appelle incessamment à être comblée, supposant dès lors l'idée d'un être supérieur pour l'être effectivement :

Il faudrait *s'éprouver* et *s'examiner* très sérieusement, avant que de se déclarer esprit fort ou libertin, afin au moins, et selon ses principes, de finir comme l'on a vécu ; ou si l'on ne se sent pas la force d'aller si loin, se résoudre de vivre comme l'on veut mourir. [XVI, 7 (I)]

Décider comment l'on souhaite mourir et s'en rendre capable, s'y résoudre, c'est se constituer pour vivre, quelle que soit la nature de la décision.

La question politique qui transcende tout l'ouvrage : qu'est-ce qui oppose et différencie le désir gloire et celui de réputation ? La thèse : privilège de l'exercice de la raison pour se conduire dans l'existence, exercice qui a à se tendre vers cette chose en soi incommensurable et à jamais inaccessible qu'est Dieu (pour l'homme vivant sur terre). La démonstration : un exercice de la raison en acte suscité par la lecture du texte lui-même par les seuls moyens de la dissimulation et de l'*inventio* lectoriale : le texte ne doit jamais laisser supposer qu'il conduit le lecteur ou qu'il lui impose quoi que ce soit, mais disposer le discours de telle sorte que le lecteur produise lui-même sa propre conviction et sa propre persuasion relativement à la thèse avancée – par suggestion, le lecteur devant irrémédiablement y suppléer pour poursuivre sa lecture, sa réflexion et son appropriation.

La Bruyère a énoncé que son texte supposait les principes moraux et physiques rebattus par les anciens et les modernes. Il a par conséquent disposé son discours pour les rappeler à l'attention du lecteur sans adopter la posture du censeur ou du législateur qui inévitablement rebuterait tout homme, même les plus disposés à s'améliorer. Le philosophe s'y prend de deux façons qui sont l'une et l'autre détournées, dissimulées. La première est de faire un portrait élogieux de Théophraste où il glisse toutes les qualités qu'on pourra reconnaître en un homme de mérite. « Mais peut-être que pour relever le *mérite* de ce traité des Caractères [de Théophraste] et en inspirer la lecture, il ne sera pas inutile de dire quelque chose de celui de leur auteur. » Notons que ce mérite prend un sens nettement politique. La Bruyère insiste à trois reprises sur la douceur de l'homme. Il parle aussi de sa renommée, c'est-à-dire de l'estime et de l'affection que ses contemporains – surtout le peuple d'Athènes – lui vouaient, malgré l'envie de quelques-uns qui tentèrent de l'empêcher de poursuivre ses occupations philosophiques en fermant son école. Seul le peuple d'Athènes lui porta secours en abrogeant ultérieurement la loi qui avait promulgué cet interdit « tant était grande l'affection que ce peuple avait pour lui, et qu'il méritait par sa vertu. » Théophraste ne misait donc que sur sa seule vertu, et non pas sur des manœuvres politiques, pour se conduire en l'existence et parvenir aux fins qu'il se fixait. En revanche, il n'hésita pas à contribuer de ses biens pour rendre à Érèse, sa ville natale, sa liberté lorsqu'elle fut accablée de tyrans.

Tant de rares qualités ne lui acquirent pas seulement la bienveillance du peuple, mais encore l'estime et la familiarité des rois [...].

La Bruyère est en train d'amener le lecteur à accueillir le passage que nous avons cité et analysé plus haut où, dans son extrême vieillesse, Théophraste dispense ses dernières paroles à ses disciples et les exhorte à la gloire et les dissuade de désirer l'estime des hommes. Notons enfin ce trait qui commence le portrait du philosophe et par cela sans doute le plus important, non pour ce dernier, mais pour le trait lui-même :

[Aristote] charmé de la facilité de son esprit et de la douceur de son élocution, lui changea son nom, qui était Tyrtaïme, en celui d'Euphraste, qui signifie *celui qui parle bien* ; et ce nom ne répondant point assez à la haute estime qu'il avait de la beauté de son génie et de ses expressions, il l'appela Théophraste, c'est-à-dire *un homme dont le langage est divin* [nous soulignons].

Tant est grande l'importance que la philosophie de type traditionnelle voue à la parole, lorsqu'on rencontre un homme qui parle bien, témoignant ainsi tout à la fois « de la facilité de son esprit et de la douceur de son élocution », on peut le rapprocher du divin et concurremment y percevoir une bienveillance et une douceur sans égal à l'égard des hommes.

Le ton est à l'éloge, mais le propos figure assez nettement l'idéal de civilité que promeut le texte des *Caractères* qui vise à former des agents soucieux du bien¹⁰⁷ d'autrui dont le caractère se voit marqué de douceur extrême. Cet idéal – qui n'est pas simplement un idéal de représentation, mais qui renvoie à des opérations de transformation de soi précises et rigoureuses qui, elles-mêmes, proviennent du discours chrétien (humilité, patience, docilité, obéissance) – sera particulièrement développé dans le chapitre « De la société de conversation ». Il se situe probablement entre ces quelques réflexions :

Il me semble que l'esprit de politesse est une certaine attention à faire que par nos paroles et par nos manières les autres soient contents de nous et d'eux-mêmes. [V, 32 (I-3)]

Le conseil si nécessaire pour les affaires, est quelquefois dans la société nuisible à qui le donne, et inutile à celui à qui il est donné : sur les mœurs vous faites remarquer des défauts ou que l'on n'avoue pas, ou que l'on estime des vertus : sur les ouvrages vous rayez les endroits qui paraissent admirables à leur auteur, où il se complaît davantage, où il croit s'être surpassé lui-même. Vous perdez ainsi la confiance de vos amis, sans les avoir rendus ni meilleurs ni plus habiles. [V, 64 (I)]

Question (qui pour le philosophe est toujours la même) : comment rendre nos amis et nos proches meilleurs sans qu'ils aient l'impression qu'on veuille les conseiller ou les corriger ? Réponse (qui est toujours la même, pour le philosophe) : cultiver un « esprit de la conversation qui consiste bien moins à en montrer beaucoup qu'à en faire trouver aux autres » [V, 16 (I)] et veiller à ce que « nos pensées [soient] prises dans le bon sens et la droite raison, et [soient] un effet de notre jugement » [V, 17 (I)]. Ce qui est d'une certaine manière répéter (incantation) la réflexion I, 2 (I) : « Il faut chercher seulement à penser et à parler juste, sans vouloir amener les autres à notre goût et à nos sentiments ; c'est une trop grande entreprise. » Cet idéal de rapport à l'autre où se mêle la douceur, la délicatesse, la bienveillance – « perfectionner le goût et nous rendre [mutuellement] meilleurs », sans vouloir faire « profession de bonté » – trouvera sa formulation aboutie en XII, 28 (VIII), réflexion que nous avons déjà maintes fois citée.

Pour que cet idéal de civilité ne demeure pas lettre morte, il lui faut non seulement des principes clairs, mais aussi des opérations. Encore une fois, hors de question de poser ces principes comme on convoque « des lois dans la morale ». Il faut les suggérer. Il faut les convoquer en l'âme du lecteur en se fiant à sa propre intelligence et à ses propres ressources. Car ce dernier les connaît

¹⁰⁷ Bien = spirituel, d'abord.

déjà, ou s'il ne les connaît présentement et clairement, il n'éprouvera pas trop de difficulté à les déduire de lui-même à partir d'éléments de discours qu'on aura soigneusement sélectionnés et artistement agencés pour lui faire accomplir l'effort requis. Comment dès lors convoquer un principe moral dans le chef d'un interlocuteur-lecteur, sans le lui énoncer explicitement ? La réponse proposée par la Bruyère : en lui parlant des hommes en qui ce principe fait défaut ? Si je parle d'un menteur, par exemple, ou d'un homme qui « compose ses paroles et ses actions pour une mauvaise fin », sans nécessairement énoncer le principe de conduite jugé meilleur qui nous permet d'identifier ces personnages comme des personnes vicieuses, ne serait-ce pas la meilleure manière pour que mon interlocuteur se forme de lui-même ou le convoque en lui, en son esprit, ce dernier principe ? Un être fourbe et dissimulé ne me paraîtra tel que si, en moi, je lui oppose la vertu contraire, sans même que j'éprouve le besoin qu'on me la définisse formellement. C'est à cette fonction que serviront chacun des caractères de Théophraste qui sont tous un défaut qui appelle, pour qu'ils soient considérés et acceptés chacun comme tel, un principe de comportement opposé et jugé meilleur. Ils peuvent aussi servir de matrice spéculaire de défauts potentiels de base laissée à l'attention du lecteur pour s'étudier lui-même et voir s'il n'y a pas en lui l'un ou l'autre qu'il pourra aisément reconnaître¹⁰⁸.

On remarquera à la lecture de ces caractères que leur quasi-totalité est tournée vers la relation à l'autre au sein de la communauté – hormis peut-être le 16^{ème}¹⁰⁹ – et un peu plus de la moitié contiennent, entre autres critères définitoires, celui de la parole utilisée à mauvais escient et/ou sans réflexion – 1-8 ; 11-15 ; 17 et 28. Il y a donc une très nette focalisation sur le rapport à l'autre sous

¹⁰⁸ Voici la liste des défauts envisagés, accompagnée de leur sommaire définition. Nous mettons les titres en gras pour permettre au lecteur, s'il le souhaite, sur la base de nos propos ultérieurs, d'y revenir avec plus de commodité : **1. De la dissimulation** : « un certain art de composer ses paroles et ses actions pour une mauvaise fin » ; **2. De la flatterie** : « un commerce honteux qui n'est utile qu'au flatteur [VS utile au prochain] » ; **3. De l'impertinent ou du diseur de rien** : « habitude qu'on a contractée de parler beaucoup et sans réflexion » ; **4. De la rusticité** : « une ignorance grossière des bienséances » ; **5. Du complaisant** : « affectation que quelques-uns ont de plaire à tout le monde, il faut dire que c'est une manière de vivre où l'on cherche beaucoup moins ce qui est vertueux et honnête que ce qui est agréable » ; **6. De l'image d'un coquin** : « celui à qui les choses les plus honteuses ne coûtent rien à dire ou à faire » ; **7. Du grand parleur** : « une intempérance de langue qui ne permet pas à un homme de se taire » ; **8. Du débit de nouvelles** : « un homme qui arrange, selon son caprice, des discours et des faits remplis de fausseté » ; **9. De l'effronterie causée par l'avarice** : « un mépris de l'honneur dans la vue d'un vil intérêt » ; **10. De l'épargne sordide** : « une passion de vouloir ménager les plus petites choses sans aucune fin honnête » ; **11. De l'impudent ou de celui qui ne rougit de rien** : « une profession ouverte d'une plaisanterie outrée, comme de ce qu'il y a de plus honteux et de plus contraire à la bienséance » ; **12. Du contre-temps** : « une manière d'aborder les gens ou d'agir avec eux toujours incommode et embarrassante » ; **13. De l'air empressé** : « une recherche importune, ou une vaine affectation de marquer aux autres de la bienveillance par ses paroles et par toute sa conduite » ; **14. De la stupidité** : « une pesanteur d'esprit qui accompagne nos actions et nos discours » ; **15. De la brutalité** : « une certaine dureté, et j'ose dire une férocité qui se rencontre dans nos manières d'agir, et qui passe même jusqu'à nos paroles » ; **16. De la superstition** : « une crainte mal réglée de la Divinité » ; **17. De l'esprit chagrin** : « fait que l'on n'est jamais content de personne, et que l'on fait aux autres mille plaintes sans fondement » ; **18. De la défiance** : « nous fait croire que tout le monde est capable de nous tromper » ; **19. D'un vilain homme** : « une extrême malpropreté, et une négligence pour sa personne qui passe dans l'excès et qui blesse ceux qui s'en aperçoivent » ; **20. D'un homme incommode** : « celui qui, sans faire à quelqu'un un fort grand tort, ne laisse pas de l'embarrasser beaucoup » ; **21. De la sotte vanité** : « une passion inquiète de se faire valoir par les plus petites choses, ou de chercher dans les sujets les plus frivoles du nom et de la distinction » ; **22. De l'avarice** : « un oubli de l'honneur et de la gloire, quand il s'agit d'éviter la moindre dépense » ; **23. De l'ostentation** : « c'est dans l'homme une passion de faire montre d'un bien ou des avantages qu'il n'a pas » ; **24. De l'orgueil** : « une passion qui fait que de tout ce qui est au monde l'on n'estime que soi » ; **25. De la peur, ou du défaut de courage** : « un mouvement de l'âme qui s'ébranle, ou qui cède en vue d'un péril vrai ou imaginaire » ; **26. Des grands d'une république** : « La plus grande passion de ceux qui ont les premières places dans un État populaire n'est pas le désir du gain ou de l'accroissement de leurs revenus, mais une impatience de s'agrandir et de se fonder, s'il se pouvait, une souveraine puissance sur celle du peuple » [un esprit de domination ?] ; **27. D'une tardive instruction** : ceux qui, ayant méprisé dans leur jeunesse les sciences et les exercices, veulent réparer cette négligence dans un âge avancé par un travail souvent inutile » ; **28. De la médisance** : « une pente secrète de l'âme à penser mal de tous les hommes, laquelle se manifeste par les paroles ».

¹⁰⁹ Cf. note précédente. Hormis peut-être le 16^{ème}, bien qu'on ait perçu, au sein de la logique discursive chrétienne, toute l'importance et les implications éthiques et politiques du rapport que chacun des agents peut entretenir avec le divin avant de se rapporter à l'autre et à la *politeia* : « j'admire Dieu dans ses ouvrages, et je cherche, par la connaissance de la vérité, à régler mon esprit et devenir meilleur. » [VI, 12 (VIII)] Passage qui est la reformulation du double commandement christique. Cf. Mt, 22, 37-40 ; Lc, X, 27.

le prisme de la parole, mais aussi un accent porté sur une identification de la vertu et de l'honnête (qui sont implicites) au souci du bien (spirituel, relationnel et matériel) d'autrui. Les vertus « supposées » sont irréductiblement de nature politique. Certains caractères ne sont définis comme vices que par leurs conséquences nuisibles, non tant sur les autres hommes de la communauté (cela va sans dire) que sur la qualité des relations qu'on peut entretenir et développer avec eux (1-2 ; 9-10 ; 12 ; 15 ; 19 ; 20 ; 22 ; 24-26 ; 28). On peut donc inclure dans la définition générique du vice ce qui se dit premièrement de la dissimulation : « un certain art de composer ses paroles et ses actions pour une mauvaise fin » ou du complaisant : « une manière de vivre où l'on cherche beaucoup moins ce qui est vertueux et honnête que ce qui est agréable ». La bonne fin, le vertueux, l'honnête visent un rapport efficient et efficace entre la constitution éthique de chacun des agents et la qualité des relations qu'ils établissent entre eux. *A contrario*, le vice est une manière de vivre qui n'est « utile » qu'à soi-même, du moins le pense-t-on, car beaucoup des caractères ici décrits manquent cruellement de « réflexion ».

Toujours est-il que les notions de vertus et d'honnêteté pourront facilement être supplées. Elles ne seront donc pas explicitement formulées à même le texte. « De l'air empressé » (13), par exemple, rappellera qu'il n'est pas opportun de marquer aux autres, par une vaine affectation, « de la bienveillance par ses paroles et par toute sa conduite », à savoir de faire « profession de bonté », non pas en toute occasion, mais en quelque occasion que ce soit. Être opportun vise d'abord la qualité de la relation et non pas seulement le respect des possessions de chacun (qui est bien sûr un prérequis). Les caractères qui traitent de l'avarice, qui reviennent à trois reprises – incantation – 9-10 ; 21) subordonnent systématiquement le souci de la possession à la considération du bien public, à l'image de Théophraste qui n'hésita pas à mettre ses biens à contribution pour participer à la défense de sa ville contre le désir de domination de tyrans avides (ici, caractère 26). « De l'ostentation » suggèrera qu'il n'est pas utile de faire montre d'un bien ou des avantages qu'on n'a pas. Là encore, c'est au regard du bien public qu'il s'agit de mesurer ce vice qu'est l'ostentation. Si, par exemple, l'on fait profession de qualités qu'on ne possède pas, comment faire en sorte, à un moment ou à un autre, de ne pas abuser une autre personne et lui faire quelque tort ? Si je prétends disposer de quelque courage par lequel je dis pouvoir garder mon calme en situation périlleuse (caractère 25), d'autres hommes, m'ayant cru, se verront déçus lorsque le danger approche, si cela est faux, si mon courage se révèle de la pure ostentation. Devraient-ils dès lors faire preuve de « défiance » (18) à mon égard et, partant, à l'égard de tout le genre humain ? Ce qui conduirait sans doute à l'esprit chagrin (17). Toutefois, ces dernières dispositions ne sont pas propices au commerce avec les hommes. Il faudrait donc les dissimuler (1) et parler contre ses sentiments (2 ; 5 ; 13), quand nos intérêts l'exigent, où visiblement n'entrent pas ceux des hommes avec qui l'on a commerce. Ou parfois, afin de créer des alliances et des factions – un esprit de parti¹¹⁰ –, parler avec médisance (28). À bien y réfléchir, au regard de ces interminables efforts à fournir en vue de se maintenir en vie au sein de ce complexe de relations inévitablement conflictuelles, où les hommes falsifient en permanence les signes par lesquels ils pourront se reconnaître les uns les autres, leurs capacités, leur mérite, ne vaut-il pas mieux s'engager soi-même à ne pas faire preuve d'ostentation, c'est-à-dire à se connaître soi-même dans ses aptitudes et capacités, et à se faire valoir comme tel, et, si l'on en est capable, s'engager à persuader les autres hommes à en faire de même¹¹¹ ? « Se faire

¹¹⁰ « L'esprit de parti abaisse les plus grands hommes jusques aux petites gens du peuple. » XI, 63 (I)

¹¹¹ « Quelle plus grande honte y a-t-il d'être refusé d'un poste que l'on mérite, ou d'y être placé sans le mériter ? » N'aurait-on pas de meilleures raisons à « travailler les premières années de sa vie à se rendre capable d'un grand emploi, et de demander ensuite,

valoir par des choses qui ne dépendent point des autres, mais de soi seul, ou renoncer à se faire valoir... » [II, 11 (VII)], etc. On voit comment la réflexion induite par la mise en scène d'une série de défauts ou de vices appelle à formuler en soi une série parallèle de vertus ou d'excellences qui s'y opposent, jusqu'à se nouer les uns avec les autres et configurer une sorte de « cosmos » politique à l'intérieur duquel pèsent de tout leur poids les qualités éthiques et dianoétiques de chacun de ses agents. Tant et si bien que le travail du philosophe qui a pour fonction de sensibiliser les hommes à les améliorer apparaît sans doute comme le plus impérieux et le plus urgent qui soit.

Enfin, plus techniquement, notons que tout le discours ne tourne que sur un seul mouvement. Ce mouvement, la Bruyère l'a nommé « figure de description ou énumération », mais il est constitué, au sens strict, d'une série de syllogismes par l'exemple. Il faut savoir que l'exemple est une espèce de l'induction¹¹², telle du moins qu'Aristote la définit dans la *Rhétorique* : « le fait que soit démontré, sur la base d'un grand nombre de cas semblables, qu'une chose est ainsi, c'est en dialectique une induction et en rhétorique un exemple¹¹³ ». L'induction ou syllogisme inductif consiste, par exemple, à prouver par Γ (une série d'exemples) que A appartient à B . Si on essaie de prouver que les animaux de grande taille (B) vivent longtemps (A), soit que $A \in B$, on passera par la considération de quelques animaux qui vivent longtemps et qui sont de grande taille (Γ). Le mouvement inductif syllogistique partira de l'homme, du cheval, de la baleine, etc., qui vivent longtemps. On constatera par la même occasion qu'ils sont de grande taille pour en inférer enfin que les animaux de grande taille vivent longtemps. Ce mouvement s'oppose au syllogisme déductif qui se formulerait comme ceci :

Tous les animaux de grande taille vivent longtemps
Or, l'homme, le cheval, la baleine sont de grande taille
Donc, l'homme, le cheval, la baleine vivent longtemps

Dans ce dernier mouvement, on possède déjà la majeure universelle dont le syllogisme procède, alors que le syllogisme inductif a pour fonction de nous faire accéder à cette majeure qu'on ne possède pas encore de manière certaine et à propos de laquelle donc s'est formée une question : est-ce que les animaux de grande taille vivent longtemps ($A \in B$) ? On regarde les différents cas d'animaux de grande taille et l'on évalue leur durée de vie pour en conclure une prémisse universelle qui pourra éventuellement servir à la formation de syllogismes déductifs analytiques ultérieurs. « Ce genre de syllogisme [inductifs], ajoute Aristote, sert à procurer la prémisse première et immédiate¹¹⁴. » « L'induction, note J. Tricot, fournit à la déduction des principes qui jouent le rôle de majeures du syllogisme, toutes les fois que ces majeures ne résultent pas de démonstrations antérieures¹¹⁵ ». Voici l'exemple qu'Aristote donne en sa *Rhétorique*.

« Denys complotait pour obtenir la tyrannie puisqu'il demande des gardes du corps, car Pisistrate aussi commença, quand il préparait son complot, par demander une garde et, l'ayant obtenue, devint tyran, comme fit encore Théagène à Mégare. » Et tous les autres, dont on sait l'histoire, deviennent un exemple de ce que va faire Denys – dont on ne sait pas encore en fait si c'est pour cette raison qu'il demande une garde –, et *tous ces cas tombent*

sans nul mystère et sans nulle intrigue, mais ouvertement et avec confiance, d'y servir sa patrie, son prince, la république ? » [VIII, 44 (V)].

¹¹² Et non pas une abduction. Cf. *supra*, p. 98, n. 177 et p. 505, n. 5.

¹¹³ *Rhét.*, *op. cit.*, I, 2, 1356 b 12, p. 129. Cf. aussi 1357 b 22-35. Et dans les *Topiques* : « l'induction, c'est le passage des cas particuliers à l'universel : si, par exemple, le plus habile pilote est celui qui sait, et s'il en est de même pour le cocher, alors, d'une façon générale, c'est l'homme qui sait qui, en chaque cas, est le meilleur [le plus habile]. » *Top.*, *op. cit.*, I, 12, 105 a 12, *op. cit.*, p. 41.

¹¹⁴ *Premiers Analytiques*, II, 23, *op. cit.*, p. 349.

¹¹⁵ *Ibid.*, n. 2.

sous la même proposition universelle, à savoir que celui qui complot pour obtenir la tyrannie demande une garde personnelle¹¹⁶.

Chacun des caractères de Théophraste peut donc de ce point de vue être considéré comme une série d'exemples-inductions juxtaposés en vue de susciter en l'esprit du lecteur autant de remontées vers le principe de conduite dont il procède (le vice) et simultanément d'en inférer le principe opposé (la vertu). Exemple :

Un homme dissimulé se comporte de cette manière : [1] il aborde ses ennemis, leur parle, et leur fait croire par cette démarche qu'il ne les hait point ; [2] il loue ouvertement et en leur présence ceux à qui il dresse de secrètes embûches, et il s'afflige avec eux s'il leur est arrivé quelque disgrâce ; [3] il semble pardonner les discours offensants que l'on lui tient ; [4] il récite froidement les plus horribles choses que l'on lui aura dites contre sa réputation, et [5] il emploie les paroles les plus flatteuses pour adoucir ceux qui se plaignent de lui, et qui sont aigris par les injures qu'ils en ont reçues [etc.].

Tous ces comportements particuliers dépeints, au sein du syllogisme inductif, prennent la place de la série d'exemple Γ qui a pour fonction de prouver la relation entre les deux éléments qui composent la proposition initiale, celle-ci destinée à décrire sommairement la dissimulation : « art de composer ses paroles et ses actions pour une mauvaise fin [B] », et qui pourrait se formuler comme suit : tout homme qui compose avec art ses paroles et ses actions pour une mauvaise fin (B) est un homme dissimulé-malveillant (A) : le vice – VS l'homme dissimulé-bienveillant : le prudent (la vertu). Cette proposition est une proposition probable et par-là prête à débat et à délibération. Elle a besoin aussi d'être acceptée et assimilée. Il ne suffit pas de l'énoncer. Il faut produire en soi l'ensemble des mouvements réflexifs nécessaires à son appropriation, c'est-à-dire à la persuasion et à la conviction de celui qui la fait sienne pour qu'il y adhère ou bien qu'il l'écarte pour adhérer à son contraire. Elle renvoie aussi, en tant que proposition probable, à une question. Par conséquent, à la lecture de la série d'exemples qui manifestent le comportement du dissimulé, à savoir un art de la composition qui dissimule ses fins, le lecteur est conduit à formuler en soi la prémisse majeure qui énonce un vice (la dissimulation malveillante), mais qui suppose immédiatement son contraire, une vertu, à savoir la prudence. Rappelons que c'est à cet endroit que la Bruyère prend la peine d'indiquer en note la vertu qui s'oppose à la dissimulation. Il aide donc le lecteur à faire le mouvement complet au premier caractère et laisse les autres caractères à sa discrétion et à son intelligence. Ainsi, de même qu'on peut prouver, par les exemples de l'homme, du cheval et de la baleine qui manifestaient à la fois une grande taille et une vie longue, que les animaux de grande taille vivent longtemps ; de même on prouve, à chaque fois par les exemples de comportements 1-5, que tout homme qui agit de cette manière est un homme dissimulé-*malveillant*.

Γ : [1] il aborde ses ennemis, leur parle, et leur fait croire par cette démarche qu'il ne les hait point ;
→ A (dissimulation malveillante) $\in$ B (art de composer paroles / actions pour une mauvaise fin)

[2] il loue ouvertement et en leur présence ceux à qui il dresse de secrètes embûches, et il s'afflige avec eux s'il leur est arrivé quelque disgrâce ; [etc.]

