



Dictionnaire
des **Idées**

ENCYCLOPÆDIA
UNIVERSALIS



Dictionnaire
des **Idées**

ENCYCLOPÆDIA
UNIVERSALIS

Ouvrage réalisé par les services éditoriaux et techniques d'Encyclopaedia Universalis

ISBN : 978-2-85229-934-4

© Encyclopaedia Universalis France S.A., 2012

Retrouvez-nous sur <http://www.universalis.fr>

Bienvenue dans le Dictionnaire des Idées d'Encyclopædia Universalis.

Vous pouvez consulter les articles du Dictionnaire des Idées à partir de la [Table des matières](#).

Pour une recherche précise concernant un sujet, vous pouvez vous appuyer sur l'[Index](#).

Vous pouvez bien sûr lire le Dictionnaire des Idées de A à Z, d'[Abstraction, arts](#) à [Zen, religion](#).

Parfait complément du Dictionnaire des Idées : le [Dictionnaire des Notions](#) (Lien vers Amazon.fr).

L'abstraction est un concept philosophique qui a connu un grand développement dans la pensée de la seconde moitié du XIX^e siècle, à travers différents domaines (épistémologie, psychologie, esthétique). Au début du XX^e siècle, il a été associé étroitement aux changements radicaux qui se sont produits dans les arts, et dans la peinture en particulier, et a fini par désigner un art « qui ne contient aucun rappel, aucune évocation de la réalité observée, que cette réalité soit ou ne soit pas le point de départ de l'artiste », ainsi que l'a défini Michel Seuphor, principal animateur de la revue *Cercle et carré*, en 1931, dans son importante histoire de l'art abstrait (1949). À ce titre, on emploie souvent les expressions « art abstrait », « abstraction », « art non figuratif », « art non objectif » comme synonymes, bien que leurs acceptions ne se recouvrent qu'en partie.

• L'abstraction avant l'avènement de l'art abstrait

Le concept d'abstraction traverse presque toute l'histoire de la philosophie occidentale, d'Aristote (IV^e siècle av. J.-C.) au Wiener Kreis (cercle formé à Vienne autour du physicien Moritz Schlick en 1923), en passant par le Moyen Âge (avec la querelle des universaux), et l'époque moderne (avec la réflexion sur les idées générales). À partir de la fin du XIX^e siècle, l'idée d'abstraction devient très importante pour rendre compte du fonctionnement de l'esprit humain dans la pensée scientifique et dans l'approche psychologique de la pensée en général. La fortune qu'a connue la notion d'abstraction en art, à partir du début du XX^e siècle, est inséparable de son essor dans les domaines qui viennent d'être évoqués, mais elle est aussi due à ses acceptions esthétiques et artistiques, acquises au XIX^e siècle.

En effet, comme notion esthétique, « abstraction » figure dès 1843 dans le premier volume du *Dictionnaire encyclopédique des beaux-arts (Conversationslexicon für bildende Kunst, 1843-1857)* de l'architecte et critique Johannes Andreas Romberg, pour désigner « l'activité mentale par laquelle on ne retient dans la formation des œuvres d'art que ce qui correspond au but artistique déterminé, en laissant le reste hors de considération ». Sur le plan artistique, le terme faisait partie vers 1880 du vocabulaire tant des peintres que des historiens et des critiques d'art, avec des acceptions variées. Depuis la fin du XVIII^e siècle, il était en effet associé au beau idéal, parfois en étroite liaison (comme chez le peintre allemand Anton Raphael Mengs, 1728-1779) avec la formation des idées abstraites dans le langage. Aussi en est-il venu à désigner par analogie l'idéalisme en art : de même que le concept abstrait fait littéralement abstraction des détails et des accidents pour désigner l'idée générale (le concept de blancheur et non des objets blancs), de même, l'œuvre d'art devrait avoir pour but de s'élever au-dessus des accidents de la nature, pour viser directement à l'essence. Cet idéalisme constitue l'une des sources de la conception essentialiste de l'art abstrait que développeront certains artistes au XX^e siècle. Cependant, « abstrait » et « abstraction » étaient également des termes d'atelier utilisés par certains peintres pour qualifier leur pratique ou les idées qui la sous-tendent. Ainsi, pour Gauguin par exemple, l'abstraction désignait notamment une œuvre faite de mémoire, et non plus devant le motif.

Il apparaît donc important de prendre en compte la protohistoire de l'abstraction en art, si l'on veut comprendre les enjeux de l'art abstrait sans s'en tenir à l'idée suivant laquelle il aurait surgi d'un seul

coup. À cet égard, la fameuse anecdote racontée par Wassily Kandinsky – le peintre aurait découvert que « l’objet nuisait » à ses œuvres en contemplant dans son atelier un tableau d’une « beauté indescriptible [...] dont le sujet était incompréhensible », et qui s’avéra être une de ses propres toiles posée de côté contre un mur –, cette anecdote, donc, livrée dès 1913 dans ses *Regards sur le passé* (trad. franç., 1974), a fait beaucoup de tort en laissant entendre que l’« origine » de l’art abstrait serait accidentelle.