Chacune de ces propositions, qui sont à chaque fois un exemple induisant un raisonnement, permet d'accéder à la définition de la dissimulation, car chacune contient en elle sa structure. L'opération ne vise absolument pas à établir l'authenticité d'une adéquation entre un fait de discours et un phénomène comportemental observable, adéquation qui authentifierait la définition. Il vise bien plutôt à produire dans le chef du lecteur-agent un ensemble de mouvements qui le

¹¹⁶ *Rhét.*, 1357 b 30, *op. cit.*, p. 135. Nous soulignons.

conduiront, d'une part, progressivement à admettre que tel principe de conduite s'avère nuisible, et pour lui, et pour sa communauté, et tel autre, qui s'y oppose, s'avère préférable, et, de l'autre, à reconnaître éventuellement si sa propre conduite procède ou non de ce principe. Par conséquent, le but de l'opération est un accès aisé et rapide à un principe préférable de conduite qui passe par la réprobation de son principe opposé, accès qui permet de surcroît une répétition de ces mouvements tout aussi aisée. Il suffit de multiplier les exemples, et à chaque exemple, un raisonnement. Ainsi, le mouvement effectué dans l'esprit est plus important que la simple connaissance de la définition et/ou la conviction que la parole énoncée s'accorde avec des phénomènes précis observés – qu'on aurait vus ou entendu dire qu'ils ont existé (Machiavel). On se souvient qu'Aristote préconise l'utilisation de l'exemple comme de l'enthymème (qui sont respectivement à la rhétorique ce que l'induction proprement dite et le syllogisme probable sont à la dialectique) dans les discours que nous formons à l'attention d'esprits peu aguerris en l'art dialectique, les gens « mal dégrossis », ou comme le dira la Bruyère « tous ceux qui n'ont que beaucoup d'esprit sans érudition », le « simple peuple, qu'il n'est pas permis de négliger », car cela leur est plus facile d'accès.

Il va sans dire que toutes les descriptions auxquelles se livre la Bruyère dans ses propres *Caractères*, bien qu'elles soient fort peu nombreuses, participent du même procédé. Il s'agit dans tous les cas de donner une série d'exemples précis qui caractérisent un comportement et qui ont pour fonction de faire remonter, par autant de mouvements inductifs, vers le principe vicieux qui en est à la source et, simultanément, en inférer un principe dispositionnel opposé. Exemple : le double portrait de Giton (le riche) et de Phédon (le pauvre) qui clôture le chapitre « Des biens de fortune » [VI, 83 (VI)]. En ce chapitre, ont été répétées à multiples reprises et sous diverses formes toutes les difficultés d'existence auxquelles conduisait un souci démesuré et malhonnête (i.e. nuisible au bien commun) porté à l'égard de la possession de biens et de richesses. Ce souci particulier, qui constitue la proposition probable qui a valeur de prémisse universelle au sein d'une manière de vivre, se voit, au cours du chapitre et, par-delà, au cours de tout l'ouvrage, systématiquement réfuté par la mise en lumière des conséquences éthiques et politiques néfastes auxquelles il aboutit. Aussi, il s'oppose à un principe de conduite contraire qui privilégie un souci porté à l'égard de ses dispositions spirituelles et de son mérite personnel.

Ce qui dispense le fat ambitieux de son ambition, est le soin que l'on prend, s'il a fait une grande fortune, de lui trouver *un mérite qu'il n'a jamais eu*, et aussi grand qu'il croit l'avoir. [VI, 3 (IV)]

N'envions point à une sorte de gens leurs grandes richesses, ils les ont à titre onéreux, et qui ne nous accommoderait point : *ils ont mis leur repos, leur santé, leur bonheur et leur conscience pour les avoir* ; cela est trop cher, et il n'y a rien à gagner à un tel marché. [VI, 13 (I), nous soulignons]

L'on ouvre et l'on étale tous les matins pour tromper son monde ; et l'on ferme le soir après avoir trompé tout le jour. [VI, 42 (I)]

Du même fonds d'orgueil dont l'on s'élève fièrement au-dessus de ses inférieurs, l'on rampe vilement devant ceux qui sont au-dessus de soi : c'est le propre de ce vice, *qui n'est fondé ni sur le mérite personnel ni sur la vertu* ; mais sur les richesses, les postes, le crédit, et sur de vaines sciences, de nous porter également à mépriser ceux qui ont moins que nous de cette espèce de biens, et à estimer trop ceux qui en ont une mesure qui excède la nôtre. [VI, 57 (I), déjà cité ; nous soulignons]

Etc.

La dernière réflexion-portrait du chapitre apparaît ainsi comme une sorte d'exercice final qui se présente sous la forme de la double voie. D'un côté l'attitude du riche, de l'autre celle du pauvre.

La conduite de chacun de ces deux personnages se caractérise par une série d'attitudes et de comportements qui sont autant d'inductions qui permettent au lecteur de se former, à nouveau et en autant de fois qu'il y a de gestes-exemples, la prémisse universelle qui guide la conduite de l'homme avide de biens et de richesses sans aucun souci, *dans les deux cas*, de ses dispositions spirituelles qui devraient confiner à la possession d'un certain mérite à mettre au service de la communauté. Le riche est une espèce de monstre qui, plein de sa fortune, s'étend, se répand, sans aucun souci des autres, bouscule tout sur son passage, éructe, domine son espace, écrase : tout son être est à l'extérieur de lui-même, sans même avoir conscience ni de soi ni d'autrui ; le pauvre, puisqu'il est privé de ce qu'il croit devoir être le ressort de son existence (la richesse), ne manifeste que sa plus complète insignifiance, jusqu'à pousser le vice à vouloir disparaître continuellement aux yeux des autres ainsi qu'à ses propres yeux, et effacer même les traces de sa disparition. Ainsi, le plein que procure la richesse ou le vide que, par son absence, elle laisse, conduisent dans l'un ou l'autre cas à un pur néant, à la fois éthique et politique. Le premier ni ne voit plus les autres, ni même ne se voit plus lui-même ; le deuxième ne souhaite même plus se voir en la présence des autres, alors qu'il est contraint, par ce qu'il éprouve comme une « nécessité », d'y être. Le « plein » d'existence est donc à chercher ailleurs que dans la possession de richesses.

Nous avons vu comment la Bruyère, toujours de manière dissimulée et au départ à l'aide des caractères de Théophraste, s'y prend pour rappeler à la mémoire de ses lecteurs les principes de conduite par lesquels les raisonnements ultérieurs pourront avoir lieu. Dès lors qu'on entre en chacun des 16 chapitres qui composent ses propres *Caractères*, le principe demeure invariable. Il s'agit dès le début de poser le lecteur au sein d'une difficulté, un paradoxe, voire parfois une question clairement formulée où aucun élément qui aiderait à sa résolution n'est directement donné. Ce n'est que petit à petit, de réflexion en réflexion, que la Bruyère dispense, selon un ordre volontairement dispersé, tous les éléments qui pourront venir alimenter la réflexion du lecteur autour de la ou du foyer de questions initialement posées, en lui laissant cependant la possibilité d'accéder ponctuellement à des mini-séquences réflexives plus ciblées. Mais à chaque fois, tout est méticuleusement posé pour que le lecteur dispose d'un espace de réflexion autonome où, s'il veut progresser dans sa lecture, sa réflexion et son appropriation des principes de conduite implicitement dispensés par le texte, il devra, seul, tenter de découvrir toutes les connexions logiques qui manquent et auxquelles il doit suppléer.

Du point de vue du lecteur, chaque partie de discours (du simple mot à l'œuvre entière, en passant par la proposition, la réflexion, les groupes éventuels de réflexions contiguës et/ou séparées, le chapitre et les groupes éventuels de chapitres) est à considérer comme ce qu'il faut interroger, à savoir toujours comme une question potentielle à laquelle il faut répondre ou comme une énigme à résoudre. Sans cela, on risque de perdre les lieux d'étrangeté volontairement posés dans le texte pour stimuler justement notre attention réflexive. On risque surtout de lire le texte en y reconnaissant ou croyant y reconnaître tout ce qu'on sait déjà.

Quelques-uns de ceux qui ont lu un ouvrage en rapportent certains traits dont ils n'ont pas compris le sens, et qu'ils altèrent encore par tout ce qu'ils y mettent du leur ; et ces traits ainsi corrompus et défigurés, qui ne sont autre chose que leurs propres pensées et leurs expressions, ils les exposent à la censure, soutiennent qu'ils sont mauvais, et tout le monde convient qu'ils sont mauvais : mais l'endroit de l'ouvrage que ces critiques croient citer, et qu'en effet ils ne citent point, n'en est pas pire. [I, 22 (IV)]

Il s'agit là d'une *inventio*, mais d'une *inventio* peu scrupuleuse qui procède d'un esprit qui souhaite, en sa lecture, se voir rassuré en tout ce qu'il sait déjà. Nulle amélioration de soi à l'horizon. En revanche, pour celui qui ne se laisse pas bercer par lui-même et le repos naturel qu'il cherche en toutes ses activités et qui, au contraire, veille à être attentif (*prosoché*) aux infimes particularités de discours qui s'offrent sous ses yeux et, concurremment, aux infimes particularités d'existences qu'il rencontre, il s'agit de systématiquement déceler tout ce qui relève de l'étrangeté, de la question, du paradoxe, de l'énigme, bien souvent, délicatement placé sous un tour anodin et imperceptible ou dans la foulée d'un mouvement discursif qui semble aller de soi. D'autant plus que, on le sait maintenant, le discours du philosophe a volontairement été constitué pour nous perdre, provisoirement, en nous-mêmes par lui-même, pour chambouler de fond en comble le discours qu'on se tient habituellement et qui nous rassure, et en même temps pour nous disposer à faire face à toute situation concrète d'existence qui comporte toujours une part d'imprévu et d'inconnaissable. Il s'agit, par ce type de discours, de se remettre constamment sous l'aiguillon et la fêrule de la question pour, tout aussi constamment, rester ouvert à l'imprévisibilité constitutive de toute conduite d'existence et y faire face. Il s'agit, en quelque sorte, de rester à la fois ouvert et décidé, attentif et ferme, soit de veiller à maintenir son état d'étonnement dans l'entre-deux : se rendre capable de s'étonner et de ne plus s'étonner, tout à la fois. Sans doute à l'image de cette dernière proposition qui clôt l'ouvrage de la Bruyère : « Si on ne goûte point ces Caractères, je m'en étonne ; et si on les goûte, je m'en étonne de même. » Mais sans doute aussi y a-t-il d'autre mystère à découvrir sous cette proposition bien étrange...

En face du texte, on sera tenté, par exemple, de prendre les premières réflexions du chapitre « De l'homme » comme les prémisses fondamentales de la logique de la domination, prémisses qui tendent à poser l'homme comme le jouet d'un ensemble de déterminations extérieures sur lesquelles il ne peut exercer aucune emprise et prémisses dans lesquelles on a éventuellement, pour on ne sait quelle raison, « intérêt » à s'y reconnaître.

Ne nous emportons point contre les hommes en voyant leur dureté, leur ingratitude, leur injustice, leur fierté, l'amour d'eux-mêmes, et l'oubli des autres ; ils sont ainsi faits, c'est leur nature, c'est ne pouvoir supporter que la pierre tombe ou que le feu s'élève. [XI, 1 (I)]

Les hommes en un sens ne sont point légers, ou ne le sont que dans les petites choses. Ils changent leurs habits, leur langage, les dehors, les bienséances ; ils changent de goût quelquefois : ils gardent leurs mœurs toujours mauvaises, fermes et constants dans le mal, ou dans l'indifférence pour la vertu. [XI, 2 (I)]

Mais ce ne serait pas prendre garde que ces réflexions ont pour fonction d'appâter le lecteur qui précisément fonde sa réflexion éthique et politique sur le présupposé d'une détermination anthropologique avec laquelle il croit pouvoir jouer à son « avantage ». La Bruyère ira jusqu'à inscrire la réflexion suivante dans la foulée du discours de type machiavélien qui considère la pensée philosophique antique, à l'initiative de Platon, et surfant sur une dépréciation conventionnelle vis-à-vis de l'idéal du sage stoïcien, comme un pur « jeu de l'esprit et une idée ». C'est « l'homme qui est en effet » qu'il faut considérer, et rien d'autre.

Ainsi le sage qui n'est pas, ou qui n'est qu'imaginaire, se trouve naturellement et par lui-même au-dessus de tous les événements et de tous les maux ; ni la goutte la plus douloureuse, ni la colique la plus aiguë ne sauraient lui arracher une plainte ; le ciel et la terre peuvent être renversés sans l'entraîner dans leur chute, et il demeurerait ferme sur les ruines de l'univers ; pendant que l'homme qui est en effet sort de son sens, crie, se désespère, étincelle des yeux, et perd la respiration pour un chien perdu ou pour une porcelaine qui est en pièces. [XI, 3 (IV)]

Nous sommes donc bel et bien à l'intérieur de la logique discursive de type machiavélien. La Bruyère se met au niveau de son interlocuteur qui à ses yeux est un libertin et pour lequel il dévoue tout son labeur : « qui n'a pas quelquefois sous sa main un libertin à réduire, et à ramener *par de douces et insinuantes conversations* à la docilité ? Quand on ne serait pendant sa vie que l'apôtre d'un seul homme, ce ne serait pas être en vain sur la terre, ni lui être un fardeau inutile. » [XVI, 30 (V)] À partir de ce niveau, celui discursif du libertin, il faut donc comprendre ce que les différents éléments du discours, au sein du chapitre « De l'homme » et au sein des suivants comme des précédents, peuvent faire de ces prémisses machiavéliennes qu'en l'occurrence semblent véhiculer ces trois premières réflexions, et ensuite y revenir. Faut-il considérer l'homme qui est en effet ? d'accord, nous dit le texte. Suivent alors immédiatement trois réflexions successives qui acceptent de relever le défi, mais qui surtout immédiatement rendent la réponse éminemment problématique :

Inquiétude d'esprit, inégalité d'humeur, inconstance de cœur, incertitude de conduite : tous vices de l'âme, mais différents, et qui avec tout le rapport qui paraît entre eux, ne se supposent pas toujours l'un l'autre dans un même sujet. [XI, 4 (IV)]

Il est difficile de décider si l'irrésolution rend l'homme plus malheureux que méprisable : de même s'il y a toujours plus d'inconvénient à prendre un mauvais parti, qu'à n'en prendre aucun. [5 (VI)]

Un homme inégal n'est pas un seul homme, ce sont plusieurs ; il se multiplie autant de fois qu'il a de nouveaux goûts et de manières différentes : il est à chaque moment ce qu'il n'était point, et il va être bientôt ce qu'il n'a jamais été, il se succède à lui-même : ne demandez pas de quelle complexion il est, mais quelles sont ses complexions : ni de quelle humeur, mais combien il a de sortes d'humeurs. Ne vous trompez-vous point ? est-ce Euthycrate que vous abordez ? aujourd'hui quelle glace pour vous ! hier il vous recherchait, il vous caressait, vous donniez de la jalousie à ses amis : vous reconnaît-il bien ? dites-lui votre nom. [6 (VI)]

Qu'il faille prendre l'homme en ce qu'il est « en effet », cela ne change pas ce principe premier fondamental que cet « effet » soit le produit direct – dans l'ordre – de son esprit, de son humeur, de son cœur et de sa conduite (réflexion 4). La question se pose dès lors immédiatement : quand bien même on ne dispose pas des capacités requises pour accéder à cet état de sagesse que prévoyaient les stoïciens – ces idéalistes –, faut-il pour autant souhaiter être ou devenir cet « homme qui est en effet », à qui on l'oppose et qui « sort de son sens, crie, se désespère, étincelle des yeux, et perd la respiration pour un chien perdu ou pour une porcelaine qui est en pièces » ? Sont-ce là les deux seules alternatives qu'il soit laissé à l'homme pour vivre, sans de surcroît qu'il n'y puisse rien faire ni penser ? N'y a-t-il pas un entre-deux souhaitable, à tout le moins, au-dessus de ces dernières dispositions d'âme fébriles et tourmentées – « Inquiétude d'esprit, inégalité d'humeur, inconstance de cœur, incertitude de conduite » –, vers lequel nous pourrions nous élever et dont l'accès dépend de ce premier acte qui est la connaissance de soi-même et la résolution, si besoin est, de se corriger ? Cette dernière résolution procéderait sans doute d'une réflexion mûrie, mais où il ne faut pas se perdre, car ne pas choisir en s'y laissant choir, dans ces questions aussi importantes que celles qui regardent la conduite de la vie, c'est choisir irrémédiablement. La réflexion 5 (VI) qui se trouve ci-dessus et qui aborde le problème de l'irrésolution représente l'urgence qu'il y a à se décider, mais en se faisant elle-même irrésolue : « Il est *difficile de décider* si l'irrésolution... », accentuant de cette manière l'abîme auquel conduit l'irrésolution et à la fois l'urgence qu'il y a à devoir en sortir. Une question est lancée au lecteur. Faut-il rester ou non irrésolu en ce qui regarde son esprit, ses humeurs, son cœur, sa conduite ? Le texte prend le parti de ne rien proposer de définitif. La question de l'irrésolution demeure en suspens et en attente d'être résolue par celui qui s'en empare. Mais, en s'en emparant, n'est-il pas déjà en train d'y mettre des bornes ? Dans le cas contraire, c'est-à-dire dans la situation où l'esprit ne se résout pas, ne serait-ce qu'à s'emparer de la

question de l'irrésolution et de ses conséquences, si le lecteur décide par nonchalance ou par dépit de ne pas tirer parti de cette inquiétude initiale de son esprit pour la changer un tant soit peu en résolution ; si enfin il ne se soucie pas de devenir la proie des mouvements du monde extérieur jusqu'à devenir lui-même un effet des effets qui s'y produisent, les conséquences semblent être inéluctables. La réflexion 6 (VI) en donne un aperçu pour le moins décisif. Ce qui attend l'homme qui n'aura pas pris soin de rendre son âme égale¹¹⁷ ou, du moins, qui ne se décide pas à en prendre soin, c'est une ouverture de tout son être au néant. Il pourra tour à tour être tout et rien en même temps. Toujours différent de ce qu'il peut être et qu'il ne sera sans doute jamais. On ne peut le reconnaître que par son nom, qui reste identique. C'est à peine s'il peut lui-même se souvenir du nom des autres, tant il n'est plein que de lui-même, à savoir de vide et d'inconstances. Aucune maîtrise sur lui-même, ni possible, ni prévue. Il est, en droit et en effet, une proie offerte à tous les déterminismes et à la dispersion constitutive de l'élément matériel dont son inégalité d'humeur n'est que le juste reflet. Le célèbre portrait de Ménalque qui suit est le prolongement caricaturé jusqu'à l'extrême de cette trajectoire d'existence qui ne peut miser sur aucune résolution de l'esprit et qui est littéralement la proie des éléments. La Bruyère réitère par ailleurs ce qu'il a écrit dans la réflexion qui précède :

Vous le prendriez facilement pour tout ce qu'il n'est pas [...]. Enfin il n'est ni présent ni attentif dans une compagnie à ce qui fait le sujet de la conversation ; il pense et il parle tout à la fois, mais la chose dont il parle est rarement celle à laquelle il pense ; aussi ne parle-t-il guère conséquemment et avec suite : où il dit *non*, souvent il faut dire *oui*, et où il dit *oui*, croyez qu'il veut dire *non* ; il a en vous répondant si juste les yeux fort ouverts, mais il ne s'en sert point, il ne regarde ni vous ni personne, ni rien qui soit au monde : tout ce que vous pouvez tirer de lui, et encore dans le temps qu'il est le plus appliqué et d'un meilleur commerce, ce sont ces mots : *Oui vraiment. C'est vrai ! Bon ! Tout de bon ? Oui-da ! je pense qu'oui, Assurément. Ah ! ciel !* et quelques autres monosyllabes qui ne sont pas même placés à propos. Jamais aussi il n'est avec ceux avec qui il paraît être [...]. [XI, 7 (VI)]

Ce qui se dresse devant les yeux du lecteur, ce n'est même plus le portrait d'une personne qui ne parvient pas à maîtriser son esprit, ses humeurs et sa conduite, au moment où cette chose aussi insignifiante qu'une porcelaine qui se brise se produit. C'est la disparition totale de son humanité qui coïncide avec l'absence de toute capacité à pouvoir exprimer ses pensées de manière conséquente et avec suite, et qui dépasse le monosyllabe. Ce n'est même pas qu'il soit la proie des éléments : il est ces éléments. Il ne vaut pas davantage que la pierre qui tombe ou que le feu qui s'élève. Il n'en a nulle conscience, tout entier englouti par la mécanique chaotique du monde matériel.

Cette dernière réflexion a attiré l'attention, car elle fait partie de ces rares moments où la Bruyère utilise la figure de la description-énumération afin de tirer le portrait d'un personnage. Il faut souligner cependant cette note capitale que le moraliste ajoute à partir de la VIII^e édition, alors que la réflexion date de la VI^e, à côté du nom de Ménalque au moment où le portrait débute : « Cecy est moins un caractère particulier qu'un recueil de faits de distraction ; ils ne sauraient être en trop grand nombre, s'ils sont agréables ; car les goûts étant différens, on a à choisir. » Même l'agrément qu'on pourrait prendre à la lecture de la remarque, si l'on se réduisait à lui-seul, est subordonné à une activité délibérative et au choix qui en résulte. Toute la question est de savoir où peut s'arrêter le pouvoir de la délibération qui, par essence, offre à l'agent la possibilité d'opter en faveur de ce qui lui sera le plus profitable, sachant que le profitable ne s'identifie pas toujours à l'agréable. Grande leçon qui nous vient du fin fond de la philosophie la plus ancienne et que véhicule d'ailleurs

¹¹⁷ « [L]a vertu est égale et ne se dément point ». XI, 148 (IV)

l'un des caractères de Théophraste. C'est celui du « complaisant » qui affecte de « plaire à tout le monde, [...] manière de vivre où l'on cherche beaucoup moins ce qui est vertueux et honnête que ce qui est agréable ». La Bruyère a-t-il voulu être complaisant vis-à-vis de son lecteur ou feint-il la complaisance afin de l'élever à quelque autre réflexion ou délibération plus relevée ? À réfléchir...

Notons que le jeu d'opposition entre les réflexions 1-3 et 4-6, les premières faisant mine de s'appuyer et d'avaliser les prémisses de la logique discursive de type machiavélien et les secondes les problématisant profondément, mettant le lecteur en demeure de devoir se décider pour un parti ou pour un autre, à tout le moins d'y réfléchir sérieusement, ce jeu d'opposition était déjà présent dans chacune des éditions successives qui ont précédé l'édition qui est pour nous devenue définitive, mais avec d'autres réflexions. La première édition se présentait comme ceci :

Ne nous emportons point contre les hommes en voyant leur dureté, leur ingratitude, leur injustice, leur fierté, l'amour d'eux-mêmes, et l'oubli des autres ; ils sont ainsi faits, c'est leur nature, c'est ne pouvoir supporter que la pierre tombe ou que le feu s'élève. [XI, 1 (I)]

Les hommes ne s'attachent pas assez à ne point manquer les occasions de faire plaisir : il semble que l'on n'entre dans un emploi que pour pouvoir obliger et n'en rien faire ; la chose la plus prompte et qui se présente d'abord, c'est le refus, et l'on n'accorde que par réflexion. [XI, 11 (I)]

Il est difficile qu'un fort malhonnête homme ait assez d'esprit : un génie qui est droit et perçant *conduit* enfin à la règle, à la probité, à la vertu. Il manque du sens et de la pénétration à celui qui s'opiniâtre dans le mauvais comme dans le faux : l'on cherche en vain à le corriger par des traits de satire qui le désignent aux autres, et où il ne se reconnaît pas lui-même ; ce sont des injures dites à un sourd. [XI, 14 (I), nous soulignons]

User de sa réflexion et de son esprit, soit, mais dans quel but ? Se faire plaisir à soi-même ou complaire aux autres ? Se *conduire* soi-même « à la règle, à la probité, à la vertu » ? En tous les cas, en disposer suffisamment pour entendre les traits de satire qui, éventuellement, pourraient *nous* désigner aux autres. La Bruyère énonce une nouvelle fois son projet de transformation éthique qui culmine tout entier dans la remarquable réflexion 28 (I) que nous avons maintes fois citée et commentée et qui à la première édition occupait la 12^{ème} position. Elle explique pourquoi et sous quelles conditions une connaissance de l'homme en général est requise pour les particuliers. Quoi qu'il en soit, on est bien loin d'une détermination inéluctable de l'homme par les seules conditions de vie extérieures. C'est ici, au contraire, l'esprit et son développement qui conduisent au dépassement de la matière et de sa propre puissance de détermination qui influent tant sur le cours de nos humeurs et les dispositions éthiques que nous formons. Quelques réflexions en cours de chapitre seront là pour rappeler néanmoins cette dernière puissance. Mais c'est pour mieux avertir l'esprit et solliciter toute son attention afin de rester extrêmement vigilant. Il n'est certainement pas dit que quoi qu'il arrive l'esprit l'emportera sur les dérèglements du désir vis-à-vis du sensible, qui conduisent bien souvent à la haine et à la violence entre les hommes. Bien au contraire, l'esprit, sans résolution, sans vigilance et tout le souci qu'il se doit à lui-même et aux dispositions de l'âme qui le soutiennent (le cœur) se verra impitoyablement dominer par ces humeurs qui lui sont par nature étrangères et ces dérèglements inquiets.

Il y a des vices que nous ne devons à personne, que nous apportons en naissant, et que nous fortifions par l'habitude ; il y en a d'autres que l'on contracte, et qui nous sont étrangers ; l'on est né quelquefois avec des mœurs faciles, de la complaisance, et tout le désir de plaire ; mais par les traitements que l'on reçoit de ceux avec qui l'on vit, ou de qui l'on dépend, l'on est bientôt jeté hors de ses mesures, et même de son naturel ; l'on a des chagrins, et une bile que l'on ne se connaissait point, l'on se voit une autre complexion, l'on est enfin étonné de se trouver dur et épineux. [XI, 15 (I)]

D'où l'importance d'être attentif à soi-même, mais aussi de veiller à traiter du mieux qu'on peut les personnes avec qui l'on vit, si jamais on en a la charge. La suite du chapitre, à partir de la réflexion 49 (IV), s'ouvre insensiblement sur la problématique de l'enfance et de l'éducation qui se clôturera, de manière postposée, sur cette double réflexion :

C'est un excès de confiance dans les parents d'espérer tout de la bonne éducation de leurs enfants, et une grande erreur de n'en attendre rien et de la négliger. [XI, 84 (I)]

Quand il serait vrai, ce que plusieurs disent, que l'éducation ne donne point à l'homme un autre cœur ni une autre complexion, qu'elle ne change rien dans son fond et ne touche qu'aux superficies, je ne laisserais pas de dire qu'elle ne lui est pas inutile. [XI, 85 (IV)]

Encore et toujours cet art mesuré de la suggestion. En tous les cas, la vigilance et toute l'attention que les progénitures sont en droit d'attendre de leurs parents sont de mise.

Dès la IV^e édition, les quatre premières réflexions trouveront leur position définitive. En revanche, celles qui suivent immédiatement (les 5^{ème} et 6^{ème} actuelles) devront attendre la VI^e édition. Aux IV^e et V^e éditions, la Bruyère avait placé à la 5^{ème} position la réflexion qui occupe maintenant la 9^{ème} place. Elle est à elle toute seule un brûlot anti-machiavélien et une sérieuse mise à distance d'un projet de vie qui croit pouvoir se dispenser d'une attention portée à l'égard de ses propres dispositions spirituelles, celles par lesquelles on se rapporte aux autres membres de la communauté. Nous l'avons déjà croisée, au moment où nous prenions acte de la technique d'existence que Machiavel préconise et selon laquelle il s'agit de jouer sur ses apparences, de faire « profession de bonté » lorsque cela nous est « avantageux » ou si la « nécessité » nous y contraint, et ce sans plus d'égard vis-à-vis de nos dispositions intérieures.

Dire d'un homme colère, inégal, querelleux, chagrin, pointilleux, capricieux, c'est son humeur, n'est pas l'excuser, comme on le croit ; mais avouer sans y penser que de si grands défauts sont irrémédiables.

Ce qu'on appelle humeur est une chose trop négligée parmi les hommes ; ils devraient comprendre qu'il ne leur suffit pas d'être bons, mais qu'ils doivent encore paraître tels, du moins s'ils tendent à être sociables, capables d'union et de commerce, c'est-à-dire à être des hommes : l'on n'exige pas des âmes malignes qu'elles aient de la douceur et de la souplesse ; elle ne leur manque jamais, et elle leur sert de piège pour surprendre les simples, et pour faire valoir leurs artifices : l'on désirerait de ceux qui ont un bon cœur qu'ils fussent toujours pliants, faciles, complaisants ; et qu'il fût moins vrai quelquefois que ce sont les méchants qui nuisent, et les bons qui font souffrir. [XI, 9 (IV)]

« Paraître bon », non pas pour soi et ses « intérêts » aux dépens des autres, ces hommes simples qu'on peut surprendre si facilement par de vulgaires artifices, mais tout simplement pour tendre « à être sociables, capables d'union et de commerce, c'est-à-dire à être des hommes ». Non pas la possession par la lutte dissimulée et la ruine d'autrui, mais la relation à l'autre par l'acquisition de dispositions spirituelles capables de maîtriser ses humeurs. Le point de vue de Machiavel, nous l'avons déjà noté, se voit complètement renversé, mais aussi l'idée selon laquelle l'homme serait la victime irrémédiable d'une nature faite de déterminations multiples et inaccessibles à sa volonté, à ses délibérations et à ses décisions, mais seulement accessible à sa connaissance. L'idée enfin qu'il faille suivre le vent : celui de la mode, de la fortune ou de l'humeur des hommes que l'on est amené à fréquenter, car seul le souci de ses biens propres prévaut sur celui du bien commun. Que le monde se déchire et s'enfonce dans l'abîme pourvu que je garde sains et saufs ma vie, mes biens, mes richesses, ma réputation. Ce sont ces principes de conduite que systématiquement le moraliste met sur la sellette pour amener le lecteur-agent à, de lui-même, œuvrer à leur réfutation. La

considération de « l'homme qui est en effet » nous conduit à faire le constat que la plupart manifeste un évident défaut d'esprit et que cela, en dehors de toute considération qui appelle au transcendant, lui est fort coûteux : « Il n'y a rien que les hommes aiment mieux à conserver et qu'ils ménagent moins que leur propre vie. » [XI, 34 (I)]

Le regret qu'ont les hommes du mauvais emploi du temps qu'ils ont déjà vécu, ne les conduit pas toujours à faire de celui qui leur reste à vivre un meilleur usage. [XI, 46 (I)]

La plupart des hommes emploient la meilleure partie de leur vie à rendre l'autre misérable. [XI, 102 (I)]

Le chapitre est truffé de propositions qui, de manière dispersée et par incantation, exhortent à la vigilance, non pas pour observer mieux le comportement des hommes comme on observerait des phénomènes naturels auxquels on n'aurait aucune part, mais pour se prendre (enfin) en considération et se donner à soi, à son âme et à toutes les dispositions qu'il est souhaitable d'acquérir tout le soin qui leur revient, et en retour toute l'indulgence dont on est en droit de faire preuve à l'égard des autres – « par des motifs plus relevés » [XI, 28 (I)].

La Bruyère ne nous invite à contempler « l'homme qui est en effet » que pour stimuler notre désir de ne pas ou ne plus lui ressembler, ou bien encore se ressembler à soi-même. La nature de l'homme dont la première réflexion nous parle, telle la pierre qui tombe ou le feu qui s'élève, est celle qui tire l'homme vers l'élément matériel – la pierre, le feu. Il est en effet possible de ne pas s'élever au-delà de cet élément matériel et garder l'apparence de l'homme.

Il y a des créatures de Dieu qu'on appelle des hommes, qui ont une âme qui est esprit, dont toute la vie est occupée et toute l'attention est réunie à scier du marbre ; cela est bien simple, c'est bien peu de chose : il y en a d'autres qui s'en étonnent, mais qui sont entièrement inutiles, et qui passent les jours à ne rien faire ; c'est encore moins que de scier du marbre. [XII, 102 (IV)]

La plupart des hommes oublient si fort qu'ils ont une âme, et se répandent en tant d'actions et d'exercices, où il semble qu'elle est inutile, que l'on croit parler avantageusement de quelqu'un en disant qu'il pense, cet éloge même est devenu vulgaire ; qui pourtant ne met cet homme qu'au-dessus du chien, ou du cheval. [XII, 103 (V)]

Faut-il s'identifier à l'élément minéral, végétal, voire animal pour se dispenser de cultiver ce qui fait que, en nous, nous sommes des hommes, à la différence de ceux-ci ? Faut-il en appeler au lion, au loup ou au renard par simple commodité réflexive pour se dispenser d'être des hommes ? La Bruyère répond, sous la voix de Démocrite et par une cinglante réflexion, qu'aucun animal n'est capable d'organiser avec tant de stratégie et de menus préparatifs les guerres que se livrent les hommes entre eux, alors que ceux-ci se targuent d'être, au rebours de leur inférieur animal, « raisonnables » ! La nature de l'homme, certes, pour une part se rattache à ces éléments naturels, du minéral à l'animal, en passant par le végétal, mais pour une autre part, s'élève pour s'y soustraire vers des « motifs plus relevés ». Non comme le feu, mais comme esprit qui pense, qui réfléchit et qui trouve là des raisons d'agir, vis-à-vis de soi et vis-à-vis des autres hommes, sans lesquels il ne serait rien, ou bien ne serait pas « homme ». Car, pour qu'il soit esprit, c'est-à-dire une substance pensante structurée par une parole, il a bien fallu qu'un autre homme ou une autre femme la lui adresse et la lui donne en partage. Et si c'est par la parole que l'esprit humain peut voir le jour et se voir comme pouvant s'articuler et réfléchir à toute chose, quelle est cette chose qui a bien pu

structurer la parole en elle-même pour qu'elle puisse devenir à son tour structurante ? La pierre ? Le feu ? L'animal ?

Quel découragement plus grand que de douter si son âme n'est point matière comme la pierre et le reptile, et si elle n'est point corruptible comme ces viles créatures ? N'y a-t-il pas plus de force et de grandeur à recevoir dans notre esprit l'idée d'un être supérieur à tous les êtres, qui les a tous faits, et à qui tous se doivent rapporter [...] ? [XVI, 1 (I)]

C'est ici une question. Sans doute doit-elle rester comme telle. Toujours est-il que cette réflexion date de la même première édition que celle qui ouvre le chapitre « De l'homme ». Elle suffit à mettre à distance l'idée selon laquelle la Bruyère songeait à instruire ses lecteurs de toutes les déterminations naturelles et sociales contre lesquelles personne ne peut rien opposer, si ce n'est la connaissance minutieuse et complètement « détachée » du scientifique qui collecte, classe, distribue et décrit – et l'on se demande dès lors bien pour quoi ? – jusqu'à se poser la question de la réelle utilité du travail du philosophe, voire de celle de la capacité qu'ont les hommes de (se) parler.

Réduire la parole contenue dans le texte des *Caractères* à tout ce que nous souhaiterions y voir figurer, sous le prétexte que c'est ce que nous pensons déjà, c'est lui refuser qu'elle est d'abord une parole qui interroge et remet en question, précisément toutes habitudes de pensée et manières de se conduire qu'on aurait contractées nonchalamment, par irrésolution ou oubli de soi. Mais c'est surtout refuser à la parole humaine, en soi ouverte sur l'indéterminé et l'incertain, son pouvoir d'existence, tout son potentiel de liaison, de dialogue et de réunion. C'est refuser sa puissance psychagogique que chacun, à part soi, peut cultiver, et, par-delà, c'est refuser à l'homme d'exister en tant qu'homme. C'est à terme contraindre ce dernier à devenir aussi muet qu'une pierre ou aussi froid que le marbre – « fort dur, mais très poli » [VIII, 10 (VI)] – ou encore à proférer mille et une choses sans pour autant s'éloigner des grognements de l'ours, du feulement de la panthère [XII, 11 (V)], qui peuvent devenir pour certains des rugissements de lion, des hurlements de loup ou quelques glapissements enfouis de renard ou bien encore des piailllements de singe – sous le masque de l'homme. Tel Ménalque et les quelques rares monosyllabes auxquels il lui arrive encore de songer ou de proférer sans même y songer. Que la plupart des hommes soient tels, est-ce seulement un argument qui vaille la peine d'être prononcé, *a fortiori* pour se justifier de ne rien faire, voire d'en tirer « avantage » (du moins le pense-t-on, par défaut de réflexion) ? Ne faudrait-il pas plutôt s'empresser de leur rappeler, nous suggèrent les *Caractères*, à tous comme à soi-même, instamment, que l'homme est aussi un être capable de lien et de commerce, grâce surtout à tous les bénéfices qu'il peut tirer de sa seule réflexion et de la préservation de cet espace symbolique irremplaçable que constitue sa propre parole, quand il s'efforce, par elle et vers elle, à la rendre commune, et ce par tous les moyens possibles qu'elle lui laisse ?

CONCLUSION

Nul ne peut dire sans être comique qu'il s'apprête à quelque intervention renversante : il doit renverser, voilà tout.

G. Bataille

Jurer fidélité au *Logos*, c'est en même temps jurer fidélité à tout ce qui pourra y conduire, ou mieux : à tout ce *par quoi* il sera possible d'y assimiler la totalité de son être actif et pensant. Or, pour la philosophie antique, l'instrument privilégié et quasiment exclusif de cet accès au *Logos*, c'est la parole, pour autant qu'elle y soit orientée à dessein. D'aussi loin qu'on remonte dans le temps, on trouve une confiance inconditionnelle en la puissance psychagogique de la parole humaine, pour autant qu'elle procède de celle des dieux ou du moins d'une intelligence divine à laquelle il faut s'efforcer d'accéder, par elle-même, sans préjuger qu'on n'y parvienne jamais totalement. Dans la Grèce archaïque, la parole du devin ou celle du poète, par incantation, fait œuvre de mémoire. Mais cette mémoire n'a absolument pas pour fonction « de reconstruire le passé selon une perspective temporelle. [...] En effet, la parole chantée, prononcée par un poète doué d'un don de voyance, est une parole efficace ; elle institue par sa vertu propre un monde symbolico-religieux qui est le réel même¹. » Faire œuvre de mémoire s'identifie à prononcer une parole qui contient en elle l'ensemble des procédures grâce auxquelles les hommes peuvent s'assimiler à la puissance divine et vivre heureux. C'est à cette seule condition qu'une parole peut être dite *aléthès* – de vérité. Elle seule préserve de l'oubli (le *lêthê*) ce qu'il faut savoir pour vivre divinement, sagement et accéder à quelque félicité². Dans la parole du poète, « apparaît déjà l'idée, fondamentale dans l'Antiquité, de la valeur psychagogique du discours et de l'importance capitale de la maîtrise de la parole. [...] les poètes par leurs chants changent les cœurs des hommes. [...] Dans cette incantation, on peut déceler une esquisse de ce que seront plus tard les exercices spirituels philosophiques, qu'ils soient de l'ordre du discours ou de la contemplation³. » Ainsi la foi en la parole et en ce qu'elle comporte de puissance et d'intelligence divines, pour la constitution de l'être de l'homme et de la communauté politique, dans tout discours de sagesse antique, cette foi est générale.

Les paroles humaines sont des eaux profondes, un torrent débordant, une source de sagesse⁴.
Du fruit de ses paroles chacun tire sa nourriture ; son langage lui rapporte de quoi se rassasier.

La mort et la vie dépendent du langage, qui l'affectionne pourra manger son fruit⁵.

¹ DETIENNE Marcel, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Librairie François Maspero, 1967, p. 15.

² « Solidaire de la Louange, *Alétheia* n'a pas une fonction différente de celle de la Mémoire. [Elle] s'oppose à *Lêthê* comme elle s'oppose à *Mômos*. Elle est du côté de la lumière : *Alétheia* donne brillance et éclat, "elle donne lustre à toute chose". Quand un poète prononce une parole d'éloge, il le fait par *Alétheia*, en son nom ; sa parole est *aléthès*, comme son esprit (*voûς*). Le poète est capable de voir l'*Alétheia*, il est un "maître de Vérité". [C]elui qui connaît l'enchaînement rituel des travaux, celui qui se *souvient* de chaque rite, sans commettre aucune faute d'oubli, celui-là est "homme divin". Or la rigoureuse observance des dates, la répartition des jours ouvrables et des jours interdits, Hésiode la nomme explicitement *Alétheia*. Dans les *Travaux et les Jours*, l'*Alétheia* est donc double : elle est d'abord l'*Alétheia* des Muses que le poète prononce en leur nom et qui se manifeste dans la parole magico-religieuse, articulée à la mémoire poétique ; elle est ensuite l'*Alétheia* que possède en propre le laboureur d'Ascra. "Vérité" qui, cette fois, se définit explicitement par le "non-oubli" des préceptes du poète. » *Ibid.*, p. 24-26.

³ HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, p. 41-42.

⁴ *Proverbes*, 18, 4.

⁵ *Ibid.*, 18, 20-21.

Ces sentences issues des *Proverbes* de Salomon où fourmillent d'autres sentences similaires résument assez bien le rapport que les Anciens entretenaient avec le langage et les fruits qu'ils espéraient en recueillir. Sous la coupe de la seule puissance psychagogique du langage qui engage la totalité de l'être de l'homme, de sa naissance à sa mort, la possibilité d'une réformation politique ne peut s'envisager que par une réformation de la parole qui est censée innover par en-deçà toute conduite de l'existence et, partant, toute constitution éthique. C'est pourquoi aucun projet politique antique ne peut se faire valoir comme tel s'il ne porte pas d'abord toute son attention sur la parole par laquelle les hommes vivent et se conduisent. Ainsi, la parole ne s'authentifie pas et ne prend pas valeur à partir de son adéquation avec l'existence d'un réel passé ou présent, mais à partir de l'aspect souhaitable et préférable de la réalité éthique et politique – humaine – qu'elle peut faire advenir.

La vive conscience de la puissance psychagogique de la parole « qui aide la raison et la fait valoir⁶ » est par conséquent la base incontournable du projet éthico-politique conçu et modélisé par la philosophie antique, et ce au-delà de ses disparités apparentes. C'est à l'appui de cette vive conscience que la Bruyère, n'étant lui-même ni orateur chrétien ni rhéteur populaire et ne disposant d'aucune charge ni aucune autorité publique dont il pût faire prévaloir ses discours, mais, à l'image de Socrate, un simple « philosophe⁷ » qui compose artistement ces derniers à l'attention de ses concitoyens, pense pouvoir réformer leurs mœurs. Aussi, si à l'entrée de ses *Caractères* il constate que « Tout est dit, et l'on vient trop tard depuis plus de sept mille ans qu'il y a des hommes et qui pensent... », ne faut-il pas y voir le souci d'un écrivain porté à l'égard d'une originalité auctoriale à conquérir et de son ascension au sein de la République des Lettres. Bien plutôt, dès lors qu'on commence un ouvrage de réformation morale par ces trois mots : « Tout est dit », c'est que l'on considère que le langage et le meilleur parmi tout ce qui a été dit sont les seuls instruments fiables et durables en vue de satisfaire au mieux à cette réformation.

Nous disions dans notre introduction que répondre à la question de savoir selon quelles modalités la psychagogie de filiation socratique peut devenir le fondement objectif d'une certaine réalité et le foyer d'une certaine expérience politique, c'est en même temps se donner les moyens de déplier le projet philosophique des *Caractères*, ainsi que les procédures discursives et opérations de l'esprit que ce projet requiert. Mais pour y parvenir, il nous a fallu mettre à distance le discrédit que la science politique moderne a jeté sur la parole philosophique traditionnelle. Car c'est précisément en ce discrédit qu'opère, selon nous, la « liquidation de la spiritualité » à l'initiative de la mutation dont la pensée occidentale a été l'objet et qui a consisté à exclure de la conscience des hommes que « l'art de parler [est] une psychagogie par le moyen des discours⁸ ». Cette exclusion a été rendue nécessaire par le nombre considérable des difficultés théoriques que la réflexion politique moderne se devait de relever après avoir accepté en ses fondements les postulats épistémiques et anthropologiques qui innervent la logique discursive de type machiavélien. Cependant, bien loin de les relever et de tenter de les résoudre, on a jugé préférable de les enfouir

⁶ La Bruyère, dans son *Discours de réception à l'Académie*, au travers d'un éloge du fondateur de celle-ci : « Il savait quelle est la force et l'utilité de l'éloquence, la puissance de la parole qui aide la raison et la fait valoir, qui insinue aux hommes la justice et la probité, qui porte dans le cœur du soldat l'intrépidité et l'audace, qui calme les émotions populaires, qui excite à leurs devoirs les compagnies entières ou la multitude. » *LB*, p. 625. Nous soulignons.

⁷ *I*, 34 (IV).

⁸ *Phèdre*, 261 a-b, dans PLATON, *op. cit.*, vol. 2, p. 55.

au sein de dédales discursifs passablement sinueux, en prenant soin en outre de discréditer les opérations de l'esprit susceptibles de jeter une lumière crue sur cette sinuosité, dont celles sur lesquelles s'appuyaient le discours philosophique de l'Antiquité pour penser la chose éthique et politique, s'y constituer et y vivre. En face d'un texte comme celui des *Caractères*, si l'on souhaite contourner sa puissance psychagogique et surtout sa portée éthique et politique, l'opération est simple. Il suffit de l'aborder selon la méthode dont s'est pourvue la science politique moderne pour se rapporter au langage et à la fois à la *politeia*, méthode qui trouve son expression la plus aboutie dans le discours sémiologique, et ce sans jamais laisser supposer qu'on puisse en faire valoir une autre, un autre rapport au langage et d'autres modes d'accès à la connaissance. La lecture de l'œuvre se voit ainsi étouffée sous la lourde chape de ces deux postulats intouchables et inviolables qui se regardent comme dans une parfaite symétrie : la détermination de la nature de la « réalité » politique qui doit être traitée exclusivement et celle de l'ensemble des opérations qui servent à l'établir comme telle. Cette « réalité » est tout ce qui s'offre d'abord à la perception sensible, ce à quoi doit se dévouer toute action humaine, de la connaissance à l'activité politique, mais à l'exclusion du spirituel, c'est-à-dire d'une constitution éthique réfléchie et contrôlée par l'agent au moyen de procédures discursives et d'opérations de l'esprit (éthico-dianoétiques) déployées avec art.

Le point de vue adopté par les modes d'accès à la connaissance (politique) à l'initiative du « moment machiavélien », ceux-là mêmes qui modélisent notre approche actuelle du texte des *Caractères*, « consiste à se tenir à l'extérieur de la cité, tout en concentrant son attention exclusivement sur elle. Il [Machiavel] se tient à l'extérieur de la cité, non pour y goûter un bien supérieur, mais seulement pour la mieux – espère-t-il – regarder. L'originalité, le caractère paradoxal d'une telle position ne nous frappent plus : nous y reconnaissons les réquisits de l'attitude “scientifique”⁹. » De ce point de vue épistémique adopté, l'on espère produire l'ensemble des décisions qui présideront à l'activité de l'homme et qui se tendent naturellement vers la réalisation de son « bonheur » (ou du « moindre mal »). De manière générale, il s'agit de faire tourner le regard de l'agent vers la gestion et l'administration de tout domaine de biens sensibles vu comme de grands ensembles, gestion et administration d'où l'on pense pouvoir tirer un certain bénéfice d'existence. Il s'agit donc d'abord de porter le regard au plus loin, à l'extérieur de ce qu'on possède déjà en termes de biens sensibles (la conquête), pour progressivement revenir vers ses propres possessions et leur administration, des plus importantes aux moindres, et enfin de prêter attention, éventuellement, à toutes les capacités humaines dont on dispose pour y œuvrer efficacement. Ce n'est qu'ensuite qu'on déterminera les comportements des agents qui ont pour fonction de réguler les relations qu'ils entretiennent entre eux et les capacités qu'ils doivent acquérir pour se donner les moyens de les produire comme tels¹⁰. Les capacités en question sont rigoureusement évaluées en fonction de leur efficacité à réaliser de manière optimale ce projet politique de conquête (ou de production) et d'administration, et, sous ce même critère, font l'objet d'une intense promotion. Le projet épistémique sert ainsi à la réalisation d'un projet politique, mais surtout, il est le lieu d'une « morale » (entendue comme la détermination d'un ensemble de comportements / capacités en vue de la réalisation d'une finalité politique particulière) où la conquête, la possession et la consommation-signifient la valeur d'usage des biens conquis se voient nettement privilégiés aux dépens de la qualité des relations que les membres de la communauté entretiennent entre eux.

⁹ MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, op. cit., p. 46. Déjà cité en note, cf. *supra*, p. 397, n. 341.

¹⁰ Trajet scopique que l'agent politique moderne se doit de réaliser et qui correspond au plan du *Prince* de Machiavel.

Comme l'établissait Machiavel lui-même, les possessions sont ce qu'il y a de plus cher aux hommes qui « oublient plus vite la mort de leur père que la perte de leur patrimoine¹¹ ».

Ce point de vue épistémique, politique et éthique adopté, l'on est conduit à l'établissement de plusieurs postulats – dont on ne souhaite pas discuter : on nie vigoureusement leur nature d'opinion probable et leur caractère optionnel – intimement noués les uns aux autres dont, entre autres, le « fait de la domination » (tout champ politique est nécessairement marqué par la lutte d'intérêts entre les différents membres qui le composent) et un critère factuel rétrospectif sur la base duquel on détermine catégoriquement la « réalité » politique comme devant être de toute nécessité, et ce aux dépens de tout le potentiel prospectif de la réflexion humaine portant sur les contingents futurs. Or, dire que l'homme est déterminé par un désir de puissance, de richesses et de réputation, soit un désir de domination, et par conséquent postuler une méchanceté humaine constitutive, et cela pour fonder tout projet de constitution politique, c'est mettre en lumière non tant des faits postérieurement à leur observation qu'une opinion que des hommes, auteurs de ces faits, ont choisi de suivre. Sur ce plan, aucun fait ne prévaut sur l'acte intellectif par lequel on tente de savoir s'il est judicieux ou nuisible de suivre dès maintenant telle ou telle opinion. Supposer le contraire, c'est-à-dire supposer que le fait prévaut, non pas sur le droit, mais sur les délibérations à mener pour savoir quelles opinions il est préférable de suivre pour se conduire individuellement et collectivement dans l'existence, c'est s'engager dans de lourdes difficultés théoriques qui ont ce regrettable désavantage de se muer en redoutables difficultés éthiques et politiques, pour le coup bien effectives. Au sein de la logique d'existence promue par la parole de type machiavélien, il s'agit donc de recourir « aux faits » comme on recourt à un argument d'autorité dès lors qu'on demeure court à la justifier en tant que précisément projet politique qui, quant à lui, regarde nécessairement un avenir indéterminé. Il se trouve que ce qui n'était au départ qu'une simple manœuvre discursive afin de rendre crédible la promotion d'un certain projet d'existence a emporté avec soi les sciences sociales et est devenu le centre névralgique de l'idéologie politique et médiatique moderne. Le lieu de connaissance de l'homme et de toute considération politique, ce sont les « faits », à l'exclusion de tout regard porté sur les opérations spirituelles qui président, non pas à leur observation et à leur description – celles-ci au contraire font elles aussi l'objet d'une intense promotion par « naturalisation » –, mais au choix épistémique et politique qui consiste précisément à s'appuyer sur les faits pour décider de ce que l'homme doit être. Dès lors qu'on aborde la question, celle-ci se voit systématiquement refermée par le mot d'ordre (machiavélien) : *la verità effettuale*. Cela dit, on prend bien soin d'éluder la question de savoir pourquoi on a décidé de mettre en valeur ces faits-là plutôt que d'autres et surtout pourquoi on s'applique avec tant d'art et tant de science à confondre une réalité factuelle (soigneusement choisie, cependant) et des choix d'existence. Ces deux dimensions de l'existence humaine, en principe, ne peuvent ni être ni devenir identiques. Dans le cas contraire, il faudrait remettre en cause l'existence du langage humain, qui a la particularité d'être réflexif et par-là ouvert irréversiblement à l'imprévisibilité des affaires humaines, car c'est précisément lui qui nous empêche, au rebours des bêtes, d'avoir un accès direct à la réalité sensible. Ce qui a été « liquidé » par les modernes, pour reprendre l'expression de M. Foucault, outre la « spiritualité » telle que l'avait configurée l'ensemble des discours philosophiques traditionnels et la conscience de la puissance psychagogique de la parole, c'est aussi et surtout la possibilité laissée à l'agent d'exercer une maîtrise sur les opérations de l'esprit multiples et variées grâce auxquelles il pouvait, s'il en prenait la peine, se rapporter à soi et à l'autre. Ce qui a été politiquement « liquidé »,

¹¹ *Le Prince*, XVII, *op. cit.*, p. 152, déjà cité.

c'est la *metanoia*. La *metanoia* comme principale médiation, pour l'agent, dans son rapport à soi et à la *politeia*, et comme le ressort essentiel de sa constitution éthique.