À cette découverte due au hasard, on associe généralement une autre « source » de l’art abstrait dans les réflexions théoriques de l’historien de l’art allemand Wilhelm Worringer (1881-1965), qui voyait dans l’abstraction une des deux principales tendances de l’art, l’autre étant l’*Einfühlung* – terme dont la traduction approximative est « empathie » (*Abstraction et Einfühlung : contribution à la psychologie du style*, 1908, trad. franç., 1978). Or cet ouvrage, publié quelques années avant que n’apparaissent les premières toiles abstraites, n’a cependant eu qu’une influence très limitée, voire nulle, sur les pionniers de l’art abstrait.

• L’abstraction en art, une notion ambiguë

Dès le XIX^e siècle, la notion d’abstraction était utilisée en art avec des connotations parfois radicalement opposées, comme lorsque le terme servait simultanément à qualifier, et pour le revendiquer, et pour le critiquer, l’idéalisme en art. De plus, si en Allemagne la notion, dans ses différentes acceptions, avait une connotation favorable, en revanche, l’acception péjorative finit par l’emporter en France, au point que certains critiques favorables à l’art moderne (comme Apollinaire) éviteront de l’utiliser. L’ambiguïté sémantique du terme tient en partie au fait que, si abstraire signifie en ce sens retenir certains aspects (par exemple du motif) en faisant littéralement abstraction du reste, cette opération d’abstraction peut être considérée comme positive ou négative suivant le point de vue adopté.

Une autre source d’ambiguïté est que, depuis toujours, « abstrait » a été opposé à « concret », ce qui a donné lieu à de durables malentendus. Dans une « Lettre à un groupe de jeunes artistes de Paris », publiée par *Le Courrier du dimanche* le 25 décembre 1861, Gustave Courbet vilipendait l’abstraction assimilée à l’idéalisme, et revendiquait pour la peinture une approche matérialiste du concret. En ce sens, il anticipait largement sur les vifs débats qui auront lieu dans les années 1930 autour du terme « abstrait », avec la proposition corollaire de lui substituer l’expression « art concret », comme le fit le peintre et théoricien de l’art Theo Van Doesburg dans son manifeste de 1930, « Base de la peinture concrète ».

L’année suivante, dans les *Cahiers d’art*, Jean Arp récidivait, « À propos d’art abstrait », en une déclaration devenue célèbre : « L’homme appelle abstrait ce qui est concret. [...] Je comprends qu’on nomme abstrait un tableau cubiste, car des parties ont été soustraites à l’objet qui a servi de modèle à ce tableau. Mais je trouve qu’un tableau ou une sculpture qui n’ont pas eu d’objet pour modèle sont tout aussi concrets et sensuels qu’une feuille ou une pierre. » L’argument, assez frappant, est en fait double. D’une part, il vise à insister sur le caractère concret de l’art dit « abstrait », et ce à juste titre. Car de nombreux peintres reprochaient à l’art abstrait d’être desséché ou cérébral, et de produire des formes coupées des sens et de l’émotion. Parler plutôt d’art concret – Kandinsky adoptera lui-même un temps l’expression « peinture concrète » – avait notamment pour avantage de contrecarrer

l'opinion souvent négative attachée à l'art abstrait, dont le terme était en partie responsable.

D'autre part, l'ambiguïté de la notion tient aussi à la définition de l'abstraction suivant laquelle, comme le notait Arp dans le paragraphe cité, « des parties ont été soustraites à l'objet qui a servi de modèle » au tableau. En ce sens, toute œuvre figurative constitue une abstraction, puisque l'on abstrait littéralement des détails de l'objet ou de la scène représentée. Or si l'argument a été utilisé fréquemment dans les nombreuses tentatives effectuées pour donner à l'art abstrait ses lettres de noblesse, en annexant un vaste pan de l'art universel, de la préhistoire aux arts primitifs, il a aussi été retourné contre les partisans de l'art abstrait. Car si, à la limite, toute œuvre d'art est le résultat d'un processus d'abstraction, l'art abstrait perd alors toute spécificité. Comme le déclarait Matisse à André Verdet en 1952 : « Il n'y a pas *un* art abstrait. Tout art est abstrait en soi quand il est l'expression essentielle dépouillée de toute anecdote. Mais ne jouons pas sur les mots. » Il est cependant difficile de se rendre à cette injonction, tant la notion, en raison de ses nombreuses connotations, s'y prête.