Nous avons vu que le texte des *Caractères* résiste. La sémiologie, demeurant ce foyer d'opérations par lequel les sciences littéraires ont tenté d'en rendre compte et répondant méthodologiquement au projet politique de la domination, porte d'abord le regard vers le monde extérieur, lui supposant l'indice de réalité le plus élevé. Tout ce qui ne se rapporte pas d'abord au perçu, en l'occurrence la constitution d'une certaine spiritualité, est immédiatement décrédibilisé, en souvenir de Machiavel et de Hobbes, comme se rapportant à de la « vaine philosophie ». Cette manière de se rapporter au texte des *Caractères* conduit à rejeter le nombre considérable des réflexions qui invitent le lecteur pourtant à prendre distance avec les choses du monde, tout en lui en donnant les moyens. Sans compter le désaccord de fond tant sur la vision politique engagée de part et d'autre, vision qui est tout à la fois projet à réaliser, que sur la fonction que la parole contenue dans les *Caractères* est censée remplir au sein de cette vision / projet. Le commentaire critique considère d'abord cette parole comme le lieu d'un relais de l'état d'une certaine réalité et le vecteur des opérations par lesquelles on peut s'y rapporter, ce qui cadre parfaitement bien avec le projet politique configuré par la logique discursive de type machiavélien, tandis que le texte, au-delà de son indéniable portée rétrospective, se dit cependant pouvoir être l'instrument d'une certaine réformation. Ce qui suppose, non pas seulement une description de la réalité, mais un ensemble de moyens qui permettent de la modifier, sachant que ce qu'on vise à modifier, c'est précisément une réalité avant tout de nature éthique, seule réalité sur laquelle, selon le discours philosophique traditionnel, l'homme peut avoir un réel pouvoir d'action pour éventuellement changer la situation politique dans laquelle il vit. La prise de distance vis-à-vis des choses du monde et le projet néanmoins de modifier l'état d'une certaine réalité politique par la médiation d'une transformation spirituelle s'inscrivent pleinement au sein de la logique d'existence promue par les diverses philosophies de l'Antiquité, du moins de filiation socratique et chrétienne, au-delà des disparités thématiques et même procédurales qui par ailleurs peuvent les séparer. Si maintenant on accepte de se rapporter à l'ouvrage par le biais de la méthode dialectique et des opérations logiques qui ont configuré le rapport au langage de la philosophie de l'Antiquité, on s'aperçoit que ce rapport ouvre à une tout autre perspective politique que celle établie et promue par la logique discursive de type machiavélien. Si l'on constate effectivement que la plupart des hommes sont « « flatteurs, peu sincères, sans équité, pleins d'envie, de caprices et de préventions » [XI, 76 (I)], on ne s'en obstine pas moins à penser qu'une intervention auprès d'eux, à l'aide de discours savamment composés, est susceptible de les changer. Ce à quoi, à l'instar de Socrate lui-même, a œuvré la Bruyère en écrivant ses *Caractères*. Cette mission que, depuis Socrate, s'attribue le philosophe et qui consiste à s'adresser à chaque concitoyen afin de le rendre sensible à la chose politique et au rôle qu'il peut y jouer en prenant souci de lui-même ne se limite pas à une simple entreprise de persuasion. Elle se destine surtout à le faire accoucher de lui-même en lui proposant une série de moyens discursifs par lesquels il pourra développer, entretenir et préserver les dispositions aussi bien dianoétiques qu'éthiques qui lui serviront dans ses rapports à soi et à l'autre, ainsi que dans la conduite de son existence. La parole du philosophe est tout à la fois maïeutique et thérapeutique. Elle délivre un savoir procédural essentiellement discursif qui doit atteindre le stade de la disposition dianoétique et qui se destine à innover par en-deçà et presque spontanément les nombreuses délibérations que l'homme est amené à réaliser quotidiennement, qu'elles soient importantes ou bien bénignes. En même temps, elle a pour fonction d'apaiser et d'harmoniser les passions éprouvées qui, sans avoir

pris tout le soin qu'on peut leur apporter, tendent à rendre directement difficiles et parfois chaotiques les relations que les hommes entretiennent entre eux. Ce qui à terme, on s'en doute, n'est pas sans incidence politique. La parole philosophique en effet a pour principale fonction de réguler la manière par laquelle les hommes, par elle transformés, peuvent se rapporter les uns vis-à-vis des autres. On s'aperçoit ainsi qu'en changeant la méthode par laquelle on se rapporte au texte, changeant aussi par la même occasion son *scopus* (non plus le relais d'un déjà-là éthique, mais l'instrument de sa transformation), on s'engage à réaliser un tout autre *projet* politique. En celui-ci, on se fixe d'abord sur la qualité des relations que les hommes appartenant à une même communauté peuvent avoir les uns avec les autres et sur la qualité surtout de toutes les dispositions qu'ils pourront acquérir pour l'optimiser. Cependant, cela requiert un ordre de valeurs particulier où il s'agit de privilégier la constitution spirituelle des agents aux dépens d'un souci porté à l'égard de la possession-signe de biens sensibles. Mais c'est précisément à la faveur de cet ordre de valeurs où le souci porté à l'égard des choses du monde sensible semble dévalorisé que l'action de l'homme, dans son rapport au sensible et dans son rapport à l'autre, se voit enrichie d'une certaine tranquillité. Tranquillité tout d'abord de l'âme dans laquelle une certaine harmonie entre les parties désirantes et intellectives pourra s'établir. « La tempérance, disait Fénelon, est la maîtresse ouvrière de la volupté¹² », synthétisant ainsi l'extrême l'efficace de la logique d'existence préconisée par les Anciens. Mais tranquillité surtout résultant du rapport apaisé avec ses proches concitoyens au sein d'une communauté toujours en voie de constitution, chacun trouvant en sa propre constitution spirituelle un principe d'existence suffisamment puissant pour tendre vers la réalisation de son être et de son bonheur, intimement convaincu que tout souci excessif porté à l'égard des possessions sensibles et de la consommation-signe de leur valeur d'usage est le foyer de toutes les dissensions et de la lutte effective entre les hommes.

Que l'on partage ce type de projet éthico-politique ou qu'on ne le partage pas, seule une lecture du texte des *Caractères* qui prend appui sur le rapport au langage configuré par le discours philosophique traditionnel, dont le foyer des opérations demeure la logique, est susceptible d'unir et de faire tenir ensemble, en un seul mouvement, la méthode et le projet éthique et politique que ce texte véhicule.

Cela nous conduit à reconsidérer le statut et la fonction que, depuis la fin du XIX^e siècle, concurremment à l'avènement de la sémiologie et de la linguistique comme modes d'appréhension de toute forme de discours, l'historiographie littéraire attribue à la « littérature ». Au-delà des débats et des différentes propositions en lice, l'on peut synthétiser la perception que nous nous faisons du phénomène littéraire comme cet ensemble de procédés formels discursifs destinés à produire certains *effets esthétiques* sur le destinataire. Ainsi, ce vers quoi converge toute étude littéraire, à la fois lieu de départ et lieu d'arrivée, c'est la surface signifiante des discours. C'est d'ailleurs principalement pour cette raison que les seuls effets envisagés sont de nature esthétique : des sens à l'imagination ou à la représentation, en passant par les sensations et surtout l'ensemble des opérations qui ont pour fonction de les stimuler tous. Le destinataire est tout d'abord le *patient* d'une série de stimuli dont il pourra tirer une certaine connaissance du monde et/ou une certaine jouissance, à tout le moins le patient d'une convocation ou encore d'une provocation (voire parfois

¹² *L'éducation des filles*, dans FÉNELON, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. XVII, p. 28.

d'un « dérèglement ») *de tous les sens* et par suite de l'ensemble des notions que, *volens nolens*, ces sens entraînent derrière eux. C'est la raison pour laquelle on associe généralement les *Caractères* à une œuvre de description morale au sens moderne du terme, à savoir une observation de mœurs humaines par tout ce qui s'offre d'abord à la perception des sens. La Bruyère empiriste tout d'abord, portraitiste ensuite, doté de ce style inimitable que nous apprécions et qui nous émeut tant. C'est pourquoi aussi R. Barthes, dans son incontournable introduction de l'ouvrage, en préambule pouvait écrire sans hésiter que « toute science est elle-même découpage du monde¹³ » et ensuite que « la première condition de la littérature, c'est, paradoxalement, d'accomplir un langage indirect : nommer en détail les choses afin de ne pas nommer leur sens dernier et tenir cependant sans cesse ce sens menaçant, désigner le monde comme un répertoire de signes dont on ne dit pas ce qu'il signifie. » Découper, nommer et redistribuer, en suspendant tout à la fois « le concept sous le percept¹⁴ », ce sont là ces opérations qu'aux yeux du sémiologue le texte des *Caractères* met en œuvre de manière exemplaire, par-là inaugurant et œuvrant à la modernité. R. Barthes fut l'un des rares à oser lier publiquement cette perception de la littérature à une définition de son statut :

[L]a littérature est cet ensemble d'objets et de règles, de techniques et d'œuvres, dont la fonction dans l'économie générale de notre société est précisément d'*institutionnaliser la subjectivité*¹⁵.

Nous souscrivons pour notre part pleinement à cette définition du statut et de la fonction que joue la littérature. Nous l'étendons même par-delà, suivant en cela Socrate, à toute parole humaine, publique ou même privée, au sein de la *politeia*. Toutefois, nous pensons qu'il faut aller jusqu'à dire que les modes de constitution de la subjectivité par voie de discours (la série d'opérations qui constitue un rapport au langage et qui est à la fois constitutive d'une subjectivité), que ce discours soit littéraire ou autre, ne sont ni universels ni transhistoriques. Ils dépendent des objectifs éthiques et politiques, toujours particuliers et eux aussi institués, qu'ont décidé de suivre les communautés qui les cultivent, les promeuvent et les institutionnalisent comme les seules voies possibles d'accès aux discours. Lorsqu'on dit que la littérature a pour fonction d'« institutionnaliser la subjectivité », cela équivaut à dire, d'un point de vue cette fois-ci plus philosophique, qu'elle participe à la « détermination de la substance éthique » pour chacun des agents destinataires, à savoir « la façon dont l'individu doit se constituer telle ou telle part de lui-même comme matière principale de sa conduite morale¹⁶ », et ce en vue de rendre ces agents aptes à participer à l'économie générale de leur société. C'est ici que la question se retourne sur la fonction que la modernité a progressivement attribué à la « littérature ». Pour quelles raisons ou quels motifs politiques les sociétés occidentales ont progressivement accordé à la parole spécifiquement littéraire la fonction d'être un jeu sur les formes en vue de produire des effets principalement esthétiques et surtout lui ont tout aussi progressivement, mais non moins décisivement, interdit d'être un jeu sur les formes en vue de produire des effets spirituels (aux sens maïeutique et thérapeutique du terme) ? La réponse, selon nous, est à situer dans le mode d'existence productiviste et consumériste qui constitue le fondement de nos organisations économico-politiques. Ces dernières requièrent de la part de chacun de leurs agents le développement de la partie essentiellement sensitive de leur spiritualité, allant parfois jusqu'à vouer un culte à la dépossession de soi.

¹³ BARTHES Roland, « La Bruyère », *id.*, *Textes choisis et présentés par C. Coste, op. cit.*, p. 401-402. Déjà cité.

¹⁴ *Ibid.*, p. 412-413. « En se portant aux limites du dire, dans une *mathésis* du langage qui ne veut pas être confondue avec la science, le texte défait la nomination et c'est cette défection qui l'approche de la jouissance. » *ID.*, *Le plaisir du texte*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 72.

¹⁵ *ID.*, *Sur Racine, op. cit.*, p. 156. C'est l'auteur qui souligne.

¹⁶ FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité II...*, *op. cit.*, p. 37.

Une étude des productions philosophiques de l'Antiquité sous la question de la philosophie comme manière de vivre permet d'ouvrir non pas seulement le discours littéraire mais toute production discursive¹⁷ à une autre fonction. Cette fonction consiste en la réformation éthico-politique, consciente, réflexive et réfléchie du destinataire. Ce dernier ne se perçoit pas seulement comme le récepteur de stimuli en tout genre ou le patient d'une série d'opérations / déterminations irréductibles (linguistiques, culturelles, sociologiques, idéologiques, anthropologiques, etc.) dont il peut néanmoins, en connaissance de cause et en son particulier, tirer jouissance et satisfaction, mais comme l'*agent* conscient d'opérations de l'esprit sur lesquelles, par une certaine pratique volontairement et assidument expérimentée, il exerce une maîtrise afin de se conduire, par elles, dans l'existence. La substance éthique dont il est ici question ne correspond plus, voire s'oppose d'une certaine manière, à celle que la littérature, pour la modernité, a pour fonction de cultiver, de promouvoir, d'« institutionnaliser ». Cette autre fonction qu'il est possible d'attribuer aux discours permet de percevoir les *Caractères* comme appartenant, non pas à la poétique, ni même à la rhétorique, mais, conformément à une subdivision aristotélicienne posée rapidement dans la *Poétique*¹⁸, au genre philosophique socratique, c'est-à-dire au genre dialectique. La dialectique est ce chemin de discours et de pensée qui, pouvant revêtir de multiples formes sensibles, consiste en un jeu de courtes interrogations-réponses avec le destinataire, et ce afin de produire chez lui des effets maïeutiques et thérapeutiques, c'est-à-dire l'acquisition de dispositions dianoétiques et éthiques intimement mêlées. Toutes les ruses de la rhétorique, voire du langage poétique lui-même pourront servir à ce dessein et sont donc, à ce dernier, rigoureusement subordonnées. Ce à quoi souscrit pleinement le texte des *Caractères* en subordonnant très explicitement le *placere* au *docere*¹⁹ et en s'inscrivant dans le dispositif de composition discursive préconisé par Socrate dans le *Phèdre* de Platon²⁰.

¹⁷ Rappelons que selon Socrate, dans le *Phèdre* (261 a-b), toute parole est psychagogie.

¹⁸ *Poétique*, 1447 a 30 – 1447 b 13, *op. cit.*, p. 78 : les « dialogues socratiques » font partie de l'art qui *imite* (*mimèsis*) par le langage seul, mais n'ont pas encore reçus de nom. Cf. aussi D. Laërce, III, 86-87 et III, 49-50.

¹⁹ Cf. *supra*, p. 477, et n. 428.

²⁰ Sur ce point, voir la deuxième partie de notre troisième chapitre : III. B. La technique dialectique comme exercice spirituel, implications méthodologiques (p. 405).

[T]out comme moi je m'efforce de plaire en tout à tous, ne recherchant pas mon profit, mais celui du grand nombre, pour qu'ils soient sauvés²¹.

Paul de Tarse

Nos derniers propos se donnent pour tâche de relier notre recherche à ses enjeux philosophiques et politiques au regard de notre « actualité », tâche infiniment problématique s'il en est. Nul besoin de rappeler que la démarche demeure décisivement engagée. Elle s'inscrit pleinement dans la méthode proposée par le dernier Foucault qui invite le chercheur à entretenir « un rapport sagittal à sa propre actualité » ou plutôt à l'actualité du « nous », à savoir la communauté humaine, sociale et culturelle en laquelle et par laquelle il vit²². Enfin, tout aussi engagés que soient ces propos, leur prise en compte n'en reste pas moins à nos yeux cruciale, si du moins l'on veut comprendre la nature de l'ensemble du projet de recherche que nous avons mené et ici présenté.

Le cadre théorico-pratique par lequel actuellement on rend compte et l'on se projette au sein de la *politeia* est entièrement innervé par l'idéologie de la domination. Ce cadre est au service d'une logique de production qui a complètement perdu de vue les finalités humaines qu'elle était initialement censée servir. Que ce soit pour la réflexion scientifique ou pour le monde de l'information, les faits sont le fondement objectif de la réalité et le foyer exclusif de l'expérience politique. Les soucis humains convergent principalement vers la gestion de tout domaine de biens sensibles, présupposant que d'une attention portée d'abord sur les grands ensembles (économiques, administratifs, politiques, militaires, matériels, médiatiques, culturels, etc.) résultera quelque décision qui améliorera nos conditions de vie. Celles-ci pourtant, bien que les richesses s'accroissent de jour en jour de manière exponentielle, sont gagnées par la fatigue, l'angoisse des charges qui pèsent sur leurs épaules, la solitude et l'extraordinaire dépense d'énergie que tout un chacun se doit d'investir dans la lutte qui constitue le ressort des relations que doivent entretenir les agents productivistes pour assurer les rendements d'une production qui a perdu tous ses repères, activité folle devenue à elle-même sa propre fin sans plus aucun souci des besoins humains et d'une réflexion les concernant. La « productivité » a gagné tous les secteurs de l'activité humaine. Partout et à tous, la nécessité s'impose de laisser derrière soi des traces matérielles de plus en plus nombreuses de son existence, que celle-ci soit publique ou privée. Les lieux de savoir n'échappent évidemment pas à ce dictat politique et économique. Les postulats anthropologiques machiavéliens et hobbesiens qui sont autant de motifs éthiques, sous le spécieux prétexte d'une reddition de compte de la « réalité telle qu'elle est », sont jour après jour enregistrés et mis en scène par les médias (toutes modalités confondues), sempiternellement (d-)énoncés et par-là entérinés, validés, promus, et ce dans la plus parfaite ignorance des motivations économiques et politiques qui président à cette surenchère médiatique. Ils constituent pourtant le socle de la logique d'existence moderne productiviste et consumériste. On peut même dire, sans craindre l'excès, qu'ils font l'objet d'un véritable culte. Livres, films, émissions ou même séries télévisées, qu'ils soient « sérieux » ou

²¹ 1 Cor., 10, 33, trad. E. Osty et J. Trinquet, Paris, Éditions Siloé, 1974, p. 360.

²² « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *Dits et écrits, op. cit.*, vol. IV, texte n° 351, p. 679-688 ; p. 680-681.

simplement « divertissants », tour à tour, nous présentent des complexes de relations humaines toujours irréversiblement marquées par la ruse, l'intrigue, la corruption, le mensonge, voire le meurtre pur et simple, en un mot l'*hybris*, pour que chacun arrive à ses fins. On trouve cela plus « réaliste ». Ces actions et surtout les choix et les délibérations qui y président sont les fondements de la réalité sociale et politique, non pas seulement telle qu'elle est, mais telle qu'il est impossible qu'elle soit autrement – c'est pourquoi d'ailleurs toute dénonciation de *ce qui est* est toujours énonciation de *ce qui doit être*. Car, qui prétendrait pouvoir vivre en dehors de ce qu'on dit être la « réalité » ? L'homme est profondément et irrémédiablement méchant. Il faut que cela se sache, car c'est la réalité humaine sur laquelle se bâtit le système économique et politique que nous suivons. Il faut donc en faire un chant, une incantation incessante qui, elle aussi, n'a jamais eu de précédent dans l'histoire de l'humanité, compte-tenu de l'ampleur de la couverture médiatique dont disposent les pouvoirs modernes afin d'étendre leur logique d'existence, ampleur qui confine au totalitarisme. Le foyer de l'expérience politique se contient tout entier dans le raisonnement que formulait Machiavel : *cela a été, donc cela est, et si cela est, cela sera* (entendons : cela doit être). Ce principe épistémique se mue immédiatement en principe d'action éthico-politique à suivre :

un prince désireux de *maintenir sa position* est-il souvent contraint de ne pas être bon. Car, lorsque la collectivité dont vous pensez avoir besoin pour vous maintenir, que ce soit le peuple, les soldats ou les grands, est corrompue, *il vous faut suivre son humeur pour la satisfaire* ; alors les bonnes actions vous sont contraires²³.

Tout le jeu consiste à « tirer parti » d'un rapport de forces dont les ressorts sont les actions des membres de sa propre communauté en vue de maintenir sa seule position. Peu importe si cette communauté se rue lentement, méthodiquement ou de manière hallucinée au précipice. La proposition ne s'adresse donc pas à l'homme politique en tant qu'il se met au service de la communauté, mais d'abord à son propre service, supposant que c'est par un souci porté sur ses biens sensibles propres (richesses, réputations, corps), par tous les moyens possibles, à savoir dans une lutte, frontale ou dissimulée, engagée contre les autres membres de sa propre communauté, qu'il pourra, par on ne sait quel processus mécanique, leur rendre service. Ce n'est donc pas une proposition politique au sens strict, mais bien une proposition éthique qui tire rigoureusement toutes les implications du motif de la conquête de biens sensibles-signes comme les seules voies possibles d'accès au bonheur humain. C'est pourquoi aussi la proposition et la logique d'existence qu'elle autorise ne s'adresse pas seulement au Prince ou au pouvoir politique, mais à tout homme souhaitant participer au projet dont elle est l'un des fondements et l'un des motifs les plus solides. Nous sommes actuellement au bout de cette logique d'existence et en avons tiré de nombreux effets, aussi bien « bénéfiques » – en termes de production de biens sensibles en tout genre – que leurs corollaires néfastes : la destruction programmée de tous ces biens (temps de vie compris) afin de régénérer continuellement le cycle de la production.

À l'échelle des médias, on se situe au niveau d'une fable, bien que cette fable ou cette fiction d'existence renvoie bien sûr, mise en scène et surenchère médiatiques ôtées, à une certaine part de la réalité sociale. Il n'empêche qu'au-delà de la question du rapport réel entre la représentation médiatique de la violence, économique et politique, et la « réalité » de l'existence, c'est une fiction politique en bonne et due forme qui nous est vendue quotidiennement. On peut donc prendre une certaine distance critique vis-à-vis d'elle. Cependant, quoiqu'il ne soit absolument pas certain que tous les membres de la société soient capables d'une telle distance critique, le plus important est de

²³ *Le Prince*, XIX, *op. cit.*, p. 159, nous soulignons.

percevoir la fonction que le culte voué à la logique de la domination remplit au sein de nos organisations politiques. De ce point de vue, les choses paraissent immédiatement plus inquiétantes, bien que non dénuées de pistes pour se donner les moyens d'y faire face. La logique du régime économique productiviste que nous suivons, comme on l'a dit, requiert pour sa survie et sa reproduction une dépense d'énergie matérielle et humaine sans cesse croissante. Il faut aujourd'hui produire plus qu'hier et moins que demain. Dès lors que les sociétés occidentales ont opté pour ce type de régime, l'homme a trouvé dans la lutte, non pas seulement armée d'un État contre un autre, mais surtout économique et symbolique entre les membres appartenant à la même communauté ou au même champ social, le ferment le plus assuré d'une croissance et d'une production indéfinies. La lutte présente ce double avantage de rendre les hommes éminemment productifs, dès lors qu'on les convainc que ce pour quoi ils luttent est le ressort le plus fondamental de leur réalité d'existence (maintenir une certaine position visible sociale), mais aussi de régénérer (ou de justifier) continuellement le cycle de la production par les destructions et les nuisances matérielles et humaines qu'elle occasionne. Pour produire sans cesse du nouveau, il faut détruire de l'ancien. Ainsi va la logique du système. Que cet ancien ou ce nouveau puisse servir à rendre les hommes heureux d'une quelconque manière, cela importe peu, car le souci est d'abord à la production et très certainement pas à l'usage de ce qui est produit, et encore moins à la qualité des relations humaines et à la qualité de vie « spirituelle » des agents²⁴. Plus le rendement de production est élevé, plus il requiert des hommes productifs ou, de leur part, comme le prévoyait Hobbes, « une progression ininterrompue du désir allant d'un objet à un autre », ou encore « un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance ». Cependant, l'homme ne naît pas naturellement productif, dominateur et guerrier. Il peut le devenir, comme il peut devenir son contraire, ou tout autre chose. Tout dépend de l'éducation qu'il se donnera et des motifs éthiques et politiques qu'ils souhaitent suivre et se voir actualisés. Pour devenir un producteur / consommateur efficace, conquérant inlassable d'un espace de visibilité sociale, à tout le moins à la mesure du rendement productif auquel se soumet sa communauté, il faut qu'il se transforme et se motive continuellement à dessein. Nous avons aujourd'hui atteint un rendement de production inégalé et inouï dans l'histoire des sociétés humaines. Il apparaît par conséquent de toute urgence à cette logique économico-politique qui enserme désormais toute activité humaine de stimuler et de mobiliser chacun des agents à se rendre de jour en jour davantage productif, dès le plus jeune âge et le plus longtemps possible, avec dévotion et ferveur. La mobilisation doit être massive et générale. C'est au sein de cette logique d'existence devenue, à l'échelle planétaire, extrêmement contraignante, que le culte voué à l'idéologie de la domination (même et surtout sous des dehors de contestation et de dénonciation des injustices sociales) joue un rôle des plus importants et remplit toute sa fonction. En intimant massivement dans le chef de chaque agent que les seules voies d'accès possibles à la réalisation de soi et au bonheur sont « nécessairement » 1) la possession-*signes* et la consommation-*signes* de la valeur d'usage de toutes sortes d'objets matériels ou culturels (issus de la production ou à produire soi-même), et 2) la conquête d'un espace économique et symbolique d'existence sociale ; en ne cessant en outre d'énoncer (sous le mode de la dénonciation ou de la fiction) que 3) la véritable réalité sociale et politique est à la lutte et au conflit, toujours de plus en plus âpres et toujours de plus en plus féroces, les agents sont contraints d'admettre cet « état de la réalité » comme un inéluctable et donc comme un fait sur lequel, bon gré mal gré, il faut compter pour agir. Comme le préconisait Machiavel, il faut suivre l'humeur de la communauté où l'on vit, sinon on risque de

²⁴ Cette certaine tranquillité de l'âme que Hobbes a vigoureusement rejetée : « la félicité en cette vie ne consiste pas dans le repos d'une âme satisfaite [...] comme on le dit dans la morale vieille des philosophes. » *Léviathan*, *op. cit.*, p. 186.

s'écrouler ou de se ruiner. Poussé jusque dans ses plus ultimes conséquences éthiques, peut-on seulement imaginer à quelle situation sociale et politique ce genre de raisonnement peut nous conduire ?

La fonction que joue le discours de la domination dans la politique présente n'est pas perceptible, car on le couvre du motif épistémique machiavélien selon lequel toute vérité politique s'identifie, qu'on le veuille ou non, à la vérité effective. Bien qu'on veuille vigoureusement refouler *le fait* que l'établissement d'une vérité effective, qui répond à une détermination de la nature du réel politique dont on doit dès lors se soucier, dépend d'un certain nombre de critères épistémiques qui ne dépendent quant à ceux-ci absolument pas d'une observation des faits et qui surtout ne sont pas dénués de motivations politiques préalables, on s'applique surtout à oublier que pour l'homme, *a fortiori* pour l'homme politique, dire ce qu'il en est de la « réalité », ce n'est pas seulement dire ce qu'elle a été par le passé ou ce qu'elle peut-être présentement (à supposer qu'on soit capable d'un tel savoir absolu sur notre passé et sur notre présent). C'est surtout *dire ce qu'elle doit être*. C'est en tous les cas contribuer à la faire advenir comme telle, une deuxième fois, si tant est qu'elle ait pu exister comme on le prétend. *C'est surtout avoir oublié ou négligé l'extraordinaire puissance psychagogique et prospective de la parole humaine*. Le culte médiatique voué à la logique de la domination, l'exaltation quotidienne de ses motivations éthiques (la richesse et la gloire) accompagnée d'un discrédit systématique à l'égard de leur opposé (la pauvreté et l'obscurité) et, enfin, l'encouragement à entretenir des relations conflictuelles avec certains membres de la communauté pour satisfaire à la réalisation de ces motivations, qui auront toujours pour objet le partage de quelque domaine de biens sensibles / visibles, sont donc bien loin d'être gratuits. Ils constituent les ressorts le plus fondamentaux de la logique de production.

Pour ne prendre que ce seul exemple, mais selon nous éminemment significatif, le dernier film de Scorsese en date, *Le loup de Wall Street*, offre une illustration particulièrement aboutie du type d'agent qu'appelle à produire la logique de production dans la cadence où nous la vivons actuellement. Ce film par ailleurs est un très bel exemple d'ambivalence entre une *dénonciation* et une *énonciation* de la réalité de ce qui est / doit être. D'un côté, l'on peut se convaincre de l'abjection éthique et s'indigner du manque total de conscience politique des personnages dont on scénarise complaisamment les frasques, des plus insignifiantes aux plus sordides, pendant près de trois heures ! De l'autre, le film tire tout de même son succès du plaisir que les spectateurs éprouvent à la vue de ces frasques, il faut le dire, magistralement filmées et interprétées. Mais là où se trouve le plaisir, là aussi se trouvent les dispositions d'existence. Il faut se demander aussi si le film n'est pas devenu pour bon nombre de traders ou autres vendeurs, grands ou de moindre envergure, un modèle auquel ils peuvent sans retenue s'identifier et aspirer, ses personnages ayant bénéficié d'un tel succès public et commercial. Ces agents financiers bien réels ne peuvent-ils pas désormais devenir publiquement, et avec fierté, ce que certains ne pouvaient être qu'en secret dans les alcôves technologistes de la finance mondiale ?

Toutefois, le film n'est pas seulement une succession d'images et d'actions. Il est avant tout *discours*, c'est-à-dire ensemble d'opinions et de choix d'existence (*proairésis*) articulés au sein d'une logique contraignante et énoncés comme valant prioritairement au sein d'une certaine réalité sociale. Il est donc *logos* politique. Ci-dessous, un extrait retranscrit d'une scène où le personnage principal joué par L. di Caprio s'adresse à ses employés pour les motiver à travailler. On y retrouve sans surprise le *logos* de la domination, comme dans son épure la plus quintessenciée.

Vous voyez ces belles boîtes noires... ce sont des téléphones, et je vais vous confier un secret à propos de ces téléphones. Ils ne composent pas les numéros tout seuls, ok ? Hé oui, sans vous, ce sont juste des morceaux de plastique. Dans le genre d'un M16 chargé, mais sans le Marine pour s'en servir. Dans le cas de ces téléphones, vous êtes les Marines. Ô oui, chacun d'entre vous. Vous êtes mes stratoniens surentraînés, mes tueurs, mes tueurs qui refusent d'avoir un non pour réponse. Mes putains de guerriers qui ne raccrochent pas le téléphone tant que le client ne marche ou, putain, ne crève [cris des employés en délire] !

Je vais vous dire un truc. Il n'y a aucune noblesse à être pauvre. J'ai connu la richesse, mais j'ai connu aussi la pauvreté. Et j'ai choisi la richesse à chaque putain de fois. Parce que quand je suis riche, je dois affronter mes problèmes en arrivant dans ma limousine, en portant un costume à deux mille dollars et une putain de montre en or qui m'a coûté quarante mille dollars [le personnage lance sa montre à ses employés qui se battent frénétiquement pour la prendre]. Allez les gars, battez-vous, chopez-le, prenez-lui ! Si quelqu'un pense que je suis superficiel ou matérialiste, qu'il aille se trouver un boulot chez Mc Donald's, parce que c'est sûr qu'il y sera mieux !

Mais avant que vous ne partiez de cette salle pleine de vainqueurs, je veux que vous regardiez celui ou celle qui est à côté de vous. Allez-y ! Parce que dans un futur pas si loin que ça, vous serez bien peinard à un feu rouge dans votre bagnole toute pourrie, et ce mec viendra se mettre au feu à côté de vous, dans sa super belle Porsche, avec sa somptueuse femme à ses côtés qui a des putains de nibards de folie [ouais ! (rires)]. Et vous ? Qui sera à côté de vous ? Un vieux gnou dégoûtant avec une barbe de trois jours qui sera couverte d'un boubou sans manche [éclats de rire], coincé à côté d'un carton de bouffe du supermarché discount du coin ? C'est à côté de ça que vous conduirez !

Alors écoutez-moi tous attentivement ! Vous avez un découvert à la banque ? Super ! Prenez votre téléphone et travaillez ! Votre proprio veut vous foutre dehors ? Super ! Prenez votre téléphone et travaillez ! Votre petite copine croit que vous êtes un pauvre looser ? Super ! Prenez votre téléphone et travaillez ! Je veux que vous arriviez à régler vos problèmes en devenant riche [bourra !] ! Tout ce que vous avez à faire, c'est décrocher votre téléphone et répéter les mots que je vous ai enseignés. Je vais vous rendre plus riches que les PDG les plus importants de tous les États-Unis d'Amérique [cris de fureur] ! Je veux que vous alliez à vos places. Et je veux que vous enfonciez les actions de Steeve Madden dans la gorge de vos clients, jusqu'à ce qu'ils s'étouffent avec, jusqu'à ce qu'ils s'étouffent avec et achètent cent mille titres ! C'est ce que je veux que vous fassiez [cris de fureur guerriers] ! Vous devez être féroces ! Vous devez être impitoyables ! Au téléphone *vous devez être des putains de terroristes*²⁵ !

« Ayant pour centre le geste et non l'image, nous dit G. Agamben dans *Moyens sans fin*, le cinéma appartient essentiellement à l'ordre éthique et politique (et non pas simplement à l'ordre esthétique) [car] le geste ouvre la sphère de l'*èthos* comme sphère la plus propre de l'homme²⁶. » Cette conception particulière de l'éthique, éminemment moderne, a pour particularité d'ignorer la part que jouent la délibération et les décisions dans l'action humaine. Elle permet de sauver tout un système médiatique qui se repose sur la conviction que les différents discours qu'il diffuse ne sont, en définitive, que le vecteur d'informations, plus ou moins fidèles ou plus ou moins falsifiées, relatives à l'état de telle ou telle réalité, ou bien un moyen de s'émouvoir (dans tous les sens du terme) ou de se distraire. Une étude des philosophies de l'Antiquité comme manière de vivre nous invite à renverser radicalement la perspective. Ce qui ouvre la sphère de l'éthos, ce n'est pas simplement le geste, mais en tout premier lieu la parole qui « a précisément pour fonction de mener les âmes, d'être une psychagogie ». La parole qu'une communauté cultive, promeut et diffuse, même en l'occurrence sous les dehors d'une dénonciation assez ambiguë, cette parole est, de ce point de vue, bien plutôt le vecteur des mouvements délibératifs et des choix consécutifs par lesquels chacun des agents pense devoir se conduire. Si l'on accepte l'hypothèse, il faut dès lors admettre que *la parole, les choix d'existence qu'elle promulgue et la logique qui les concatène l'un à l'autre de manière contraignante constituent le fondement objectif premier de la réalité et le foyer essentiel de l'expérience politique*. Il devient dès lors difficile de mesurer l'importance du rôle que joue la parole médiatique

²⁵ Nous soulignons. Scène est visible en version originale sous-titrée à l'adresse suivante : https://www.youtube.com/watch?v=n6ZWns_xm8w, le 08/09/2016. Nous avons suivi la version française pour la retranscription. Voir aussi la scène de vente (<https://www.youtube.com/watch?v=cQ7jyg-iZtI>) où le mensonge et l'escroquerie pure et simple se trouvent exaltés à la faveur d'une humeur festive et paillardes.

²⁶ AGAMBEN Giorgio, *Moyens sans fin. Notes sur la politique*, Paris, Payot & Rivage, 2002, p. 67-68.

dans la situation politique que nous sommes en train de vivre, tant elle est grande et étendue. Car ce ne sont pas tant des images de violence ou des gestes conflictuels et brutaux, ou bien encore la communication d'informations à propos d'une réalité en proie à la lutte que l'inlassable incantation, sous toutes les formes possibles, d'un certain nombre de prémisses qui sont autant de choix d'existence, incantation qui, par habitude, forme l'éthos réflexif, délibératif et décisionnel de l'agent productiviste et consumériste moderne. Convincez aussi profondément et durablement les hommes que, plutôt que de courir de manière irréfléchie à la production et à la consommation de toutes sortes de biens, ils auraient plus à gagner à développer et à se concentrer chacun sur les dispositions spirituelles grâce auxquelles ils se conduisent dans l'existence, mais aussi à s'y encourager mutuellement, c'est-à-dire, au strict inverse de ce que propose Machiavel et exactement comme le propose la Bruyère : se rendre capable de « composer ses paroles et ses actions » pour une bonne fin – un accès effectif pour chacun *d'abord* à l'exercice de la raison et l'acquisition des dispositions éthiques requises – sans pour autant vouloir « faire profession de bonté » en toute occasion, mais tout au contraire « être sage sans le paraître » ; convincez-les tout aussi systématiquement et profusément que la véritable liberté humaine et la réalisation du bonheur se situent d'abord en l'accès à ce type de spiritualité, et c'est la logique de production et le système économique et politique que nous suivons qui courent à leur perte la plus définitive. En tous les cas, ce type de spiritualité constitue une menace pour l'ordre productif établi. Comme le percevait très judicieusement la Bruyère : « L'on s'insinue auprès de tous les hommes, ou en les flattant dans les passions qui occupent leur âme, ou en compatissant aux infirmités qui affligent leur corps ; en cela seul consistent les soins que l'on peut leur rendre : de là vient que celui qui se porte bien, et qui désire peu de choses, est moins facile à gouverner. » [XI, 109(I)] Comment rendre l'homme obéissant pour qu'il se sacrifie à l'autel de la production, s'il se porte bien, désire peu de choses et, par-là, s'il est devenu auto-suffisant pour se gouverner soi-même ? On comprend donc pourquoi, aux yeux de tous ceux formés au moule discursif de la domination et de sa logique d'existence, Socrate et encore davantage Jésus, qui de leur vivant n'ont jamais rien produit pour se faire valoir publiquement, si ce n'est une parole et des actions artistement composées, et qui en outre se sont livrés scrupuleusement à la plus parfaite pauvreté matérielle réfléchie, et ce, à la seule fin de se doter d'une épaisseur spirituelle, de se donner les moyens de l'entretenir en son excellence et surtout d'encourager leurs proches à en faire autant, on comprend que ces deux hommes renvoient à deux figures philosophiques que, sous cette forme, il faut impitoyablement discréditer ou tout simplement ignorer.

La parole qui a pour principale fonction de réunir les membres d'une même communauté ou d'assurer un « lien social » autour d'objectifs communs, *a priori*, librement et réflexivement consentis, cette même parole qui a aussi pour fonction de les rendre spirituellement et techniquement capables des opérations requises pour la réalisation de ces derniers objectifs, cette parole n'assure plus aujourd'hui ce « lien social » qu'autour des motifs éthiques et politiques prévus par la logique de la domination. Or, celle-ci tout d'abord contient en elle un apolitisme radical en ce qu'elle suppose, en principe, que le bonheur de l'individu ne peut se conquérir qu'au prix d'une lutte menée contre les autres membres de sa propre communauté. Ensuite, pour atteindre à toute son « efficacité », en tant que logique économique et politique et en tant que logique d'existence, elle requiert à terme des agents qu'ils soient incapables d'exercer la moindre maîtrise, voire de porter le moindre regard sur les opérations de l'esprit par lesquelles ils se conduisent dans l'existence, que ces dispositions soient dianoétiques ou proprement éthiques. Tout doit se situer à l'extérieur d'eux-

mêmes, car là se situent, dit-on, les ressorts du bonheur, voire les ressorts de la vie humaine. À terme, cela tend à produire des agents sans cesse en proie à leurs émotions immédiates, de quelque nature qu'elles soient, sans qu'ils disposent d'aucun moyen probant pour les contrôler, des agents qui, pour certains d'entre eux, pensent avoir toutes les bonnes raisons d'y céder et même de les utiliser pour assouvir un légitime besoin de conquête d'espace social et se sentir exister. Ajoutés à cela l'effondrement et le discrédit porté à l'encontre de toutes les autorités politiques et médiatiques qui sont devenues incapables de représenter le désir de puissance et de domination de la multitude des prétendants qui se bousculent désormais de plus en plus nombreux à leur portillon, logique économique et « cohérence » idéologique obligent. L'éclatement social n'a jamais été aussi grand et la parole commune qui est censée le réduire aussi riche en arguments pour sans cesse le faire accroître.

L'actualité la plus récente nous montre qu'il est peut-être temps de reconsidérer les motifs éthiques qui ont progressivement, mais non moins décisivement enserré notre expérience du politique depuis maintenant près de cinq cent ans. Car c'est bien le spectre d'une guerre civile qui revient nous hanter et que les médias présentent et animent sous nos yeux désarmés et éberlués, guerre civile que quelques fanatiques religieux peuvent aisément encourager de l'extérieur comme on attise le feu en soufflant simplement sur ses braises. C'est comme si nous étions en train d'accomplir le projet politique qu'a conçu la modernité dans toutes ses potentialités, même les plus inavouées, la guerre de tous contre tous, et ce sous ce mince prétexte de la reconduction nécessaire d'une certaine réalité factuelle de l'existence politique. Il convient ici de rappeler que la parole de type machiavélien a pris naissance au sein de guerres civiles de nature religieuse aussi brutales, abjectes et violentes qu'incontrôlables. On a dit que la réflexion politique moderne est née pour y trouver remède. Or, si les communautés politiques qui sont les nôtres et qui se sont fiées à cette réflexion pour se constituer se voient à nouveau irrésistiblement menacées de ce qu'elles ont initialement résolument tenté de fuir, il faut en conclure que le remède qui a été trouvé est inefficace et qu'il faut le reconsidérer.

Le plus inquiétant et ce qui dès lors constitue assurément *le problème politique majeur auquel nous devons faire face* (mais encore faut-il être en mesure d'en percevoir les causes), c'est de voir certains membres particulièrement jeunes de nos sociétés se laisser enrégimenter par des formes extrêmement abâtardies de spiritualité²⁷ venues de régions du monde où sévissent la plus totale brutalité et la plus complète terreur qui elles aussi font l'objet d'une rigoureuse mise en scène passablement entretenue par les médias. Cette brutalité et cette terreur n'ont d'ailleurs de sens, pour ceux qui en sont les auteurs, que si elles sont tout d'abord l'occasion d'un spectacle médiatique à diffuser le plus largement possible. Quoi qu'il en soit, cette situation est sans précédent dans l'histoire des communautés politiques humaines : une partie de la jeunesse est susceptible de se retourner contre sa propre communauté d'appartenance, non pas pour favoriser l'avènement d'un nouveau régime politique supposé plus juste ou pour sensibiliser l'opinion sur la profonde injustice de celui qui est le nôtre, mais dans le seul but de la détruire et de faire de cette destruction le lieu d'une effervescence médiatique et spectaculaire. Lorsqu'on prête attention aux discours que l'Occident au travers de ses différents médias déverse systématiquement et quotidiennement sur ses populations, discours dont l'extrait que nous venons de citer ne constitue qu'un exemple parmi

²⁷ Toutes celles, sans distinction, qui présupposent et/ou conduisent explicitement ou implicitement à la violence physique et armée comme mode d'existence. Le principe ne se limite donc pas aux seules spiritualités religieuses.

une infinité d'autres et discours enfin qui induisent inmanquablement une logique d'existence jusque parfois dans ses plus ultimes conséquences – « Vous devez être féroces ! Vous devez être impitoyables. Avec vos téléphones [identifiés à des fusils d'assaut] *vous devez être des putains de terroristes !* » –, aussi déroutant et inquiétant que cela puisse paraître, ne peut-on y voir, d'une certaine manière, quelque lien de cause à effet ? Comment mesurer l'incidence de la logique d'existence que ces discours répandent sur l'éthos de ceux qui ne possèdent plus ou pas encore de distance critique à leur égard ? Comment mesurer les conséquences de la conjonction explosive entre, d'une part, une logique discursive qui ne cesse de situer le niveau de réalité humaine le plus éminent dans la conquête d'un espace de visibilité sociale, dont le tropisme effervescent demeure les feux médiatiques (la starification étant devenue pour la jeunesse l'avatar hypertrophié du souci de réputation promu par la logique de domination) et, de l'autre, l'implacable et la plus totale obscurité effective à laquelle est de toute façon réduite cette masse grandissante de jeunes hommes et de jeunes femmes qui, à l'instar de L. di Caprio sans doute, aspirent pourtant à la richesse et à la gloire ? La logique d'existence que nous suivons nous a menés à un niveau de contradiction psycho-sociale maximale. Pour assurer le rendement de la production, nos organisations politiques requièrent la formation d'agents résolument décidés à se tailler une place de choix au sein du champ des visibilité sociales (posséder une « super belle Porsche » tandis que son voisin croupit dans « une voiture toute pourrie »). Mais pour créer cette dynamique économico-sociale, il faut tout à la fois cultiver en eux le désir paroxystique d'être vus et au rebours des conditions de vie qui les poussent, *toutes situations sociales confondues*, à se croire inaperçus, invisibles, toujours presque définitivement obscurs, espérant ainsi qu'ils en seront encore plus résolus à se battre pour y parvenir. Pour tous ceux qui sont effectivement délaissés, ensevelis sous l'indifférence générale et parfois crouissent dans la solitude la plus extrême, comment ne pas se laisser tenter par des formes de « spiritualité » qui, bien que définitivement dégénérées, parviennent en quelques mots à les convaincre qu'ils pourront trouver leur place au sein d'une communauté idéale, mais non sans avoir été l'auteur d'un « coup d'éclat » grâce auxquels ils seront reconnus par celle-ci pour l'éternité ?

Toutes les solutions apportées aux lourdes difficultés politiques que nous traversons sont de nature matérielle, physique, sécuritaire. Contre le terrorisme, on bombarde les régions du monde d'où il prend sa source, on augmente dans nos pays les effectifs de l'armée et de la police, on renforce la surveillance et le contrôle de la population par un développement sans précédent d'une panoplie technologique au service de la force publique et de l'administration qui gagnent sans cesse en ramification et en expansion. Nous sommes au bout d'une logique et d'une idéologie par lesquelles les hommes ont pensé trouver leur bonheur, leur sécurité – originellement, *sécuritas*, « tranquillité de l'âme²⁸ » – et la résolution de tous leurs problèmes par les seules administration et gestion du monde matériel et sensible. Pour parvenir à ce résultat, le déploiement d'énergie humaine et matérielle, médiatique, administrative, militaire et technologique, n'a aujourd'hui plus de limite. On pense par ces moyens avoir un regard et exercer un contrôle absolu sur la moindre parcelle de l'activité humaine, voire sur toute forme de vie terrestre. Or dans cet immense dispositif réticulaire, on s'aperçoit que la détermination de quelques hommes armés menace de tout faire s'effondrer. Et ce qui, par ces actes terroristes, menace ruine, ce ne sont pas d'abord ces puissants dispositifs technologiques et administratifs, mais l'état mental des populations qui s'en servent pour vivre. La grande menace qui plane au-dessus des populations occidentales, ce n'est pas d'abord la

²⁸ Sur la notion de *sécurité* et ses différents sens historiques et politiques, voir GROS Frédéric, *Le principe sécurité*, Paris, Gallimard, 2012.

destruction d'effectifs matériels et humains, c'est qu'elles deviennent subitement la proie d'irrépressibles mouvements de frayeur qui les conduisent à un état de dissension, non plus simplement économique et symbolique, mais bien physique et armé. Car ce que ces quelques hommes déterminés qui s'introduisent subrepticement dans le cours de nos vies pour y semer la terreur foulent délibérément aux pieds, c'est l'un des postulats politiques les plus fondamentaux sur lequel s'appuient les organisations politiques occidentales modernes : la peur de la mort²⁹. C'est après avoir posé que l'homme, par-dessus toute autre considération et quelles que soient les circonstances, préférerait sauver sa propre peau et par suite ses propres biens, qu'il a été possible de fonder des organisations politiques qui ont misé sur l'accroissement indéfini de richesses matérielles et d'objets de consommation en tout genre comme unique planche de salut, avec cependant le corollaire moins réjouissant du fait de la domination. En d'autres termes, la peur de la mort est tout à la fois le fondement de notre expérience politique, mais aussi ce dont on a cru pouvoir spirituellement se délester en l'enfouissant dans les tréfonds d'une parfaite insouciance productive, festive et consummative. L'agent productiviste moderne n'est absolument pas disposé, et spirituellement et techniquement parlant, pour faire directement et brutalement face à la mort. Il est encore moins disposé à faire face au fait que des individus puissent *décider* de participer à une telle mise en scène de la mort et de la destruction de toute ressource humaine, mais bien réelles cette fois-ci et non plus fictives. Dans les bornes prescrites par la logique de la domination, ces destructions restent parfaitement inintelligibles. Et ce qui apparaît comme une terrible menace et en même temps demeure profondément inintelligible a toutes les chances de l'emporter dans une lutte où pourtant les forces armées et matérielles sont à ce point disproportionnées. C'est David contre Goliath, ce dernier se faisant percer le front par le subterfuge d'un adversaire qui le dépassait en intelligence. Il n'est pas à dire que les forces brutes qui se sont jurées la mort de la culture occidentale disposent d'une intelligence qui ait quelque valeur. Mais à coup sûr, elles profitent inopinément de la mésintelligence dont nos sociétés sont actuellement la proie et en même temps cultivent.

De fait, en la situation, le cocktail peut s'avérer des plus explosifs. Formé au moule de la dissension et absolument dépourvu d'une structure spirituelle stable et exercée pour faire face effectivement à la mort, l'homme occidental découvre en ses propres rangs des individus susceptibles d'être enrégimentés en l'espace de quelques semaines par des forces irréductiblement ennemies et hostiles à son mode de vie, et de là devenir capables de meurtres collectifs publics les plus abjects. Comment dans ces conditions reconnaître l'ennemi de l'ami qui d'ailleurs sera lui-même toujours un ennemi potentiel, surtout lorsqu'on se trouve si dépourvu de techniques spirituelles qui nous permettent justement de maîtriser nos émotions et nos peurs ? Bien qu'on puisse admettre que, dans l'urgence, les procédures de contrôles policiers, judiciaires, administratifs et technologiques soient nécessaires, elles demeurent néanmoins radicalement impuissantes en face de la détermination d'un homme ou d'une femme qui a fait sourdement le choix de commettre un acte terroriste et pour faire face à la haine tenace qu'une partie de plus en plus importante de la

²⁹ Voir *supra*, p. 199-202 et p. 361. Voir aussi « Hobbes et le nouvel art politique » dans MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, *op. cit.* ; et STRAUSS Leo, *op. cit.*, p. 270 : pour Machiavel, « c'est la peur, la peur primordiale [de la mort], qui met les hommes en état d'agir comme ils doivent le faire. » À rebours, voir le raisonnement de Socrate dans l'*Apologie* (29 a – 30 a) par lequel celui-ci montre que ceux qui ont peur de la mort parlent, s'émouvent et agissent au nom d'un savoir qu'ils ne possèdent pas : « Car, de la mort, nul n'a de savoir, pas même si ce n'est pas précisément pour l'homme le plus grand des biens ». Ils se voient ainsi frappés de double ignorance, à savoir d'idéalisme et de dogmatisme, et se ferment la porte à toute transformation de soi. En retour, c'est précisément la prise de distance avec la peur de mourir qui ouvre, pour l'agent, un espace où la recherche de la vérité de tout ce qu'on ne connaît pas encore devient possible, recherche qui coïncide immédiatement avec une constitution de soi.

population occidentale cultive à l'égard de sa propre culture et de son propre régime de vie, haine encouragée, encore une fois, par les médias qui ne cessent de présenter le monde néolibéral occidental comme ce qui conduit irrémédiablement à la catastrophe³⁰. Au-delà des nombreuses impasses économiques, éthiques et politiques auxquelles nous conduit la logique d'existence que nous suivons, ce qui surgit irrupitivement et qui vient en quelque sorte interrompre décisivement la fête productive où nous nous sommes progressivement enfoncés, c'est le contrecoup de la liquidation de la spiritualité qui a précisément été nécessaire pour que cette fête se produise comme telle.

Toute proportion gardée, contre d'autres fléaux moins spectaculaires, mais qui ne gangrènent pas moins nos organisations économiques, les réponses sont de même nature. Si l'on prend l'exemple du « burnout », précipice dans lequel menace de s'effondrer le monde de l'entreprise, les hommes et les femmes qui y travaillent intuitivement ne comprenant plus pour quelles raisons il apparaît si nécessaire de s'épuiser de manière si effrénée à la tâche, toutes les réponses proposées consistent à considérer que les agents qui en sont les victimes souffrent d'un déficit de commodités de travail et/ou de gratifications honorifiques et financières. Selon cette logique, il suffit donc de le renflouer comme on renfloue un déficit budgétaire par injection de capitaux. C'est comme si l'on considérait les hommes comme des machines et, au moment où elles tombent à l'arrêt, on croit qu'il suffit d'y réintroduire du carburant pour qu'elles fonctionnent à nouveau. Le terme *burnout* est à lui seul suffisamment explicite. On se consume de l'extérieur. Il suffit donc de fournir à nouveau à l'agent ce qui a été consommé. Comme si toute notre énergie vitale se réduisait à notre seule extériorité. À aucun moment on ne s'intéresse aux procédures d'assentiment, pourtant bien efficaces et effectives, par lesquelles ces hommes et ces femmes pensent qu'il est juste pour eux de suivre une telle cadence de travail qui confine à une dépense d'énergie purement gratuite – littéralement au burn-out. On ne peut rigoureusement pas s'y intéresser, car c'est toute l'absurdité du système économico-politique qui réclame cette cadence auprès de tous et de chacun, de quelque niveau social où l'on se trouve, qui apparaîtrait dès lors plus clairement dans la conscience des intéressés.