Une dernière raison des multiples querelles terminologiques qui ont fait rage autour de l'idée d'abstraction en art tient au fait qu'il s'agit d'un terme général, certes indispensable pour qualifier l'ensemble des tendances de l'art abstrait, mais insuffisant pour la même raison, la plupart des peintres concernés ne pouvant y reconnaître la spécificité de leur pratique. De plus, dès que l'art abstrait deviendra une mode, les principaux pionniers et les artistes les plus novateurs auront à cœur de s'en démarquer. Le fait explique ce qui, sinon, ne laisserait pas de surprendre : en effet, nombre de peintres ont refusé le label « art abstrait » pour en forger un autre, afin de rendre mieux compte de leur idiosyncrasie. Pour Kasimir Malévitch, ce sera « suprématisme » (1916) ; pour Piet Mondrian, « néo-plasticisme » (1921) ; et à la fin des années 1930, Robert Delaunay qualifiera son art d'« inobjectif »...

• Les principaux pionniers

L'élaboration de la notion d'abstraction en art s'est faite peu à peu et a connu bien des péripéties. En témoigne le cas de Kandinsky, qui a rédigé *Du spirituel dans l'art* (1912, trad. franç., 1949) avant de commencer à peindre des toiles non figuratives. C'est la raison pour laquelle « art abstrait » désigne d'abord pour lui un art dans lequel dominant les éléments plastiques, sans que la représentation de l'objet soit pour autant éliminée – comme dans *La Musique* (1909) de Matisse. Cela explique également pourquoi, lorsqu'il voudra par la suite se référer à l'art non figuratif, Kandinsky parlera d'art « purement abstrait », afin de le distinguer de l'acception qui vient d'être indiquée. Après l'avènement de l'art non figuratif, Kandinsky continuera de s'en faire le porte-parole à travers de nombreuses publications.

La réflexion théorique de Mondrian a connu moins d'hésitations, car il a commencé à écrire sur l'art en 1917, à un moment où l'art abstrait existait déjà et où il commençait lui-même à en produire. Un des principaux apports de ses premiers textes a été d'opérer une distinction entre « abstrait » et « abstraction », jusqu'alors souvent confondus. « Abstraction », à ses yeux, garde son vieux sens de « ce qui a été abstrait » de la nature, à laquelle il continue donc de renvoyer. Le terme désigne aussi les premiers efforts de Mondrian lui-même pour atteindre l'art abstrait, par schématisation et géométrisation. Mais une fois ce résultat obtenu, les œuvres suivantes ne renvoient plus à la nature et deviennent autonomes. D'où la nécessité d'un autre terme pour les qualifier : ce sera « abstrait », l'adjectif ne faisant plus référence, contrairement au substantif, au fait d'avoir été « tiré de ». D'où

également sa conception du néo-plasticisme comme d'un art purement abstrait, au sens où la « Beauté purement abstraite [...] devra s'exprimer exclusivement par des lignes, des plans, des volumes et des couleurs qui se manifesteront par leurs qualités intrinsèques et non par leurs capacités d'imitation représentative » (« Art/Pureté + Abstraction, dans *Vouloir*, n° 19, mars 1926). Il est à noter que Mondrian s'opposera très tôt à l'idée de l'art abstrait comme activité cérébrale coupée de toute réalité : à ses yeux, le néo-plasticisme est « abstrait-réel », au sens où il s'agit d'atteindre l'essence des choses et où la peinture abstraite constitue une nouvelle réalité, celle des rapports purs.

Malévitch, quant à lui, est resté à l'écart de ces querelles terminologiques, pour des raisons linguistiques. S'exprimant en russe, il a fait usage d'un terme sans équivoque, *bespredmetnyi*, qui signifie littéralement « qui n'a pas d'objet » et qualifie fort bien son fameux *Carré noir* (1915). La publication en allemand de son livre *Die gegenstandlose Welt* (*Le Monde non objectif*, 1927) a fait beaucoup pour répandre dans le vocabulaire artistique l'adjectif *gegenstandlos*, qui a la même extension sémantique que son équivalent russe. Dans les langues ne disposant pas d'un suffixe privatif, l'adjectif a été traduit par le néologisme « non objectif ». Malévitch a souvent décrit le suprématisme en référence à la toile emblématique de la rupture radicale qu'il a introduite : « Le suprématisme presse toute la peinture dans un carré noir sur une toile blanche » (dans *Les Ismes de l'art*, édité par E. Lissitzky et J. Arp, 1925).

• Développements ultérieurs

Après l'œuvre théorique et pratique des pionniers, la notion d'abstraction en art a connu de nombreux développements, surtout dans la période 1945-1955, tant en Europe qu'à New York. De nombreux débats se focalisent autour de l'opposition figuration/non-figuration. Ainsi s'affrontent longtemps les partisans d'une conception radicalement non objective de l'art abstrait, et ceux qui, rejetant cette position jugée dogmatique, récusent l'opposition entre figuration et non-figuration. Ces querelles, dans lesquelles le débat s'est souvent enlisé, ne doivent pas nous faire perdre de vue l'importance de l'idée d'abstraction en art.