Ce dont ne tient absolument pas compte la logique politique en laquelle nous nous reconnaissons actuellement, c'est l'énorme coût qui résulte de ce qui est vécu sourdement par tous

³⁰ Encore une fois, la hantise et conjointement l'attrait vis-à-vis de la destruction morbide du corps social, de chacun de ses membres et de l'environnement sont intensément cultivés par la parole publique, et parfois sous le prétexte supposé d'une volonté de « faire le bien ». On peut penser, par exemple, que diffuser à même chaque paquet de cigarettes des images terrifiantes et particulièrement morbides des conséquences physiques de la consommation prolongée de tabac poussera les jeunes fumeurs à s'en détourner. Or, on constate qu'il n'en est rien. Il faut donc admettre que ces jeunes fumeurs ne produisent pas le syllogisme prévu. Mais quel peut bien être le raisonnement qui permet d'accepter qu'on consomme l'un des produits-signes les plus emblématiques de nos sociétés productivistes (synonyme de liberté et de plaisir et à la fois d'asservissement et d'auto-nuisance personnelle et collective) quand on peut voir de cette manière que ce produit conduit à la destruction aussi spectaculairement morbide de soi-même et des autres ? Que peuvent-ils penser ces jeunes en face d'adultes qui d'une main leur présentent de quoi ruiner tant leur propre santé que celle des autres, et de l'autre main leur tapent sur la tête à grands coups de sermons pathétiques et d'images exagérément répugnantes pour qu'ils ne le consomment pas ? Pire : ne sommes-nous pas en train de les habituer à admettre l'idée que le régime économico-politique que nous suivons engage irréversiblement chacun de ses membres à participer à ce type d'autodestruction personnelle et collective ? Plus généralement, n'est-ce pas finalement ce que la société se donne à voir d'elle-même quotidiennement : l'acceptation d'une économie réticulaire et coercitive de nuisances humaines systématiques sous le seul motif du rendement productif ? Fumer tue > consommer tue > la société de production se destine à tuer sous le coup de nuisances systématiques ceux qui en vivent et qui y travaillent. Moi, consommateur, je me destine moi-même à y vivre et à y travailler. J'accepte donc de participer méthodiquement à cette ruine personnelle et collective.

et par chacun comme une profonde injustice sociale et politique. Sans compter l'incapacité à démontrer définitivement en quoi cette injustice en est vraiment une, car il faudrait dans ce cas avoir le courage de dire qu'on y participe, tous et chacun. Ce sentiment d'injustice éprouvé par tous, même par ceux qui semblent de prime abord « en profiter », conduit à une espèce de ressentiment général qui peut jouter, pour quelques-uns, à la haine la plus irréconciliable, la plus sourde et la plus irruptive, puisqu'elle n'a même pas pour elle l'ombre d'un semblant de discours cohérent capable de la soutenir. On mesure mal à quel point ce sentiment légitime d'injustice, mais mal digéré et en partie inexpliqué, en tous les cas sans cesse reconduit, on mesure mal à quel point ce sentiment est l'occasion d'une incroyable dépense d'énergie humaine et sociale aussi tyrannique et convulsive que dispendieuse et exorbitante. Ici encore, tout ce que peut offrir la logique de la domination pour répondre ou tout simplement pour (d-)énoncer cette injustice conduit notre expérience politique à une véritable impasse. Car à limiter l'injustice à la question de la redistribution des richesses et des signes de reconnaissance sociale, on contribue à attiser la haine et les luttes entre les hommes qui par ces seules considérations focalisent précisément toute leur attention sur ce type de redistribution et sur la peur incessante qu'on leur ôte ce qu'ils possèdent et/ou ce qu'ils convoitent. Certes, on ne peut jouir d'un bien si on ne le possède. Mais on n'en jouira pas davantage si on ne sait pas comment en user, alors même qu'on le possède, et surtout si on est incapable de savoir s'il est judicieux d'en user ou de n'en user pas de telle ou de telle manière, et ce à l'échelle d'une vie entière et à l'échelle aussi de la communauté à laquelle on appartient. Sans en savoir user plus ou moins intelligemment, ces biens risquent fort de se retourner contre leurs usagers et de leur être infiniment nuisibles et par suite nuisibles au commun, pour enfin se retourner encore sur les particuliers, et ainsi de suite dans une chaîne de nuisances sans fin.

À suivre bien plutôt le discours philosophique des Anciens, l'injustice est d'abord affaire d'ignorance en manière de vivre et non simplement de malignité ou de méchanceté humaine congénitale. Et on ne peut y remédier que par une attention portée à l'égard de toutes les dispositions qui nous permettront de combler cette ignorance et non pas par la crainte et la prévention vis-à-vis des mauvaises intentions que les autres hommes formeraient contre soi. Ne gagnerions-nous donc pas davantage à plancher sur une distribution équitable d'une certaine « intelligence d'existence » et sur les moyens de sa diffusion efficace plutôt que sur la seule question de la redistribution des richesses et des espaces de visibilité sociale ? Car l'on verrait que celle-ci découlerait plus naturellement de celle-là que celle-ci de celle-ci. De fait, cette intelligence d'existence accessible à tout un chacun, en un mot une *éthique*, implique nécessairement une considération de la chose politique sous la coupe architectonique de laquelle, comme l'indiquait Aristote, elle doit se placer. Non tant parce que c'est plus beau que par simple souci d'efficacité. Qui peut en effet justifier la possibilité d'une vie heureuse et accomplie lorsqu'elle se résume à jouir, dans le privé, de la consommation de quelque commodité d'existence matérielle, alors que le monde humain qui l'entoure se précipite à la ruine la plus définitive ? Qui peut réellement trouver la paix et la sérénité dans ces conditions, quand bien même il parviendrait à finir ses jours dans un bunker ? Plus concrètement, bien qu'on sache que cette intelligence d'existence n'empêchera jamais certains hommes de commettre des injustices, elle permet au moins à celui qui en dispose de ne pas se percevoir lui-même comme la proie irrémédiable de ces injustices et de comprendre aussi que les premiers à être victimes de ces injustices, c'en sont tout d'abord les auteurs. Credo inlassablement répété depuis Socrate par la philosophie ancienne dont il nous faut évaluer à nouveau et plus que jamais la pertinence éthique et politique.

Dès l'aurore, se dire d'avance : je vais rencontrer un indiscret, un ingrat, un violent, un fourbe, un envieux, un égoïste. Tous ces défauts leur sont venus de ce qu'ils ignoraient la distinction entre les biens et les maux. Mais moi, ayant jugé par mes observations que la nature intrinsèque du bien, c'est la rectitude et celle du mal, le faux, et que par ailleurs la nature intrinsèque de l'homme faillible est d'être mon parent non point de même sang ou d'une même semence, mais un être participant de la raison et possédant une parcelle de divinité, je ne puis être lésé par aucun de ces hommes, car nul ne saurait me couvrir de honte, et je ne peux encore moins m'irriter contre mon parent, et le vouer à mon exécution. En effet, nous sommes nés pour collaborer, comme les pieds, les mains, les paupières ou les deux rangées de dents, supérieures et inférieures. En conséquence, s'opposer les uns aux autres est contre nature. Or c'est s'opposer à quelqu'un que de s'emporter contre lui ou de s'en détourner³¹.

Cela conduit à adopter une attitude d'existence décidément moins dispendieuse d'énergie, car ce à quoi il s'agit de prêter attention dans ses rapports avec les autres, ce n'est non pas leurs intentions, mais la justesse de leurs discours, alors même que leurs intentions peuvent être malveillantes et dissimulées. Admettons que ces intentions soient telles, en fonction du principe selon lequel tout ce qui peut arriver de mieux dans l'existence procède d'un exercice de la raison et de la préservation des dispositions de l'esprit qui lui sont requises, on en conclut que c'est d'abord à eux qu'ils font du tort (car un défaut de raisonnement est à la source de leur action) et non pas à soi³². Ce qui engage à davantage de bienveillance et de confiance dans ses rapports à l'autre, plutôt qu'à la défiance, à la haine, se préparant ainsi sans cesse à la lutte. Marc Aurèle toujours :

Quand un homme commet une faute contre toi, considère aussitôt quel jugement de valeur il porte sur le bien et le mal pour avoir commis cette faute. Lorsque tu l'auras aperçu, tu auras pitié de lui, tu n'éprouveras ni étonnement, ni colère. Car si tu portes toi aussi le même jugement que lui sur le bien ou un autre analogue, il faut lui pardonner. Mais si tu ne portes pas sur les biens et les maux des jugements pareils aux siens, tu seras plus facilement bienveillant envers un homme qui a mauvaise vue³³.

Ce cadre de pensée et cette logique d'existence impliquent une certaine vision de la *politeia* et du rôle que chaque homme doit y jouer. Voici la même proposition formulée à nouveau, mais dans une perspective plus nettement politique.

Ce qui ne lèse pas la Cité ne lèse pas non plus le citoyen. Chaque fois que tu te représentes que tu es lésé, applique cette règle : si la Cité n'est pas lésée, je ne suis pas non plus lésé. Mais si la Cité est lésée, il ne faut pas s'indigner contre celui qui la lèse, mais lui signaler l'erreur commise³⁴.

Non pas les hommes, mais leur erreur de jugement. « Ne haïssons pas les hommes tyrannisés par les vices, mais les vices mêmes³⁵ », reprendra Augustin, en conférant au principe l'inflexion chrétienne. Cette inflexion se prolongeant en des textes devenus incontournables au XVII^e siècle.

Il n'est pas besoin d'une grande vertu pour vivre en paix avec ceux qui sont bons & doux, puis qu'on se plaist naturellement en la compagnie de ces personnes, & que nous aimons toujours ceux qui font du mesme sentiment que nous. Mais c'est l'effet d'une grande grace, & d'une vertu masle & courageuse de pouvoir vivre paisiblement avec des ames dures & dereglées, qui sont sans joug et sans discipline, ou qui nous contredisent et nous combattent. Il y en a qui conservent la paix dans eux, & qui l'ont aussi avec les autres. Il y en a au contraire qui n'ont point de repos en eux, & qui troublent celui de leurs freres ; qui sont penibles aux autres, & encore plus à eux-mesmes. Il y en a enfin qui non seulement gardent la paix au dedans d'eux : mais qui travaillent encore à la donner à ceux qui sont dans la division et dans le trouble³⁶.

³¹ MARC AURÈLE, *À soi-même. Pensées, op. cit.*, II, 1, p. 47.

³² Marc Aurèle reprenant le mot de Socrate : « Qui commet une faute la commet contre lui-même ; qui commet l'injustice la commet contre lui-même, parce que c'est lui-même qu'il rend méchant. » (*Ibid.*, IX, 4, p. 213). La Bruyère : « Ceux qui, sans nous connaître assez, pensent mal de nous, ne nous font pas de tort : ce n'est pas nous qu'ils attaquent, c'est le fantôme de leur imagination. » [XII, 35 (I)]

³³ MARC AURÈLE, *op. cit.*, VII, 26, p. 167-168.

³⁴ *Ibid.*, V, 22, p. 126-127.

³⁵ *De la grandeur de l'âme*, XXIV, 78, dans *Œuvres complètes de saint Augustin*, trad. Morisot, Bar-Le-Duc, 1863, vol. III, p. 318. Voir aussi *La cité de Dieu*, XIV, vi.

³⁶ *De l'imitation de Jésus-Christ*, trad. L.-I. Lemaistre de Sacy, Paris, Guillaume Desprez, 1682, II, 3, p. 111-112.

Et la Bruyère de poursuivre sur ces mots déjà cités, mais que, peut-être, il ne faut pas se lasser de répéter. Ils constituent du moins le centre de son projet de réformation éthique :

Rien n'engage tant un esprit raisonnable à supporter tranquillement des parents et des amis les torts qu'ils ont à son égard, que la réflexion qu'il fait sur les vices de l'humanité ; et combien il est pénible aux hommes d'être constants, généreux, fidèles, d'être touchés d'une amitié plus forte que leur intérêt : comme il connaît leur portée, il n'exige point d'eux qu'ils pénètrent les corps, qu'ils volent dans l'air, qu'ils aient de l'équité : il peut haïr les hommes en général, où il y a si peu de vertu ; mais il excuse les particuliers, il les aime même par des motifs plus relevés, et il s'étudie à mériter le moins qu'il se peut une pareille indulgence. [XI, 28 (I)]

Il n'y a semble-t-il aucune décision politique de grande envergure qui soit à même d'apporter des solutions miracles aux nombreuses difficultés que nous traversons. Mais c'est bien l'absence de solution de ce type qui doit nous convaincre qu'il nous faut changer de point de vue et surtout reconsidérer la détermination de la nature de la réalité politique au service de laquelle actuellement nous nous dévouons. Si l'on considère que cette réalité n'est pas exclusivement, pour chacun des agents, la nécessité de se maintenir dans une certaine position sociale (en supposant que ce maintien sert d'abord à sa propre (sur)vie physique et matérielle), mais tout au contraire consiste d'abord en la volonté d'inscrire sa propre existence au sein d'un espace symbolique commun (en supposant cette fois-ci que pour qu'une reconnaissance authentique puisse avoir lieu, il apparait nécessaire que l'espace symbolique qui la rend possible soit préservé dans son authenticité opératoire), ce sont dès lors les principes qui président aux relations que les hommes entretiennent entre eux qui changent radicalement. Dans le premier cas, les hommes, pensant devoir se réaliser dans l'acquisition d'un certain domaine de biens sensibles, sont contraints d'en passer par la lutte, car ils ne disposent d'aucun moyen rationnel pour déterminer définitivement la quantité de biens qu'il faudra acquérir pour satisfaire à cette réalisation principalement de nature matérielle. D'autant plus que ce n'est pas tant cette dernière réalisation qu'ils cherchent à atteindre, mais les *signes* matériels de cette réalisation. Ce n'est pas tant un bonheur personnel effectif qu'on vise à réaliser, auquel cas la philosophie antique paraîtrait sur ce point éminemment plus efficace, que la reconnaissance de ce « bonheur » par les autres hommes au travers d'une certaine ostentation de réussite sociale. On entre dès lors dans un processus de différenciation qui conduit à admettre que l'on ne pourra devenir significativement heureux que si d'autres hommes appartenant à la même communauté ne le sont significativement pas.

Dans le deuxième cas, il s'agit pour les agents de cultiver d'abord les dispositions qui leur permettront de préserver l'authenticité de l'espace symbolique au sein duquel ils espèrent être authentiquement reconnus. Il s'agit donc de bien prendre conscience que cet espace symbolique est le lieu suréminent de réalité en lequel on peut se réaliser et par le soin duquel on accédera à quelque félicité, quelles que soient les dépenses d'énergie physique et matérielle à produire. Parmi tous les espaces symboliques qu'il a été donné à l'homme de cultiver et de préserver afin de se (re)connaître soi-même demeure le langage, mais le langage en tant que parole commune, c'est-à-dire susceptible d'habiter chaque membre d'une certaine communauté qui a ainsi la possibilité de la cultiver à part soi et d'œuvrer, selon ses moyens et ses possibilités, à sa propre préservation. Ce langage de plus contient en lui un ensemble de procédures et d'opérations qu'il suffit d'activer et de développer pour qu'elles se cristallisent en disposition d'existence : la capacité à la réflexion abstraite et à la délibération, mais aussi celle de contrôler un certain flux de perturbations de l'esprit (les passions) qui peuvent nuire au bon déroulement de ces opérations réflexives et délibératives.

L'homme qui aspire en toute conscience et de manière réfléchie et délibérée à se voir reconnu au sein d'un espace symbolique commun, celui qui trouve dans cette reconnaissance le ressort même de sa réalisation personnelle et de son bonheur a tout intérêt, non seulement à porter un regard bienveillant sur les hommes et les femmes qui l'entourent, mais surtout à les encourager à participer à la constitution et à la préservation de cet espace symbolique commun, avec art, délicatesse et discrétion (dans les deux sens du terme). D'autant plus qu'y accédant, on tend à acquérir ces dispositions d'existence capables d'exercer un contrôle sur ses propres passions. C'est un véritable gain éthique et politique qui se profile à l'horizon. Il n'est évidemment pas à dire que tout heurt et toute lutte entre les hommes se verraient dans ce cas de figure définitivement ôtés de la communauté. Comme on l'a dit, il est impossible à l'homme de prétendre maîtriser totalement les mouvements de la vie sensible, *a fortiori* lorsqu'elle est humaine. Toutefois, on mesure mal l'irrépressible incidence qu'un consensus à l'échelle de la communauté peut avoir sur les décisions de chacun des particuliers. Sans cette lourde incidence, nous ne serions pas dans la situation politique absurde présente. La plupart des hommes agissent de telle ou telle manière simplement par la crainte de disconvenir au sens commun institué par leur communauté. Un consensus autour d'une détermination spirituelle et symbolique de la nature de la réalité politique vers laquelle nous devrions tendre nos efforts d'existence ne pourra manquer d'atténuer les conflits et les luttes intestines qui gangrènent nos communautés politiques, mais aussi de consolider un lien social devenu désormais diaphane et infiniment problématique. En tous les cas, cela ne pourrait pas être pire que ce que nous sommes en train de vivre.

Si c'est par une certaine pratique du langage qu'il est possible d'acquérir toutes les dispositions d'existence grâce auxquelles on pourra se rapporter à l'autre pour qu'il soit lui-même en mesure de nous reconnaître authentiquement tel que, selon ces dispositions, nous sommes authentiquement – sinon à quoi bon vouloir être reconnu –, c'est ce langage lui-même qui sera l'instrument par excellence de cette reconnaissance authentique. Un examen approfondi des philosophies de l'Antiquité nous révèle que pour que le langage devienne un instrument fiable de transformation éthique, il faut qu'il se produise lui-même, à l'attention de ceux qui s'y appliquent, sous un mode interrogatif, dissimulé (très discret et suggestif), et, enfin, discontinu. Soit sous le mode socratique. C'est là le ressort même de la transformation philosophique qui vise à produire des agents aguerris à l'exercice de la raison et dotés de toutes les dispositions éthiques qui lui sont requises. Il ne s'agit donc pas de diffuser une vérité sur le comportement que les hommes doivent adopter sous le mode de l'affirmation, auquel s'associe bien souvent le sophisme, le pouvoir usurpé et/ou la force brute. Il s'agit bien plutôt, comme le préconise Aristote, non pas de paraître sage sans l'être, mais de l'être sans le paraître³⁷, ou après lui la Bruyère, de « composer ses paroles et ses actions » pour que les interlocuteurs soient amenés, par eux-mêmes, à s'exercer dans toutes les opérations de l'esprit qui leur seront utiles pour la conduite de leur existence, des plus dianoétiques aux plus éthiques. C'est là que le projet confine à l'excellence, car n'est pas Socrate, ni même la Bruyère qui veut. Mais qui tentera de les imiter, ne serait-ce que partiellement et dans la mesure de ses moyens, y gagnera beaucoup.

Sans se présenter comme une solution politique miracle, le recours à la manière par laquelle la plupart des discours philosophiques de l'Antiquité configurait un certain rapport au langage, qui s'identifiait immédiatement à un certain rapport à l'autre et par-delà à la *politeia*, n'est très

³⁷ Réf. *soph.*, I, 165 a, 20. Passage cité ci-dessus, p. 323.

certainement pas à négliger au moment où ce qui fait le plus cruellement défaut aux agents de nos sociétés occidentales, ce sont précisément les dispositions éthiques et spirituelles qui les rendraient capables d'affronter plus sereinement les lourdes difficultés qu'actuellement nous traversons. Si ce recourt bénéficiait d'un appui politique et médiatique, il paraît évident que les choses seraient plus faciles. On pourrait rêver, par exemple, que la classe politique, au lieu d'offrir à ses concitoyens le spectacle continu d'une lutte impitoyable, chacun des protagonistes assurant toujours sa propre trajectoire pour la conquête d'un pouvoir (simulacre), on pourrait rêver que cette classe décide, à l'instar de Socrate, de convaincre inlassablement chacun des membres de la population qu'il est préférable de se soucier des choses qui sont proprement les siennes, à savoir ses propres dispositions réflexives d'existence avant que de songer à amasser autour de soi richesses, réputation et puissance, tout en montrant eux-mêmes scrupuleusement l'exemple. En lieu et place du culte que les médias vouent aux motifs anthropologiques et éthiques de la domination par une mise en lumière incantatoire de tout ce que l'homme est capable de faire dans le pire et dans l'abjection, sous le prétexte d'un accès à la « réalité telle qu'elle est », on pourrait rêver aussi qu'on dispose tout au contraire progressivement les auditeurs à recevoir des discours savamment composés pour les amener chacun à réfléchir et à développer par eux-mêmes des délibérations portant sur leur propre destinée politique, quels que soit leur niveau de vie et l'état de leur visibilité sociale. On pourrait aller jusqu'à imaginer que des débats, à la manière de Socrate contre Calliclès ou Thrasimaque, où il s'agit de montrer par le dialogue comment et pourquoi l'art authentiquement politique défendu par le premier est préférable à la loi du plus fort, on pourrait rêver que ce type de débats progressivement prennent la place des talk-shows télévisés où, tout au contraire, ce qui est visé, c'est que chacun marque sa propre différence par rapport à tous les autres, et donc offre le spectacle d'un désaccord général et sans cesse reconduit, et cela à seule fin de justifier la présence d'un nouveau produit sur le marché. Mais justement, ne rêvons pas. On ne change pas si facilement la nature d'une réalité pour laquelle ces hommes et ces femmes politiques et médiatiques ont consacré et consacrent encore tout leur temps d'existence. S'ils s'y appliquent avec une telle énergie et un enthousiasme si débordant et si ostentatoire, c'est qu'ils pensent pouvoir y trouver les prémices de leur bonheur et les fondements de leur être. On pourrait, à force d'arguments, en détromper quelques-uns. Mais de là à les détromper tous...

Un appui scientifique et académique reste plus plausible, bien que certainement parsemé de nombreuses difficultés aussi bien épistémiques que politiques à résoudre. Cependant, le recourt à l'objectivité scientifique qui en droit s'appuie encore en partie sur l'exercice de la raison reste un facteur suffisamment puissant pour se donner les moyens d'ouvrir à de nouvelles recherches et à des éclairages systématiques concernant les techniques de constitution de soi. Ces recherches ne doivent bien sûr pas se limiter à la seule philosophie de l'Antiquité occidentale. On trouve des techniques de constitution de soi dans bien d'autres cultures et systèmes de pensées. Sous cet angle de recherche, à titre d'exemple, de nouvelles études sur la civilité telle qu'elle s'est pratiquée en Occident à partir du XVI^e siècle, en ce qu'elle a de lumineux et dont l'œuvre de la Bruyère offre, selon nous, l'une des illustrations les plus abouties, auront cet inappréciable avantage de comprendre comment l'on peut intégrer certaines techniques d'existence traditionnelles dans un mode de vie plus moderne. De manière générale, nous pensons qu'aucune étude sur les techniques d'existence, de quelque origine philosophique, culturelle ou historique qu'elles soient, s'avérera inutile, pour autant qu'elle soit en mesure de nous amener à comprendre comment à l'aide de cet instrument, qui de prime abord peut paraître insignifiant et volatile, qu'est la parole humaine, on

peut se constituer soi-même en tant qu'agent politique réfléchi et efficace. Agent politique à tout le moins doté d'une épaisseur spirituelle suffisamment dense pour que le moindre petit appel à la dissension, à la haine et à la violence ne vienne la faire chanceler et lui faire perdre tous ses moyens. Une spiritualité suffisamment dense et opérante aussi pour être en mesure de fournir à chacun et toujours sous le mode de la suggestion et de l'*inventio* philosophique, en toutes rencontres et toutes occasions, les arguments décisifs qui ruineront jusqu'à la racine les réquisitoires qui invitent explicitement ou implicitement à la lutte, à la violence et à la haine comme seules possibilités pour résoudre immédiatement des problèmes d'existence concrets. Une spiritualité suffisamment dense et opérante, enfin, et cela est sans doute le plus important, pour vivre et mourir selon les principes de vie qu'on défend et à l'appui desquels on tente de convaincre les autres, par tous les moyens possibles, qu'on a tous à gagner à les suivre en commun. Car, sans cette volonté d'adéquation entre ce que l'on dit et ce que l'on fait, sans une certaine « esthétique de l'existence », pour suivre ce principe de vie proposé par le dernier Foucault, une esthétique qui requiert non seulement le regard, mais surtout l'*assentiment réfléchi* de tous et de chacun, comme le préconise Socrate, aucun discours, aussi rondement composé soit-il, ne servira de rien.

Cela dit, le plus encourageant, c'est que les techniques d'existence promues par les grands courants philosophiques traditionnels disposent d'une efficacité suffisamment grande pour opérer, le cas échéant, en dehors de ces éventuels appuis politiques, médiatiques, voire institutionnels et académiques, appuis dont on aurait bien sûr grandement besoin, mais qui semblent parfois si incertains. Le point de vue n'est pas d'abord politique (au sens moderne du terme), mais éthique. Il s'agit tout d'abord de porter un intérêt sur ses propres dispositions dianoétiques et éthiques. De là, on envisage le rapport qu'on a à l'autre dans le cercle de ses propres relations, aussi réduit soit-il. Quelle que soit la situation politique à laquelle on est confronté et quelles que soient ses propres conditions d'existence personnelle, il y a toujours l'occasion de s'entraîner à composer ses paroles et ses actions de manière à suggestivement inviter chacun et surtout soi-même à l'exercice de la raison. Pour cela, il suffit d'avoir confiance. En l'homme ? Et pourquoi pas ? En tous les cas, en ce que d'une certaine pratique de la parole en commun surgira quelque chose de bon pour nous.

BIBLIOGRAPHIE

ADAM Antoine, *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*, 5 vol., Éditions Mondiales, Paris, 1962, vol. 4 et 5.

AGAMBEN Giorgio, *Moyens sans fin. Notes sur la politique*, Paris, Payot & Rivages, 2002.

Qu'est-ce qu'un dispositif ?, Paris, Payot & Rivages, 2007.

Le sacrement du langage. Archéologie du serment (Homo Sacer II, 3), trad. J. Gayraud, Paris, Vrin, 2009.

De la très haute pauvreté. Règles et formes de vie. HOMO SACER, IV, 1, trad. J. Gayraud, Paris, Payot & Rivages, 2011.

ADORNO Francesco Paolo, *Michel Foucault et le dire-vrai*, Paris, Kimè, 1996.

ALBERTI Leon Battista, *De la famille*, trad. M. Castro, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

Avantages et inconvénients des lettres, trad. C. Carraud, Grenoble, Millon, 2004.

ALEXANDRE Michel, *Lecture de Platon*, Paris, Bordas, 1966.

ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

Du mensonge à la violence, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

Condition de l'homme moderne, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal, Paris, Seuil, 1991.

Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme, Paris, Seuil, 2002.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jean Tricot, Paris, Vrin, 2012.

Éthique à Nicomaque, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.

Les grands livres d'éthique (La grande morale), trad. C. Dalimier, Paris, Arléa, 1995.

La politique, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2005.

Rhétique, trad. P. Chiron, Paris, Flammarion, 2007.

Métaphysique. Tome 1. Livres A – Z, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991.

Métaphysique. Tome 2. Livres H-N, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2004.

Catégories. De l'interprétation. Organon I et II, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2008.

Premiers analytiques. Organon III, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2007.

Seconds analytiques. Organon IV, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2012.

Topiques. Organon V, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2012.

Réfutations sophistiques. Organon VI, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2007.

Poétique, trad. J. Hardy, Paris, Gallimard, 1996.

- De l'âme*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2010.
- Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2000.
- ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La logique ou l'art de penser*, Paris, Gallimard, 1992.
- ARON Paul et VIALA Alain, *Sociologie de la littérature*, Paris, PUF, 2006.
- ARON Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.
- ARTIÈRES Philippe et POTTE-BONNEVILLE, *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes*, Paris, Points, 2012.
- ATHANASE, *Antoine le Grand père des moines*, trad. B. Lavaud, Paris, Cerf, 2007.
- AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.
- Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 2002.
- Problèmes aristotéliens. Philosophies pratiques*, Paris, Vrin, 2011.
- AUERBACH Erich, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1968.
- AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, 3 vol., Paris, Seuil, 1994.
- La Trinité*, trad. M. Mellet, Paris, Desclée De Brouwer, 1955.
- Dialogues philosophiques 1. Problèmes fondamentaux*, trad. de R. Jolivet, Paris, Desclée De Brouwer, 1939.
- Dialogues philosophiques 2. Dieu et l'âme. Soliloques. De immortalitate animae. De quantitate animae*, trad. P. de Labriolle, Paris, Desclée De Brouwer, 1948.
- Mélanges doctrinaux. Quaestiones 83. Quaestiones VII ad simplicianum. Quaestiones VIII duplitii. De divinatione daemonum*, trad. G. Bardy, J.-A. Beckaert et J. Boutet, Paris, Desclée De Brouwer, 1952.
- La foi chrétienne*, trad. J. Pegon, Paris, Desclée De Brouwer, 1951.
- La morale chrétienne*, trad. B. Roland-Gosselin, Paris, Desclée De Brouwer, 1949.
- Exposés généraux de la foi*, trad. J. Riviere, Paris, Desclée De Brouwer, 1947.
- Soliloques. Lettres intimes*, trad. P. de Labriolle, Paris, Payot & Rivages, 2010.
- La vie heureuse*, trad. D. Féral, Paris, Payot & Rivages, 2000.
- Confessions*, trad. A. d'Andilly, Paris, Gallimard, 1993.
- Œuvres de saint Augustin. Dialogues philosophiques. L'ordre*, trad. J. Doignon, Paris, Éditions Brepols, 1997.
- Œuvres de saint Augustin. La doctrine chrétienne*, trad. M. Moreau, Paris / Turnhout, Édition Brepols, 1997.
- Œuvres complètes*, 17 vol., trad. M. Raulx, BAR-LE-DUC, L. Guérin Éditeur, 1864-1873.

- BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1957.
- Sur Racine*, Paris, Éditions du Seuil, 1963.
- Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- Le plaisir du texte*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.
- Leçon*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.
- L'aventure sémiologique*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- Critique et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Seuil, 1984.
- BATAILLE Georges, *La part maudite*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- BAUDRILLARD Jean, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.
- La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Paris, Gallimard, 1970.
- Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1970.
- L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.
- Oublier Foucault*, Paris, Éditions Galilée, 1977.
- De la séduction. L'horizon sacré des apparences*, Paris, Éditions Galilée, 1979.
- Simulacre et simulation*, Paris, Galilée, 1981.
- BAUDRY Gérard-Henry, *La voie de la vie. Étude sur la catéchèse des Pères de l'Eglise*, Paris, Beauchesne, 1999.
- BAUMANN Émile, *Bossuet moraliste*, Paris, Grasset, 1932.
- BEC Christian, *Les marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence. 1375-1434*, Paris, Mouton, 1967.
- BÉNICHOU Paul, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948.
- BERGAMO Mino, *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, Grenoble, Jérôme Million, 1994.
- BERMON Emmanuel, *Le Cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 2001.
- LA BIBLE, TOB, Paris, Éditions du Cerf, 2004.
- Le nouveau testament*, trad. Osty et Trinquet, Paris, Éditions Siloé, 1974.
- BILLIER Jean-Cassien, *Introduction à l'éthique*, Paris, PUF, 2010.
- BODÉÛS Richard, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- BOLTANSKI Luc et CHIAPELLO Eve, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

BOSSUET Jacques Bénigne, *Œuvres complètes de Bossuet*, éd. F. Lachat, 31 vol., Paris, Librairie de Louis Vivès, 1864.

Œuvres choisies, éd. J. Calvet, Paris, Librairie A. Hatier, 1941.

Platon et Aristote. Notes de lecture, T. Goyet (éd.), Paris, Klincksieck, 1964.

BOURDIEU Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

Questions de sociologie, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.

Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire, Paris, Seuil, 1998.

Langage et pouvoir symbolique, Paris, Seuil, 2001.

La domination masculine, Paris, Seuil, 2002.

BOUVIER Michel, *La morale classique*, Paris, Champion, 1999.

BRÉHIER Émile, *Les stoïciens*, 2 vol., Paris, Gallimard, 1962.

BRISSON Luc et PRADEAU Jean-François, *Le vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses / Édition marketing, 1998.

BURCKHARDT Jacob, *Civilisation de la Renaissance en Italie*, 3 vol., trad. H. Schmitt et R. Klein, Paris, Librairie Plon, 1958.

BURY Emmanuel, *Littérature et politesse. L'invention de l'homme bon 1580-1750*, Paris, PUF, 1996.

CASTIGLIONE Baldassar, *Le livre du courtisan*, trad. A. Pons, Paris, Flammarion, 1991.

CANTO-SPERBER Monique, *Éthiques grecques*, Paris, PUF, 2001.

CASSIEN Jean, *Conférences*, 2 vol., trad. E. Pichery, Paris, Éditions du Cerf, 1955-58.

Institutions cénobitiques, trad. J.-C. Guy, Paris, Éditions du Cerf, 1965.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le pédagogue*, trad. B. Troo et P. Gauriat, Paris, Migne, 1991.

Les Stromates I, trad. M. Caster, Paris, Éditions du Cerf, 1951.

CAVAILLÉ Jean-Pierre, *Dis/simulation. Morale et politique au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2002.

CERTEAU Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

L'invention du quotidien. 1. art de faire, Paris, Gallimard, 1990.

La fable Mystique, I. XVI^e-XVII^e siècle, Éditions Gallimard, 1982.

La possession de Loudun, Paris, Gallimard / Julliard, 2005.

La fable Mystique. XVI^e-XVII^e siècle. II, Paris, Éditions Gallimard, 2013.

CHENIQUE François, *Éléments de logique classique. L'art de penser, de juger et de raisonner*, Paris, L'Harmattan, 2006.

CHEVALLIER Philippe, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, Ens Éditions, 2011.

- Michel Foucault, *Le Pouvoir et la bataille*, Paris, PUF, 2014.
- COURCELLE Pierre, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris, Études Augustiniennes, 1974.
- COSTE Claude, *Roland Barthes moraliste*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1998.
- CRAVERI Benedetta, *L'âge de la conversation*, trad. E. Deschamps-Pria, Paris, Gallimard, 2005.
- DAGEN Jean (e.a.), *Morales et politique*, Actes du colloque international organisé par le Groupe d'étude des moralistes, Centre d'étude de la langue et de la littérature françaises des XVII^e et XVIII^e siècles, UMR 8599 du CNRS Paris, Champion, 2005.
- DAGEN Jean (éd.), *La morale des moralistes*, Actes du colloque des 9 et 10 novembre 1994, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1999, dont :
- BURY Emmanuel, « Humanisme et anti-humanisme dans les morales du grand siècle », dans *ibid.*, p. 47-59.
- MESNARD Jean, « L'âge des moralistes et la fin du cosmos », dans *ibid.*, p. 107-122.
- DANDURAND Guy, « *La Part maudite* de Georges Bataille. Pour une lecture du paradoxe », dans *Littérature*, vol. 111, 3, p. 3-9.
- DAVID Pascal, *Essai sur Heidegger et le judaïsme. Le nom et le nombre*, Paris, Éditions du Cerf, 2015 (document numérique).
- DAVIS HANSON Victor, *Le modèle occidental de la guerre. La bataille d'infanterie dans la Grèce classique*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.
- DEGOS Jean-Guy, *Histoire de la comptabilité*, Paris, PUF, 1998.
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2007.
- DEMONT Paul (éd.), *Problèmes de la morale antique. Sept études de L. Brisson, M. Canto, P. Demont, R. Drai, P. Hadot, J.-F. Mattéi et A. Michel*, Amiens, Centre de Recherches sur l'Antiquité grecque et latine, 1993.
- DE PATER Wim A., *Les topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne. Méthodologie de la définition*, Fribourg, Éditions St-Paul, 1965.
- DESCARTES René, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, 1953 (Bibliothèque de la Pléiade).
- DETIENNE Marcel, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Librairie François Maspero, 1967.
- DETIENNE Marcel et VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.
- DOMANSKI Juliuż, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1996.
- DREYFUS Hubert L. E RABINOW Paul, *Michel Foucault. Un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, trad. F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984.
- DURKHEIM Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2007.

- ECO Umberto, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1985.
- ELIAS Norbert, *La civilisation des mœurs*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- La dynamique de l'Occident*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1975.
- La société de cour*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Flammarion, 1985.
- ÉPICTÈTE, *Entretiens. Manuel*, trad. J. Souilhé et de A. Jagu, Paris, Les Belles Lettres, 1950.
- ÉRASME, *La civilité puérile*, trad. F. Bierlaire, Bruxelles, Éditions de la Lettre Volée, 1999.
- Éloge de la folie. Adages. Colloques. Réflexions sur l'art, l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie. Correspondance*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1992.
- FÉNELON, *Œuvres complètes*, 27 vol., Paris, Gauthier Frères, 1830.
- FERREYROLLES Gérard, *Bossuet. Le Verbe et l'Histoire (1704-2004)*, Actes du colloque international de Paris et Meaux pour le troisième centenaire de la mort de Bossuet, Paris, Champion, 2006.
- FLEURY Claude, *Œuvres de l'abbé Fleury, précédées d'un essai sur sa vie et ses ouvrages par M. Aimé-Martin*, 2 vol., Paris, Lefèvre Editeur, 1844.
- FOUCAULT Michel, *Folie et déraison, histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
- Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- Dits et écrits*, D. Defert et F. Ewald (éd.), 4 vol., Paris, Gallimard, 1994.
- Mal faire, dire vrai : fonction de l'aveu en justice, cours de Louvain, 1981*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012.
- Cours au Collège de France.
- « *Il faut défendre la société* », 1976, Paris, Gallimard, 1997.
- Du gouvernement des vivants, 1979-1980*, Paris, Gallimard, 2012.
- Subjectivité et vérité, 1980-1981*, Paris, Gallimard, 2014.
- L'herméneutique du sujet, 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001.
- Le gouvernement de soi et des autres, 1982-1983*, Paris, Gallimard, 2008.
- Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II 1984*, Paris, Gallimard, 2009.
- Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, organisée par l'Association pour le Centre Michel Foucault, Paris, Seuil, 1989.

- FRIEDRICH Hugo, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968.
- FUMAROLI Marc, *L'âge de l'éloquence*, Paris, Albin Michel, 1994.
- La querelle des Anciens et des Modernes. XVII^e-XVIII^e siècles*, éd. Anne-Marie Lecoq, Paris, Éditions Gallimard, 2001.
- GEFEN Alexandre, *La mimésis*, Paris, Flammarion, 2002.
- GERBIER Laurent, « Une méthode pour interpréter les histoires : Machiavel et Jean Bodin », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 62, 2009/2, p. 151-166.
- GILBERT Maurice, *Les cinq livres des Sages. Proverbes, Job, Qobélet, Ben Sira, Sagesse*, Paris, Cerf, 2003.
- GNASSOUNOU Bruno, *Philosophie de l'action. Action, raison, délibération*, Paris, Vrin, 2007.
- GRACIAN Baltasar, *L'homme de cour*, trad. A.-N. Amelot de la Houssaie, Paris, Gallimard, 2010.
- Art et figures du succès (Oracle manuel)*, trad. Benito Pelegrin, Paris, Points, 2012.
- GROS Frédéric, *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002.
- « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », dans Centre Sèvres, « Archives de Philosophie », t. 65, 2002/2, p. 229-237.
- États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006.
- Michel Foucault*, Paris, PUF, 2007.
- Le principe sécurité*, Paris, Gallimard, 2012.
- GROS Frédéric et LÉVY Carlos (éd.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Éditions Kimé, 2003.
- HADOT Pierre, *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1992 / 1997.
- Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001.
- Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.
- Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de la Nature*, Paris, Gallimard, 2004.
- N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, 2008.
- Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2014.
- HADOT Pierre et HADOT Ilsetraut, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité. L'enseignement du « Manuel d'Épictète » et son commentaire néoplatonicien*, Paris, Librairie Générale Française, 2004.
- HAULOTTE Robert et STEVELINCK Ernest, *Luca Pacioli. Sa vie – Son œuvre et la première traduction en français du premier traité de comptabilité imprimé en 1494 à Venise*, Bruxelles, Éditions Comptabilité et Productivité, 1962.

- HAZARD Paul, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, 3 vol., Paris, Boivin, 1939-1940.
- HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.
- Le principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962.
- Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. A. Becker, Paris, PUF, 2008.
- Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962.
- HOBBS Thomas, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, trad. S. Sorbière, Paris, Flammarion, 1982.
- Léviathan*, Paris, trad. G. Mairet, Gallimard, 2000.
- ION Christina, « Vivre et écrire la politique chez Machiavel : le paradigme du *Ritratto* », dans *Archives philosophiques du Centre Sèvres*, t. 68, 2005/3, p. 525-544.
- JACOPIN Paul et LAGREE Jacqueline, *Erasmus. Humanisme et langage*, Paris, PUF, 1996.
- KOYRE Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, PUF, 1962.
- LAFOND Jean, « Des formes brèves de la littérature morale aux XVI^e et XVII^e siècles », dans LAFOND Jean (éd.), *Les formes brèves de la prose et du discours discontinu (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Vrin, 1984, p. 101-121.
- LAFOND Jean (éd.), *Moralistes du XVII^e siècle. De Pibrac à Dufresny*, Paris, Robert Laffont, 1992.
- LE BRUN Jacques, *La spiritualité de Bossuet prédicateur*, Paris, Klincksieck, 2002.
- LEFORT Claude, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986.
- « Machiavel et la *verità effettuale* », dans ID., *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, Pocket, 1995, p. 141-179.
- LÉVY Benny, *L'Alcibiade. Introduction à la lecture de Platon*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2013.
- LILIÈVRE André et MAILLOT Alphonse, *Commentaire des proverbes*, 3 vol., Paris, Cerf, 1993-2000.
- LORENZINI Daniele (dir.), *Michel Foucault. Éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, Vrin, 2013.
- LORIES Danielle, *Le sens commun et le jugement du Phronimos. Aristote et les stoïciens*, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, 1998.
- LOSFELD Christophe, *Politesse, morale et construction sociale. Pour une histoire des traités de comportements (1670-1788)*, Paris, Éditions Champion, 2011.
- LUDWIG Pascal, *Le langage*, Paris, Flammarion, 1997.
- MACHIABEL Nicolas, *Œuvres*, trad. C. Bec, Paris, Éditions Robert Laffont, 1996.
- MACHIAVELLI Niccolò, *Il principe*, Milan, Rizzoli Editore, 1978.
- MACHIABEL, *Le prince*, trad. J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, texte italien établi par G. Inglese, Paris, PUF, 2014 (« Quadrige »).
- MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.

- La Cité de l'Homme*, Paris, Flammarion, 1997.
- Naissances de la politique moderne*, Paris, Galimard, 2007.
- Montaigne. La vie sans loi*, Paris, Flammarion, 2014.
- MARC AURÈLE, *À soi-même. Pensées*, trad. P. Maréchaux, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003.
- MARTIN Henri-Jean, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle*, 2 vol., Genève, Droz, 1999.
- MARTUCCELLI Danilo, « Figures de la domination », *Revue française de sociologie*, 2004/3 (Vol. 45), p. 469-497.
- MARX Karl, *Le capital I*, trad. J. Roy, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.
- MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, 11^{ème} éd., Paris, PUF, 2008.
- Essais de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- MERLIN Hélène, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris, 1994.
- MERLIN-KAJMAN Hélène, *La langue est-elle fasciste ? Langue, pouvoir, enseignement*, Paris, Seuil, 2003.
- « Le public : quelques réflexions historiques », dans CEFAÏ Daniel et Pasquier Dominique, *Les sens du public. Publics politiques, publics médiatiques*, Paris, PUF, 2003, p. 101-112.
- « Turbulence autour de liens », dans CHAMARD-BERGERON (e.a.), *Les liens humains dans la littérature (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Garnier, 2012, p.105-127.
- MESSU Michel, « Explication sociologique et domination sociale », *SociologieS* [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 15 novembre 2012, consulté le 03 octobre 2015. URL : <http://sociologies.revues.org/4198>.
- MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Gallimard, 1962 (Bibliothèque de la Pléiade).
- MONTANDON Alain (dir.), *Etiquette et politesse*, Clermont-Ferrand, Association des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines, 1992.
- Convivialité et politesse. Du gigot, des mots et autres savoir-vivre, ibid.*, 1993.
- Les espaces de la civilité*, Paris, Éditions Interuniversitaires, 1996.
- NAGY Grégory, *La poésie en acte. Homère et autres chants*, Paris, Belin, 2000.
- NEF Frédéric, « Raisonnement pratique, déduction et intuition des particuliers. Aristote, Davidson et Von Wright », dans HAL archives-ouvertes.fr, 2007, <ijn 00352686>, consulté le 11/2014.
- NIETZSCHE, *Le crépuscule des idoles. Le cas Wagner*, trad. H. Albert, Paris, Flammarion, 1985.
- La philosophie à l'époque tragique des Grecs. Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, trad. J.-L. Backes, M. Haar et M. B. de Launay, Paris, Gallimard, 1975.
- Par-delà le bien et le mal : prélude d'une philosophie de l'avenir*, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1988.
- La généalogie de la morale*, trad. H. Albert, Paris, Gallimard, 1969.

- Ecce homo. Comment on devient ce que l'on est*, trad. J.-C. Hémary, Paris, Gallimard, 1974.
- NOILLE-CLAUZADE Christine, *L'éloquence du sage. Platonisme et rhétorique dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2004.
- « Philosophie et rhétorique dans la seconde moitié du XVII^e siècle », dans CURATOLO Bruno et POIRIER Jacques, *Le style des philosophes*, Lagny, Éditions Universitaires de Dijon / Presses Universitaires de Franche-Comté, 2007, p. 101-110
- NOURRISSON Jean-Félix, *Exposition de la théorie platonicienne des idées, suivies d'un Discours sur Platon par Claude Fleury*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrance, 1858.
- PARMENTIER Bérengère, *Le siècle des moralistes*, Paris, Seuil, 2000.
- PARROCHIA Daniel, *Qu'est-ce que penser / calculer ? Hobbes, Leibniz et Boole*, Paris, Vrin, 1992.
- PELLETIER Yvan, *La dialectique aristotélicienne: les principes clés des Topiques*, Montréal, Bellarmin, 1991.
- PÉPIN Jean, *Saint Augustin et la dialectique*, Weteren, Cultura Press, 1976 (Villanova University Press).
- PERELMAN Chaïm et OLBRECHTS-TYTECA Lucie, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 2008.
- PERELMAN Chaïm, *Rhétoriques*, Bruxelles, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 1989.
- PIAGET Jean, *Essai de logique opératoire*, Paris, Dunod, 1972, p. 1-29.
- « Le langage et les opérations intellectuelles », dans ID., *Problèmes de psychologie génétique*, Paris, Denoël-Gonthier, 1972, p. 110-125.
- « Les opérations logiques et la vie sociale », dans ID., *Études sociologiques*, Genève, Droz, 1965, p. 143-171.
- PLATON, *Œuvres complètes*, trad. L. Robin, 2 vol., Paris, Gallimard, 1950 (La Pléiade).
- Alcibiade*, trad. Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2000.
- Phèdre*, trad. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- Phèdre. Suivi de La pharmacie de Platon*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1989.
- PLUTARQUE, *Les vies des hommes illustres*, trad. J. Amyot, 2 vol., Paris, Gallimard, 1937 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Les œuvres morales et philosophiques de Plutarque. Translatées de Grec en François, par Messire Jacques Amyot*, 2 tomes, Paris, Claude Morel, 1618.
- Comment écouter*, trad. P. Maréchaux, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1995.
- PRADEAU Jean-François, *Platon : l'imitation de la philosophie*, Paris, Aubier, 2009.
- Platon et la cité*, 2^{ème} éd., Paris, PUF, 2010.
- PREYAT Fabrice, *Le Petit Concile de Bossuet et la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires sous Louis XIV*, Paris, Berlin, 2007.

- PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, trad. A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- ROCHE Daniel, *La culture des apparences. Une histoire du vêtement (XVII^e - XVIII^e siècle)*, Paris, Fayard, 1989.
- ROBIN Léon, *La morale antique*, Paris, PUF, 1963.
- ROOVER Raymond de, « Aux origines d'une technique intellectuelle. La formation et l'expansion de la comptabilité à partie double », dans *Annales d'Histoire économique et sociale*, 45, 31 mai 1937, p. 270-298.
- ROSSO Corrado, *La maxime. Essai de typologie critique*, Paris, Champion, 2013.
- ROUKHOMOVSKY Bernard, *Lire les formes brèves*, Paris, Nathan / VUEF, 2001.
- SAINT THOMAS, *Textes sur la morale*, trad. É. Gilson, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.
- SAUSSURE Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1974.
- SCHAERER René, « Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 48, n° 3, juillet 1941, p. 181-209.
- SENEQUE, *Entretiens. Lettres à Lucilius. Édition établie par Paul Veyne*, Paris, Robert Laffont, 1993.
- SOMBART Werner, *Le bourgeois. Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1926.
- SPANNEUT Michel, *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux, Duculot, 1973.
- STATIUS Pierre, *Le réel et la joie : essai sur l'œuvre de Montaigne*, Paris, Kimé, 1997.
- STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982.
- STIKER-METRAL Charles-Olivier, *Narcisse contrarié : l'amour propre dans le discours moral en France (1650-1715)*, Paris, Champion, 2007.
- STRAUSS Leo, *Pensées sur Machiavel*, trad. M.-P. Edmond et Th. Stern, Paris, Payot, 1982.
- THAU Étienne, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Albin Michel, 2000.
- TIERCELIN Claudine, *Le ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Paris, Les Éditions d'Ithaque, 2011.
- THOMAS, *Textes sur la morale*, trad. Étienne Gilson, Paris, Vrin, 1998.
- THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, trad. J. de Romilly, Paris, Robert Laffont, 2007.
- TOCANNE Bernard, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Contribution à l'histoire de la pensée classique*, Strasbourg, Klincksieck, 1978.
- TODESCHINI Giacomo, *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, trad. N. Gailius et R. Nigro, Lagrasse, Éditions Verdier, 2008.
- TOURETTE Éric, *Les formes brèves de la description morale : quatrains, maximes, remarques*, Paris, Champion, 2008.

TRÉMOLIÈRES François, « Rhétorique profane, rhétorique sacrée : les *Dialogues sur l'éloquence* de Fénelon », dans *Littératures classiques*, 2000, 39, p. 232-250.

VAN DELFT Louis, *Le Moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, Genève, Droz, 1982.

« Sur le statut de la maxime au XVII^e siècle : Esthétique et éthique dans *L'Art poétique* », dans *Esprit créateur*, n° 22, 1982, p. 39-45.

Les moralistes. Une apologie, Paris, Gallimard, 2008.

« Qu'est-ce qu'un moraliste ? », dans *CAIEF*, 1978, 30. p. 105-120.

Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique, Paris, PUF, 1993.

ID., *Les Moralistes. Nouvelles tendances de la recherche, XVII^e Siècle*, n° 202, janv.-mars, 1999, dont :

DOTOLI Giovanni, « Réflexion morale et sociologie », dans *ibid.*, p. 63-73.

BOURGEOIS-COURTOIS Muriel, « Réflexion morale et culture mondaine (matériaux pour une synthèse) », *ibid.*, p. 9-19.

GUION Béatrice, « De l'anthropologie des moralistes classiques », *ibid.*, p. 75-88.

VERNANT Jean-Pierre (dir.), *Problème de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, Éditions de EHESS, 1999.

Religions, histoires, raisons, Paris, Maspero, 1979.

VIALA Alain, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.

La France galante, Paris, PUF, 2008.

VISSING Lars, *Machiavel et la politique de l'apparence*, Paris, PUF, 1986.

VOELKE André-Jean, *La philosophie comme thérapie de l'âme : études de philosophie hellénistique*, Fribourg / Paris, Editions universitaires Fribourg / Editions du Cerf, 1993.

WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. I. Kalinowski, 3^{ème} édition, Paris, Flammarion, 2002.

Le savant et le politique, Paris, Plon, 1959.

La domination, trad. I. Kalinowski, Paris, La Découverte, 2015.

XÉNOPHON, *Œuvres complètes*, 3 vol., trad. P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

Tenir sa maison. – L'économique –, trad. C. Terreaux, Paris, Arléa, 1997.

ZANTA Léontine, *La renaissance du stoïcisme au XVII^e siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1975.

ZUBER Roger, BURY Emmanuel et LOPEZ Denis, *Littérature française du XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1992.

LA BRUYÈRE ET LES *CARACTÈRES*

ÉDITIONS

Œuvres de La Bruyère, éd. G. Servois, 6 vol., Paris, Librairie Hachette, 1922 (Les Grands Écrivains de la France).

LA BRUYÈRE, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1951 (Pléiade).

LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, éd. E. Bury, Paris, Librairie Générale Française, 1995.

LA BRUYÈRE Jean de, *Les Caractères de Théophraste traduits du grec avec Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*, éd. M. Escola, Paris, Éditions Champion, 1999.

LA BRUYÈRE Jean de, *Dialogues posthumes sur le quietisme*, Grenoble, Millon, 2005.

BIBLIOGRAPHIES ET SOURCES

ESCOLA Marc, *Bibliographie des écrivains français, Jean de La Bruyère*, Rome, Memini, 1996.