Car si l'art abstrait a perdu la légitimation que lui donnaient l'attrait du nouveau et l'appartenance aux avant-gardes historiques, il n'en a pas moins bouleversé en profondeur et la peinture, et la théorie de l'art. La première en introduisant cette rupture par laquelle il ne s'agit plus d'imiter le monde extérieur, mais d'engendrer des rapports de lignes et de couleurs qui soient à eux-mêmes leur propre fin, et constituent des signes à part entière (ce qui implique aussi une dimension sémantique). La seconde, car il a modifié de façon durable jusqu'à la façon de penser de ses adversaires, comme le notait avec pénétration Meyer Schapiro dès 1937 dans « La Nature de l'art abstrait » (trad. franç. dans *L'Art abstrait*, 1996). Il nous a appris à regarder autrement l'art figuratif, comme constitué également de lignes et de couleurs, et a libéré ainsi l'art tout entier, mettant en avant ses composantes plastiques, occultées jusqu'alors derrière la mise en avant de ses aspects iconiques. D'où l'effet libérateur pour les pratiques visant à « l'exclusion de tout signifié extra-pictural », comme le note le peintre Albert Ayme dans le catalogue de sa rétrospective à l'École nationale supérieure des beaux-arts à Paris, en 1992.

De nos jours, si l'art abstrait a perdu l'importance qu'il a eue en tant qu'avant-garde historique, il n'en est pas moins toujours vivant et lorsqu'il n'est pas réduit à une citation stylistique, il continue de

s'enrichir de nouveaux apports. On a pu suggérer à ce propos de parler plutôt de « post-abstraction » (comme le fait Christine Buci-Glucksmann dans *Rue Descartes*, n° 16, *Pratiques abstraites*, en 1997) pour qualifier les pratiques abstraites de la fin du xx^e siècle. Cependant, bien que l'abstraction ait été étroitement associée au modernisme, elle ne s'y réduit pas, de sorte que la notion d'abstraction – comme terme générique, et non pas évaluatif – garde toute sa pertinence pour qualifier des pratiques non figuratives ou non objectives.

Georges ROQUE

Bibliographie

- W. KANDINSKY, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, éd. établie et présentée par P. Sers, trad. de l'allemand par N. Debrand et du russe par B. du Crest, coll. Folio Essais, Gallimard, Paris, 1989 (éd. or. 1912)
- S. LEMOINE & P. ROUSSEAU, *Aux origines de l'abstraction, 1800-1914*, catal. expos., Musée d'Orsay-Réunion des musées nationaux, Paris, 2003
- K. MALÉVITCH, *Écrits*, trad. du russe par A. Robel et présentés par A. Nakov, Ivrea, Paris, 1996
- P. MONDRIAN, *The New Art - The New Life : The Collected Writings of Piet Mondrian*, textes rassemblés et traduits du hollandais par H. Holtzmann et M. S. James, Da Capo Press, New York, 1993
- G. ROQUE, *Qu'est-ce que l'art abstrait ? Une histoire de l'abstraction en peinture (1860-1960)*, coll. Folio Essais, Gallimard, 2003
- M. SEUPHOR & M. RAGON, *L'Art abstrait*, 4 vol., A. Maeght, Paris, 1971-1974.

Voir aussi

- [Dématérialisation de l'œuvre d'art](#)
- [Manifeste, arts et littérature](#)
- [Modernité et modernisme, arts](#)

Le terme académie vient du grec *akadêmia* qui désigne d'abord le jardin d'Akadêmos, à Athènes, dans lequel Platon, au IV^e siècle avant J.-C., délivrait son enseignement, puis par extension l'école de Platon elle-même. Lorsque l'Académie française est créée en 1635, elle se place donc sous le patronage symbolique des Anciens, et en héritière d'une institution qui fait référence dans la culture européenne. Mais c'est l'Italie du XV^e siècle qui lui fournit son modèle principal. À la suite de l'Accademia platonica formée autour de Marsile Ficin et Pic de la Mirandole en 1462 à Florence, nombre de sociétés savantes s'y sont créées dans le but de rassembler et de diffuser les connaissances. Tandis que certaines ont une visée encyclopédique propre à l'humanisme du temps, d'autres s'attachent à un domaine précis du savoir : l'Accademia della Crusca, fondée à Florence en 1583 à l'initiative de Leonardo Salviati, se consacre à la promotion du toscan. Des dizaines d'académies verront par la suite le jour en Italie.

• Une instance normative

C'est dans le sillage de cette institution que se place l'Académie française. À l'origine de sa création, il y a en effet le désir, manifesté par le cardinal de Richelieu, d'unifier et de normaliser la langue et la littérature nationales. À côté des lieux mondains ou privés d'élaboration de modèles de communication et de savoir, que sont les salons et les cabinets, le ministre de Louis XIII veut mettre en place une instance publique en charge de ce champ. Pour cela, il s'appuie sur un groupe d'hommes de lettres déjà formé depuis 1629 à l'initiative de Valentin Conrart, qui deviendra le premier secrétaire perpétuel de l'Académie française. Ce cabinet, auquel appartiennent Jean Chapelain et Guez de Balzac, est doté de statuts et officialisé par lettres patentes du roi. Sa mission est de rédiger un dictionnaire, une grammaire, une poétique et une rhétorique. Seul le dictionnaire verra le jour, mais tardivement, en 1694, alors que d'autres ouvrages répondant au même besoin auront déjà eu le temps de paraître. C'est davantage à l'occasion de querelles et de polémiques littéraires que la nouvelle institution trouvera à exercer son autorité et ses compétences. Ainsi, la querelle du *Cid* de 1637 constitue le véritable acte de naissance de l'Académie française, qui est amenée à intervenir pour trancher le conflit qui oppose Corneille à ses détracteurs. L'auteur se réclame du succès public de son œuvre pour répondre aux attaques portant sur sa non-conformité aux règles héritées des poétiques antiques. Le jugement de l'Académie fait référence en mettant en place une orthodoxie aristotélicienne et contribue, au même titre que les salons ou la cour, à fixer le canon de ce que les romantiques appelleront bien plus tard le « classicisme ».

Dès sa première intervention et conformément à son héritage étymologique, l'institution joue un rôle de conservation de la tradition. Cette valorisation de modèles passés, qui ne stimule pas le renouvellement des formes et des pratiques, provoque très vite de vives réactions critiques, souvent satiriques : en 1650, Saint-Évremond publie une *Comédie des académistes* ; en 1658, Furetière représente l'Académie en ville fortifiée enfermant la Princesse Rhétorique protégée par ses quarante barons. Mais le mouvement d'officialisation se développe avec la création de plusieurs autres académies : de peinture et de sculpture en 1648, des sciences en 1666, de musique en 1669, d'architecture en 1672. La France joue en outre le rôle de modèle pour d'autres pays européens, qui se dotent à leur tour d'institutions à vocation savante : l'Angleterre fédère divers groupes en une Royal

Society for the Advancement of the Sciences en 1662 ; la Prusse met en place l'Académie de Berlin en 1700.

• Naissance d'une politique culturelle

En créant une institution de juridiction en matière linguistique, Richelieu entend poursuivre l'effort d'unification du pays déjà entamé avec l'ordonnance de Villers-Cotterêts qui, en 1539, remplaçait le latin par le français dans les documents administratifs. La politique culturelle du cardinal ne peut donc être séparée de sa politique intérieure. En unifiant et en contrôlant la langue, il rend possible la constitution d'une identité nationale, qu'il peut tenter d'orienter à son gré. Les lettres patentes de 1635 affirment d'ailleurs que la nouvelle institution a pour but de servir « la gloire et l'embellissement de la France ». De fait, la mise en réseau d'un ensemble d'académies régionales contribue largement à diffuser la pratique d'un français commun. Mais ce processus d'unification ne va pas sans la mise en forme progressive d'un mythe de la grandeur nationale, qui passe par la maîtrise d'une langue strictement normée, jouant comme instrument de légitimation intellectuelle et sociale. La langue réglementée par l'Académie française des premiers temps est celle de l'honnête homme, en lequel s'allient finesse du goût, élégance du langage et modération des opinions. À partir de là, l'institution a connu au cours de son histoire un recrutement socialement très homogène. C'est pourquoi elle a souvent fonctionné comme agent de conservation non seulement littéraire, mais aussi morale, politique, et sociale.

Parce qu'elle est une instance publique de législation et de légitimation en matière littéraire, l'Académie française a des conséquences paradoxales pour les écrivains. En leur offrant un statut officiel, elle leur apporte une reconnaissance qu'ils n'avaient pas et, en faisant office de mécène, elle rend possible pour eux une autonomie nouvelle. Non seulement ces hommes de lettres peuvent vivre de leur pratique littéraire, mais ils sont aussi libérés de la dépendance qui les liait au bon vouloir de leurs protecteurs. En contrepartie, l'institution assujettit la sphère littéraire au pouvoir. La création de l'Académie française constitue autant l'acte de naissance d'un champ littéraire autonome que la mise en place d'une mainmise de l'État sur la littérature. Louis XIV devient d'ailleurs lui-même protecteur de l'institution, qu'il installe au Louvre, en 1672. Les séances d'intronisation sont rendues publiques et apparaissent comme de véritables cérémonies de consécration d'un auteur par le pouvoir. Or les choix n'ont pas toujours été conformes aux valeurs établies par la critique littéraire : Émile Zola s'y est présenté vingt-quatre fois sans succès. Le nombre des académiciens est fixé à quarante depuis 1639, et leur élection se fait par cooptation.