MONGRÉDIEN Georges, *Recueil des textes et des documents contemporains relatifs à La Bruyère*, Paris, Éditions CNRS, 1979.

ÉTUDES ET ARTICLES

ADAM Antoine, *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*, 5 vol., Éditions Mondiales, Paris, 1962, vol. 5, p. 180-199.

ADAM Antoine (dir.), *Littérature Française*, 2 vol., Paris, Larousse, 1967, vol. 1, p. 285-288.

AUERBACH Erich, « Le faux dévot », dans AUERBACH Erich, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1968, p. 286-313.

BARTHES Roland, « La Bruyère » dans ID., *Barthes. Textes choisis et présentés par C. Coste*, Paris, Point, 2010, p. 396-419.

BELIN Christian, *La méditation au XVII^e siècle. Rhétorique, art et spiritualité*, Paris, Éditions Champion, 2006.

BIET Christian, « Du critère de la misogynie appliqué au XVII^e siècle : Le cas de La Bruyère », dans Les Cahiers du GRIF, 47, 1993. Misogynies. p. 25-36.

BIZIOU Michaël, « Commerce et caractères chez La Bruyère et Adam Smith : la préhistoire de l'*homo œconomicus* », dans *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2001/2, 5, p. 11-36.

BRODY Jules, « La Bruyère : le style d'un moraliste », CAIEF, 1978, 30. p. 139-153.

BRODY Jules, *Du style à la pensée. Trois études sur les Caractères de La Bruyère*, Lexington / Kentucky, French Forum, 1980.

BURY Emmanuel, « L'optique de La Bruyère », dans *L'optique des moralistes de Montaigne à Chamfort*, Actes du colloque international de Grenoble, Université Stendhal, 27-29 mars 2003, Paris, Champion, 2005, p. 250-267.

BURY Emmanuel, « Morale chrétienne et sentiments humains. Le cas de l'amitié chez Pierre Nicole et Jean de La Bruyère », dans CHAMARD-BERGERON (e.a.), *Les liens humains dans la littérature (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Garnier, 2012, p. 89-103.

CERVELLON Christophe, « L'honnête homme : mérite et pouvoir chez La Bruyère », *Labyrinthe* [En ligne], 18 | 2004, consulté le 15 décembre 2015. URL : <http://labyrinthe.revues.org/228>.

CORNET Cédric, « Voir l'artifice. Les charmes d'une société scopique ou la critique optique de La Bruyère », dans SCHNYDER Peter et TOUDOIRE-SURLAPIERRE Frédérique (dir.), *Voir & être vu. Réflexions sur le champ scopique dans la littérature et la culture européennes*, Paris, L'Improviste, 2011, p. 103-117.

CUCHE François-Xavier, *Une pensée sociale catholique. Fleury, La Bruyère, Fénelon*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

« La Bruyère et le Petit Concile », dans CAIEF, 1992, 44. p. 323-340.

« La Bruyère et le métier d'écrivain : conscience professionnelle et exigence éthique », dans BAUDE Jean-Marie, *Éthique et écriture*, Actes du Colloque international de Metz, 14-15 mai 1993, Paris, Klincksieck, 1994, p. 3-15.

« Le Singulier usage de la première personne du singulier dans les *Caractères* de la Bruyère », dans KING Russel, *Le Moi. Essays On Jean De Joinville, Christine De Pizan, La Bruyère, Rousseau, Romain Rolland, Céline, Beckett*, Nottingham, Department of French University of Nottingham, 1999, p. 45-54.

DAGEN Jean, dans *La Bruyère. Le métier de moraliste*, Actes du colloque international pour le tricentenaire de la mort de La Bruyère (1996), Paris, Champion, 2001, dont :

KOPPISH Michael S., « Le dialogue de Molière et de La Bruyère », *ibid.*, p. 25-33.

RONZEAUD Pierre, « Scénographie de l'ébranlement d'un mouvement idéologique : les avatars des lectures politiques du chapitre "Du souverain" », *ibid.*, p. 83-93.

BOURGEOIS Muriel, « Au cœur du goût mondain : l'évolution stylistique des *Caractères* », *ibid.*, p. 95-106.

CUCHE François-Xavier, « Les marques de la remarque », *ibid.*, p. 126-141.

PARMENTIER Bérangère, « Les mots et les mœurs », *ibid.*, p. 143-160.

ESCOLA Marc, « La morale en effets », *ibid.*, p. 161-172.

NOILLE CLAUZADE Christine, « Les peintures de La Bruyère. D'une rhétorique de la fiction à une poétique de la description », *ibid.*, p. 173-183.

RICORD Marine, « L'ironie ou la "circonlocution du sérieux" dans les *Caractères* », *ibid.*, p. 185-192.

BRODY Jules, « Lecture philologique d'une page de La Bruyère "De la ville", 4 », *ibid.*, p. 195-204.

SOLER Patrice, « Sur Hermippe (XIV, 64) (Un sublime du moraliste ?) », *ibid.*, p. 205-210.

PAPASOGLI Benedetta, « Onuphre : l'intérieur et l'extérieur », *ibid.*, p. 211-220.

LAFOND Jean, « Pourquoi un fragment ? », *ibid.*, p. 231-241.

DAGEN Jean, « Ce qui s'appelle penser pour La Bruyère », dans *Littératures*, 23, P.U. de Toulouse, 1990, p. 55-68.

DOUBROVSKY Serge, « Lecture de La Bruyère », dans *Poétique*, 2, 1970, p. 195-201.

DUCHÊNE Roger et RONZEAUD Pierre (dir.), *La Bruyère. Les caractères*, Journée d'étude organisée par le C.M.R. 17, Marseille, 17 novembre 1990, Paris, Klincksieck, 1991.

ESCOLA Marc, « Vrai caractère du faux dévot. Molière, La Bruyère et Auerbach », dans *Poétique*, 98, 1994, 181-198.

« *Ceci n'est pas un livre. Prolégomènes à une rhétorique du discontinu* », dans *XVII^e siècle*, 182, 1994, p. 71-82.

« Une archéologie du visible. Sémiotique et herméneutique des comportements au XVII^e s. », dans *Caractères et passions au XVII^e siècle*, Dijon, Publication de l'Université de Bourgogne XCIV, 1998, p. 111-128.

La Bruyère I. Brèves questions d'herméneutique, Paris, Champion, 2001.

La Bruyère II. Rhétorique du discontinu, Paris, Champion, 2001.

« Cette modernité qui commence avec La Bruyère », dans *Dix-septième siècle*, 2004/2 n°223, p. 265-276.

« “Une singularité d'esprit et conséquemment de style” : De Montaigne à La Bruyère et de Pascal à Marivaux », dans *La singularité d'écrire aux XVI^e-XVIII^e siècles*, Littérature, N°137, 2005, p. 93-107.

FAIVRE J.-L., « Le sens du mouvement chez La Bruyère », dans *Lettres Romanes*, 21, 1967, p. 223-237.

GARAPON Robert, *Les Caractères de La Bruyère. La Bruyère au travail*, Paris, Sedes, 1978.

GOYET Thérèse, « La composition d'ensemble du livre de La Bruyère », dans *L'Information Littéraire*, Janv.-Fév. 1955, 1, p. 1-9.

HELLEGOUARC'H Jacqueline, « Quelques armes stylistiques de La Bruyère », *CAIEF*, 1992, 44, p. 261-275.

JASINSKI René, *Deux accès à La Bruyère*, Paris, Minard, 1971.

JEZIERSKI L., « La morale de La Bruyère », dans *Revue contemporaine*, juillet-août, 1869, p. 606-634.

KRUZE Margot, « Un précurseur de La Bruyère : Joseph Hall et ses Characters of virtues and vices en France », dans *CAIEF*, 1992, 44, p. 245-260.

LANAVÈRE Alain, « Morale et ironie dans les *Caractères* : La Bruyère disciple de Théophraste », dans KANNENGIESSER Charles et MARCHANSSON Yves, *Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut Catholique de Paris*, Beauchesne, 1976, p. 181-191.

LANGE Maurice, *La Bruyère. Critique des conditions et des institutions sociales*, Paris, Hachette, 1909.

LAUBRIET Pierre, « À propos des “Caractères” : ordre ou fantaisie ? », dans *RHLF*, 67, 1967, p. 502-517.

- LEPLATRE Olivier, *La forme brève*, Paris, Gallimard, 2005, p. 171-179.
- LUONI Flavio, *La Bruyère, de l'enfer au paradis : un guide des Caractères*, Saint-Genouph, Nizet, 2004.
- MARGITIC Milorad R., « La Bruyère entre Corneille et Racine », dans CAIEF, 1992, 44. p. 307-321.
- MESNARD Jean, « Crépuscule ou aurore. La Bruyère et Fontenelle témoins de leur temps », dans *Précis de littérature du XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1990, p. 405-425.
- MORIATY Michael, « La Parole dans *Les Caractères* », dans CAIEF, 1992, 44. p. 277-290.
- NIDERST Alain, « “Du mérite personnel”. Remarques sur la composition d’un chapitre des “Caractères” de La Bruyère », dans *Approches des Lumières*, Mélanges offerts à J. Fabre, Paris, Klincksieck, 1974, p. 333-344.
- NOILLE-CLAUZADE Christine, « La Bruyère critique de ses critiques : lectures à clefs ou l’invention du sens littéral », dans *Littératures classiques*, 2004/2, 54, Paris, Armand Colin, p. 77-86.
- PAPASOGLI Benedetta et PIQUÉ Barabra, *Il prisma dei moralisti. Per il centenario di La Bruyère*, Atti del convegno dell’Università della Tuscia e della Libera Università Maria ss. Assunta, 22-25 maggio 1996, Roma, Salerno Editrice, 1997, dont :
- BRODY Jules, « Lire les Caractères », *ibid.*, p. 179-192.
- DAGEN Jean, « L’écriture épigrammatique des *Caractères* », *ibid.*, p. 193-210.
- ZUBER Roger, « Le naturel et l’honnête homme chez La Bruyère », *ibid.*, p. 295-304.
- DOTOLI Giovanni, « Du côté du peuple », *ibid.*, p. 305-341.
- BURY Emmanuel, « Rhétorique et philosophie morale : du prescriptif au descriptif », *ibid.*, p. 407-427.
- PAQUOT-PIERRET Léon, *L’art du portrait chez La Bruyère*, Bruxelles, Office de publicité, 1941.
- PATRON Sylvie, « La Bruyère : sur le chapitre du cœur », dans *XVII^e siècle*, 175, 1992, p. 235-246.
- PICARD R., « Les Caractères de La Bruyère », dans *Génie de la Littérature Française. 1600-1800*, Paris, Hachette, 1970, p. 27-34.
- POMEAU René, « La Bruyère », dans *Littérature Française. L’âge classique. 1680-1720*, Paris, Arthaud, 1971, p. 131-146.
- QUIGNARD Pascal, *Une gêne technique à l’égard du fragment*, Montpellier, Fata Morgana, 1986.
- RICORD Marine, « *Les caractères* » de la Bruyère ou *Les exercices de l’esprit*, Paris, PUF, 2000.
- ROHOU Jean, *Histoire de la Littérature Française du XVII^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2000, p. 346-360.
- RONZEAUD Pierre, « La politique dans *Les Caractères* de La Bruyère », dans *L’Information Littéraire*, Mars-Avril, 2, 1991, p. 16-26.

SACY M. S. de, « Les Caractères de La Bruyère, édition de Walckenaer », dans *ID., Variétés littéraires, morales et historiques*, Paris, Didier, 1859, p. 335-349.

SAINT DENIS E., « Sénèque et la Bruyère », dans *Littératures classiques*, 1953, 21, p. 379-395.

SAINTE-BEUVE Charles-Augustin, « La Bruyère », dans *Portait Littéraires I*, Paris, Garnier, 1862, p. 389-413.

SOLER Patrice, « La Bruyère dans tous ses éclats », dans *Moralistes du XVII^e siècle. De Pibrac à Dufresny*, J. Lafond (éd.), Paris, Éditions Robert Laffont, 1992, 637-650.

STEGMANN André, *Les caractères de La Bruyère. Bible de l'honnête homme*, Paris, Larousse, 1972.

TAINÉ Hippolyte-Adolphe, *Nouveaux essais de critique et d'histoire* (2^e édition), Paris, Librairie Hachette, 1866, p. 43-61.

TOURETTE Éric, « La Bruyère et “la science des détails” », dans GRUFFAT Sabine et LEPLATRE Olivier (éd.), *Discours politique et genre littéraires. XVI^e-XVII^e siècles*, Genève, Droz, 2008, p. 353-372.

VAN DELFT Louis, *La Bruyère moraliste. Quatre études sur les Caractères*, Genève, Librairie Droz, 1971.

« La Bruyère et le burlesque », dans CAIEF, 1992, 44. p. 291-306.

« La poétique du caractère chez La Bruyère », dans VAN DELFT Louis, *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, PUF, 1993, p. 149-158.

« *Les Caractères* : du monde clos à l'œuvre ouverte », dans *ibid.*, p. 159-179.

VAN DELFT Louis (éd.), *Le tricentenaire des Caractères*, Colloque organisé le 4 mars 1988 par J.-P. Duquette, Tübingen, Leiner, 1989, dont :

RIFFATERRE Michael, « L'effet de vrai : La Bruyère à l'eau-forte », dans *ibid.*, p. 9-31.

DOIRON Normand, « La Bruyère naturaliste. Pamphile, ou l'ordre des grandeurs », dans *ibid.*, p. 33-44.

MICHAUD Ginette, « Maxime, fragment, caractère : remarque et démarque du genre chez La Bruyère », dans *ibid.*, p. 45-65.

VAN DELFT Louis, « La Bruyère a-t-il écrit *Les Caractères* ? », dans *ibid.*, p. 67-81.

MORISOT Jean-Claude, « Visages et caractères », dans *ibid.*, p.83-93.

SIGURET Françoise, « *Les Caractères* ou l'atelier du peintre », dans *ibid.*, p. 95-110.

Je remercie chaleureusement A. Guiderdoni, ma promotrice de thèse, pour tout d'abord m'avoir dit « oui ! ». Sans ce « oui ! », je n'aurais pu vivre cette extraordinaire aventure qu'est la recherche scientifique. Je n'aurais pas eu aussi l'occasion de partager ces moments d'intenses réflexions avec l'équipe du GEMCA qui m'a fait l'honneur et le plaisir de m'accueillir lors de ses multiples travaux. Je ne pourrai dire en outre à quel point sa confiance, sa disponibilité et l'exactitude de ses interventions m'ont été utiles. Je la remercie encore pour tout le soutien logistique qu'elle a pris le temps de mettre à ma disposition. On ne mesure pas combien ce soutien, surtout quand il est accompagné, est nécessaire pour mener une recherche à son terme. Je la remercie enfin pour les nombreuses discussions que nous avons eues ensemble, pour son ouverture d'esprit qui fut très riche d'enseignement pour moi. Je remercie F. Gros, mon directeur de thèse, pour son attention, ses conseils et sa précision. Je le remercie aussi pour la confiance qu'il m'a accordée et la patience dont il a fait preuve tout au long de ma recherche.

Revenant à l'équipe du GEMCA, je remercie particulièrement Caroline Heering, Anne-Françoise Morel, Ingrid Falque et Aline Smeesters pour les discussions et les réunions, parfois engagées, en tous les cas passionnantes, que nous avons eu l'occasion de mener ensemble aux côtés de nos recherches respectives. Je remercie encore Aline Smeesters, mais aussi Grégory Ems pour leur aide dans ma lecture de certains passages originaux des œuvres de Cassien ou d'Erasme quand j'en perdais quelque peu mon latin, et enfin Ingrid Falque et Maxime Perret pour leurs multiples contributions dans la réalisation de mon projet.

Je tiens par-dessus tout à remercier Florence Léonard, ma compagne, sans l'aide de laquelle, depuis quelques années déjà, l'indéfectible soutien et l'inappréciable secours, au moment où le doute et les incertitudes menacent les entreprises les plus téméraires, le travail ici présenté n'aurait même pas pu éclore en mes pensées. Par son aide qui a pris de multiples formes et par ses nombreuses réflexions, toujours judicieuses et très précises, qui m'ont toujours permis de me dépasser, cette recherche a pris la forme que voici. Elle lui est infiniment redevable.

Je remercie enfin mes enfants, tout simplement parce qu'ils existent et parce qu'ils m'ont appris, sans le vouloir, bien plus que je n'en ai pu judicieusement leur apprendre. Ai-je eu assez d'adresse pour ça et là composer une parole dont ils pourront à l'occasion se servir ? Quoi que je n'aie aspiré qu'à cela, seuls, ils pourront en juger.

INTRODUCTION

1

I. LE TEXTE DES *CARACTÈRES* ET LA CRITIQUE

1. OUVERTURE

1.1. <i>Un dispositif de lecture</i>	27
1.2. <i>Un jugement sur les Caractères</i>	31
1.3. <i>La proairésis comme foyer de l'expérience politique ?</i>	41

2. UN MODE DE LECTURE « DESCRIPTIVISTE »

2.1. <i>Le texte des Caractères et sa valeur psychagogique : l'objet d'un dissensus</i>	53
2.2. <i>Caractère(s) de La Bruyère, H. Taine</i>	57
2.3. <i>Des motivations de nature politique autour du dissensus ?</i>	62
2.4. <i>Postulats du mode de lecture de type descriptiviste (synthèse provisoire)</i>	69
2.5. <i>Tout est une question de méthode (une perception du moraliste classique)</i>	73

3. LE TEXTE DES *CARACTÈRES*, LA BRUYÈRE ET LA CRITIQUE

3.1. <i>« ... quelques éléments susceptibles d'orienter avec profit les recherches... » (R. Jasinski)</i>	83
3.2. <i>« ... cette modernité qui commence avec la Bruyère... » (R. Barthes)</i>	84
3.3. <i>Les postulats philosophiques, éthiques et politiques de la lecture de type descriptiviste et leur origine historique</i>	95

4. PERSPECTIVES HISTORIQUES

5. SYNTHÈSE, DÉFINITION DE LA « DOMINATION », THÈSE ET QUELQUES PRÉCISIONS DE MÉTHODE

II. LES ORIGINES DU MODE DE LECTURE DESCRIPTIVISTE : LA LOGIQUE DE LA DOMINATION

1. OUVERTURE

1.1. <i>Quelques éléments de réflexion : rapport au langage, « domaine public » et « sens commun »</i>	127
1.2. <i>Un logos ouvert sur le polémos. Rapport au langage et constitution éthico-politique (suite)</i>	131
1.3. <i>Deux axes historiques</i>	135
1.4. <i>Un mode de pensée qui nous est familier, ses postulats et quelques-unes des questions qu'il soulève</i>	138

2. LA PAROLE DE TYPE MACHIAVÉLIEN, SES POSTULATS, SA LOGIQUE

2.1. <i>La parole machiavélienne : modes d'accès à la connaissance et logique d'existence</i>	151
2.2. <i>Quelques principes fondamentaux</i>	152
2.3. <i>Un nouveau rapport entre le polémos et la stasis</i>	157
2.4. <i>Un projet de constitution éthique qui se cache derrière une réflexion politique</i>	163
2.5. <i>Homo homini lupus est ou la méchanceté « naturelle » de l'homme</i>	169

3. L'IMPASSE THÉORIQUE DE LA LOGIQUE DE LA DOMINATION : PREMIÈRE ÉTAPE

3.1. <i>Une naturalisation des modes d'accès à la connaissance et à la vérité</i>	175
3.2. <i>Ne pas faire « profession de bonté » en toute occasion</i>	178
3.3. <i>Être bon sans le paraître : une possibilité d'être écartée</i>	183
3.4. <i>Impasse théorique</i>	185

4. LA FIN POLITIQUE INTERMÉDIAIRE DE LA LOGIQUE DE LA DOMINATION

4.1. <i>In nucleo</i>	187

4.2. <i>Perspectives historiques (J. Burckhardt, N. Élias)</i>	191
5. L'IMPASSE THÉORIQUE DE LA LOGIQUE DE LA DOMINATION : DEUXIÈME ÉTAPE	
5.1. <i>Une tension irréductible entre un principe rationnel d'utilité et le désir de gloire (L. Strauss)</i>	199
5.2. <i>Une autre manière d'interpréter les faits : G. Bataille et La part maudite</i>	203
6. VERS UN DÉPASSEMENT DE LA DOMINATION (J. BAUDRILLARD ET M. FOUCAULT)	
6.1. <i>Le « domaine public » et le « sens commun » (H. Arendt, rappel et précisions supplémentaires)</i>	217
6.2. <i>La consommation de prestige (le potlatch) et la reconfiguration symbolique du « domaine public »</i>	220
6.3. <i>J. Baudrillard : du privilège de l'espace symbolique aux dépens de l'idéologie des besoins</i>	
6.3.1. <i>Un discours éminemment singulier</i>	224
6.3.2. <i>Le système des objets et la société de production / consommation</i>	228
6.3.3. <i>Une remise en cause du « principe de réalité » inhérent à la réflexion politique moderne</i>	235
6.4. <i>M. Foucault : entre le « nous » et l'« esthétique de l'existence »</i>	
6.4.1. <i>De l'archéologie du savoir à la généalogie du pouvoir</i>	245
6.4.2. <i>Un projet éthique : la dissolution du sujet</i>	250
6.4.3. <i>Subjectivité et vérité : vers un dépassement de la domination, et repli</i>	255
7. AU-DELÀ DES IMPASSES DE LA DOMINATION	277
8. UNE PENSÉE D'ORIGINE COMPTABLE	
8.1. <i>La rationalité (moderne) comptable (M. Heidegger)</i>	289
8.2. <i>Les opérations de l'esprit ou les modes d'accès à la connaissance (politique) modernes</i>	295
8.3. <i>La pratique comptable à l'origine des modes d'accès à la connaissance moderne ?</i>	303
8.4. <i>Une constitution éthico-politique particulière</i>	309
9. CONCLUSION : À LA LUMIÈRE DU CHAPITRE 46 DU LÉVIATHAN	315
III. LA PHILOSOPHIE COMME MANIÈRE DE VIVRE : LA LOGIQUE DISCURSIVE DE TYPE ANTIQUE	
1. OUVERTURE	325
1.1. <i>Un problème de départ</i>	326
1.2. <i>Le langage comme force de transformation éthico-politique : un problème d'ordre méthodologique</i>	327
1.3. <i>Une autre dimension de la réalité humaine : les dispositions</i>	328
A. DE LA CONSTITUTION DE L'ÉTHOS À LA CONSTITUTION DE LA POLITEIA	
2. LA PHILOSOPHIE CONSISTE À SE RENDRE MEILLEUR : IMPLICATIONS	331
3. L'ACTIVITÉ DIALECTIQUE COMME EXERCICE SPIRITUEL	
3.1. <i>Dialectique et conversion</i>	339
3.2. <i>La nature du « soi » dont il faut se soucier et procédures d'accès : l'Alcibiade de Platon</i>	341
3.3. <i>Dialectique et philosophie chrétienne</i>	347
3.4. <i>La dialectique en acte ou la « logique vécue » : la prosoché</i>	350
4. DU RAPPORT DE LA THÉORIE À LA PRATIQUE, UNE QUESTION	
4.1. <i>Connaissance de l'âme et action politique</i>	357

4.2. Du savoir sur la nécessité à celui nécessaire en face de la contingence	359
4.3. Une vision théorico-technique de l'âme, de ses différentes parties et de leur fonction	363
4.4. Une conversion à un intelligible en acte par les moyens de la dialectique	369
5. L'EXERCICE DIALECTIQUE : ENTRE MAÏEUTIQUE, THÉRAPEUTIQUE ET CONDUITE DE L'EXISTENCE	
5.1. « La fonction thérapeutique du logos selon Chrysippe » (Voelke / Épictète)	373
5.2. Le privilège de la raison sur les passions : raisons et implications	376
5.3. L'activité syllogistique et la conduite de l'existence (Aristote)	378
5.4. De la prudence des Anciens à la prudence moderne	388
6. DE LA CONTEMPLATION À LA POLITELA : LA DOUBLE SPÉCIFICITÉ DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE	
6.1. Une étude trans-procédurale des philosophies de type traditionnel ?	391
6.2. La spécificité du projet philosophique chrétien : pour la constitution d'une autre politique	394
6.3. Une parole révélée	399
7. CONCLUSION (provisoire)	401
B. LA TECHNIQUE DIALECTIQUE COMME EXERCICE SPIRITUEL, IMPLICATIONS MÉTHODOLOGIQUES	
8. LE PETIT CONCILE : PHILOSOPHIE ET CONNAISSANCE DE SOI	
8.1. Jacques Bénigne Bossuet : Logique et Connaissance de Dieu et de soi-même	405
8.1.1. Une vision théorique de l'âme ouverte à l'indétermination des affaires humaines	407
8.1.2. Réflexion et attention, principes premiers de la connaissance de soi-même	412
8.2. Un certain rapport au langage (Bossuet, Fénelon, Fleury et autres)	415
8.3. Le Discours sur Platon de l'abbé Fleury	426
9. RAPPORT AU LANGAGE ET MÉTHODE : INVENTION, INCANTATION, DISSIMULATION ET DISCONTINUITÉ	
9.1. « Puisque la parole a précisément pour fonction de mener les âmes, d'être une psychagogie... »	433
9.2. De l'inventio philosophique et ses implications	
9.2.1. Inventio rhétorique et inventio philosophique	436
9.2.2. Retour au Phèdre de Platon : les conditions du discours authentiquement philosophique	444
9.2.3. L'inventio du point de vue de l'auditeur / lecteur	448
9.3. De l'incantation	451
9.4. Deux conséquences : dissimulation et discontinuité	
9.4.1. De la dissimulation	457
9.4.2. De la discontinuité : une caractéristique discursive aussi vieille que la philosophie	464
9.4.3. Les <i>Topiques</i> d'Aristote : quelques conseils de composition	479
10. CONCLUSION	491
IV. POUR UNE LECTURE DES CARACTÈRES	
1. OUVERTURE	503
2. UN DISPOSITIF DE LECTURE : LE DISCOURS SUR THÉOPHRASTE	511

3. INVENTION, DISSIMULATION-IRONIE, INCANTATION ET DISCONTINUITÉ	547
4. DE LA RÉFLEXION À L'ŒUVRE EN PASSANT PAR LE CHAPITRE	
4.1. <i>Une réflexion</i>	563
4.2. <i>De l'ouvrage aux chapitres</i>	571
CONCLUSION	595
ENJEUX PHILOSOPHIQUES ET POLITIQUES : AU REGARD DE NOTRE ACTUALITÉ	603
BIBLIOGRAPHIE	619
Remerciements	637