La logique qui préside à la création de l'Académie française est d'abord celle de la mise en place d'une norme qui rende possible la vie en commun. Mais son fonctionnement et son développement ont souvent orienté ses jugements vers la sacralisation d'un modèle unique, qui aboutit à l'exclusion de toute autre forme de pratique. Ceux qui n'ont pas adhéré à ce modèle ont donc souvent vu dans l'institution un lieu par nature antithétique de la littérature, entendue dans son sens romantique de pratique révolutionnaire, fondée sur une mise en œuvre de la transgression, ou de l'écart. À notre époque, les polémiques soulevées en France par les réformes de l'orthographe sont le signe des enjeux à la fois politiques et identitaires qui sont encore inscrits dans la langue et sa pratique. L'Académie française reste ainsi au cœur de conflits épisodiques, qui font apparaître une scission idéologique entre des conservateurs et des novateurs, ranimant régulièrement l'ancienne querelle des Anciens et des

Bibliographie

- M. FUMAROLI, *Trois Institutions littéraires* [1986], Gallimard, Paris, 1994
H. MERLIN-KAJMAN, *L'Excentricité académique*, Les Belles Lettres, Paris, 2001
A. VIALA, *Naissance de l'écrivain*, Minuit, Paris, 1985
F. YATES, *Les Académies en France au XVI^e siècle* [1947], P.U.F., Paris, 1996.

Voir aussi

- [Art poétique, littérature](#)
- [Salons littéraires, littérature](#)

Le terme académisme n'est apparu en France que dans le dernier quart du XIX^e siècle (en 1876, selon le dictionnaire), pour désigner une « observation étroite des traditions académiques », un « classicisme étroit ». Il vient ainsi rejoindre l'adjectif « académique », entendu en un sens tardif, péjoratif et non plus simplement descriptif, comme il l'était à l'origine, lorsqu'il marquait la relation à une académie. Apparu en 1839, ce sens renvoie à ce qui « suit étroitement les règles conventionnelles, avec froideur ou prétention » – synonyme en cela de « compassé », « conventionnel ».

Cette approche sémantique permet de constater, d'une part, que le terme possède d'emblée une connotation nettement négative ; d'autre part, qu'il est largement postérieur à la création des académies – dès le XVI^e siècle en Italie, et dans le courant du XVII^e en France (1635 pour l'Académie française, 1661 pour l'Académie royale de peinture et de sculpture, 1666 pour l'Académie des sciences). C'est dire qu'il signale plutôt le déclin du système académique, ou du moins le moment où son crédit, au mieux, se relativise, au pire, s'effondre.

• De l'académie...

Le mouvement académique, si puissant à la Renaissance et à l'âge classique, ne laissait nullement présager une si funeste inflexion. Créées à l'origine sur le modèle de l'*akademia* de Platon, les académies permirent à des lettrés, à des savants et à des artistes de mettre en commun leurs connaissances et de donner un minimum d'institutionnalisation à leurs activités, sans être soumises aux contraintes de l'université ni à la superficialité des salons mondains. Elles aidèrent également des arts considérés traditionnellement comme « mécaniques », donc inférieurs, à revendiquer un niveau « libéral », digne de l'attention des meilleurs esprits. Certaines d'entre elles purent même se ménager un soutien du pouvoir politique, auquel elles conféraient en retour un supplément de prestige – et rendaient, accessoirement, quelques services.

Cette « académisation » des activités intellectuelles et artistiques s'accompagna d'un double mouvement de professionnalisation. Pour les sciences et les lettres, traditionnellement « libérales », elle marqua une sortie de l'amateurisme, vers un mode d'activité plus spécialisé et rémunéré. Pour la peinture, la sculpture, l'architecture, réputées « mécaniques », elle permit le basculement du régime artisanal – celui du métier – au régime professionnel – celui des professions libérales. Désormais, les arts du dessin s'exercèrent, dans le cadre académique, sur le modèle de la médecine ou du droit, en tant que compétences intellectuelles (et non plus manuelles), rémunérées comme des services (et non plus comme des biens), faisant l'objet d'un enseignement collectif et théorique (plutôt que d'un apprentissage de personne à personne) sanctionné par un diplôme d'État (et non plus par la production d'un « chef-d'œuvre »), dans le cadre d'associations spécifiques dotées de règles déontologiques (et non plus de corporations) et selon une inversion des rapports de pouvoir permettant au praticien d'avoir autorité sur son client.

Or en France, l'apogée de ce système alla de pair avec sa perte. Supprimées après la Révolution en tant que vestiges de l'Ancien Régime, les académies furent très vite reconstituées, au tout début du

XIX^e siècle, sous la forme de l'Institut, divisé en plusieurs classes d'activités. Mais le *numerus clausus* imposé pour maintenir son prestige, corrélé à l'élévation de l'âge d'entrée de ses membres, contribua à accentuer les tendances de toute institution à la rigidification des codes, à l'orthodoxie doctrinale, à la transmission des traditions héritées du passé plutôt qu'à l'innovation. Et paradoxalement, c'est le prestige de l'institution qui, peu à peu, causa son déclin. En matière littéraire, l'Académie française fut de plus en plus convoitée, et rejointe par des personnalités n'ayant qu'un lointain rapport avec l'activité d'écrivain, mais qu'attiraient ce statut devenu honorifique. En matière artistique, le souci d'observer la hiérarchie traditionnelle des genres, et les codes picturaux associés au « grand genre » de la peinture d'histoire, firent dériver la production institutionnelle vers les « grandes machines » (ce qu'on appellera plus tard la peinture « pompier »), tandis que se développaient à la marge les nouveaux courants de la modernité.

• ... à l'académisme

Ce que l'on nomme alors, péjorativement, « académisme », consiste donc à la fois en un genre et en une certaine conception de l'art. Le genre, c'est la peinture d'« histoire », c'est-à-dire toute représentation d'un récit – historique au sens propre, ou encore mythologique, biblique, romanesque –, inscrivant les images dans un cadre fortement imprégné de littérature et, plus généralement, de discours, comme en témoignent les titres à rallonge et les gloses accompagnant inévitablement les notices dans les livrets des Salons. La conception est celle qui privilégie à la fois la reproduction des canons ou la tradition collective, plutôt que l'invention individuelle, l'idéalisation des formes plutôt que le rendu du réel, ainsi que le dessin et la composition plutôt que la couleur. En ce sens, la peinture « académique » – celle que taxeront d'« académisme » tous ceux qui ne se reconnaîtront plus dans ce paradigme classique – est tout sauf un respect mimétique de la nature. C'est, au contraire, le mépris de l'« effet de réel » propre aux genres mineurs – portrait, paysage et, surtout, scène de genre et nature morte –, au profit de l'exaltation des grands sentiments, des nobles attitudes, des drapés à l'antique et des décors théâtralisés.

L'impressionnisme balaira cette conception en même temps qu'il abandonnera définitivement la peinture d'histoire – et ce n'est pas un hasard si l'apparition du dépréciatif « académisme » est exactement contemporaine de l'apparition de ce mouvement. Désormais, se verront privilégiés les sujets les plus propices à la recherche d'un effet de réel plutôt que d'une restitution des codes représentatifs, à l'invention de nouvelles formes de figuration plutôt que d'une transmission de la tradition, à l'exploration des possibilités plastiques plutôt qu'à la mise en forme de scènes idéales, à l'expression de la vision intérieure de l'artiste plutôt qu'à son habileté à se couler dans les canons. L'originalité deviendra un atout et non plus une déviance, la singularité sera désormais synonyme de qualité suprême et non plus de bizarrerie inqualifiable. Ce sera, en un mot, le triomphe du « régime de singularité », qui gouverne encore aujourd'hui notre appréciation de l'art, périssant définitivement le « régime de communauté » dont relevait la tradition académique.

• Un académisme sans académie ?

La notion d'académisme renvoie donc moins à des propriétés objectives – puisque les mêmes caractéristiques peuvent être perçues, selon les cas, comme une qualité ou comme un défaut – qu'au regard porté sur les œuvres. Cependant ce regard n'a rien de subjectif, d'individuel. Il est fonction de

l'état d'une culture collective, d'un horizon d'attente, du paradigme artistique propre à l'époque où se forme le jugement – et non pas à l'époque de la création. Est-ce à dire qu'il peut y avoir académisme en dehors du système académique ?

La question se décline de deux façons : avant et après les académies. Avant la Renaissance, lorsque l'art s'exerçait en corporations (ou, exceptionnellement, en vertu de privilèges de cour), il existait bien en effet des conventions transmises de génération en génération, une suprématie de la peinture religieuse, une tendance à l'idéalisation des formes et des sujets, ainsi qu'un privilège accordé à la culture commune, tant iconographique que plastique. En témoigne, par exemple, la multiplication des *Vierges à l'enfant* ou des *Annonciations*, obéissant à un programme précis. Toutefois, le nombre et la variété des commanditaires ou des acquéreurs, ainsi que la dispersion géographique des artistes, autorisaient probablement de larges variations, des innovations personnelles – ce qui ne sera plus le cas au XIX^e siècle, lorsque les chances de reconnaissance officielle (et notamment l'accès aux Salons de peinture parisiens) dépendront d'un tout petit nombre de pairs, contrôlant étroitement la conformité des productions à la norme académique.

Qu'en est-il enfin aujourd'hui, où l'Institut n'exerce plus aucun magistère, et où même la vénérable Académie de France à Rome, fondée en 1666, s'est convertie à l'art contemporain ? Les détracteurs de ce dernier l'accusent parfois de n'être – insulte suprême – qu'un « académisme », un nouvel avatar de l'art « officiel » ayant fait autrefois de Gérôme ou Bouguereau les grands artistes de leur temps, alors qu'ils incarnent aujourd'hui l'art « pompier ». C'est là un paradoxe, car rien n'est bien sûr plus opposé à la convention académique que la singularité triomphante, l'invention constante de nouvelles formes d'expression, la subversion des codes, l'exploration des expériences subjectives propres au monde de l'art contemporain. Toutefois, pour peu que l'on se place non plus à l'intérieur mais à l'extérieur de ce monde, alors le nouveau peut apparaître comme relevant d'une « tradition du nouveau », selon l'expression du critique américain Harold Rosenberg, et l'impératif de transgression comme une forme de convention, étayée par une intense production discursive et largement soutenue par les institutions d'État – exactement comme l'était la peinture d'histoire du temps des Salons. Là encore, c'est affaire de point de vue, c'est-à-dire de contexte de perception et d'énonciation.

Mais l'on n'est déjà plus là dans le domaine de l'analyse historique. S'il s'agit de demeurer sur le plan de la connaissance, il faut alors abandonner la dénomination d'« académisme », pour la réserver aux débats d'opinion.

Nathalie HEINICH

Bibliographie

- N. HEINICH, *L'Élite artiste. Excellence et singularité en régime démocratique*, coll. Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, Paris, 2005
- E. PANOFSKY, *Idea : contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, trad. de l'allemand par H. Joly, Préface de J. Molino, coll. Tel, *ibid.*, 1989 (éd. or. 1924)
- H. ROSENBERG, *La Tradition du nouveau*, trad. de l'américain par A. Marchand, coll. Arguments, Minuit, 1962 (éd. or. 1959).

Voir aussi

- [Arts libéraux / Arts mécaniques](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Genres, arts](#)
- [Salon et musée](#)

La géologie est une science qui a pour objet l'étude de la Terre et de son histoire. La reconstitution du passé de notre globe nécessite, à partir de l'étude de traces anciennes, l'élaboration d'hypothèses qui sont notamment fondées sur le *principe des causes actuelles*. Ce principe postule que les processus géologiques passés sont identiques à ceux que l'on observe actuellement (érosion, sédimentation, métamorphisme, volcanisme, séisme, orogénèse...). La doctrine qui découle de ce principe s'appelle l'*actualisme*.

Cette théorie, très en vogue au XIX^e siècle, a eu des partisans qui ont poussé l'idée à l'extrême – c'est l'*uniformitarisme* : les causes anciennes sont non seulement identiques aux causes actuelles, mais elles sont également lentes, continues et de même intensité qu'aujourd'hui. De plus, cette thèse partait du principe que d'autres facteurs n'avaient pas pu exister dans le passé.

La doctrine que l'on confronte habituellement à l'uniformitarisme est le *catastrophisme*. Selon elle, l'histoire de la Terre est faite de périodes calmes interrompues par des cataclysmes qui ont façonné notre globe. Il est à noter d'ailleurs que, dès les débuts de l'humanité, les catastrophes ont contribué, à travers nombre de récits mythiques (le Déluge, l'Atlantide...), à la tentative d'expliquer le monde.

• Une opposition très ancienne

Les visions opposées de l'actualisme et du catastrophisme ont de tout temps plus ou moins coexisté. Et, tout au long de l'histoire des sciences de la Terre, on pourrait trouver chez les auteurs une inclination plus ou moins affirmée pour l'une ou l'autre doctrine, avec parfois un amalgame des deux.

Dès l'Antiquité, les idées des aristotéliens se confrontent à celles des stoïciens. Les premiers pensent que les agents quotidiens, par leur action lente et continue, peuvent entraîner des changements dans la position des terres, des mers, des plaines et des montagnes. Ces changements lents et cycliques se compensent d'une région à l'autre et la Terre est globalement dans un état d'équilibre. Les seconds, en revanche, sont persuadés que le monde est fait d'une succession de périodes de destruction et de renouvellement. Dans les deux cas, la Terre est éternelle.

À la Renaissance, cette vision d'un temps infini est abandonnée au profit des idées judéo-chrétiennes : la Terre a un début (la Création), une histoire (dont le Déluge) et une fin (l'Apocalypse). C'est dans ce contexte que se développent les thèses diluvianistes de la fin du XVII^e siècle, notamment celles de Thomas Burnet (1635-1715), John Woodward (1665-1728) et William Whiston (1667-1752). Comme René Descartes l'a fait un peu plus tôt dans ses *Principia philosophiae* (1644), ces savants anglais proposent des théories de la formation de la Terre. À la différence du modèle cartésien, elles suivent littéralement les textes bibliques et accordent une importance majeure au Déluge, cataclysme responsable à lui seul de l'aspect actuel de notre globe. Parallèlement, quelques naturalistes s'attachent à décrire la nature (ce qui est l'un des fondements de l'actualisme) : Robert Hooke (1635-1703) envisage notamment que les fossiles pourraient permettre de dater les terrains anciens ; Nicolas Sténon (1638-1686) introduit le terme de « strate » et pose les fondements de la stratigraphie et de la tectonique ; Henri Gautier (1660-1737) développe ses idées sur le cycle érosion-sédimentation-orogénèse ; etc.

Au XVIII^e siècle, les successeurs des diluvianistes sont Nicolas Antoine Boulanger (1722-1759), Barthélémy Faujas de Saint-Fond (1741-1819), Horace Bénédict de Saussure (1740-1799), Déodat de Gratet de Dolomieu (1750-1801) ou Jean-André Deluc (1727-1817) ; ils sont partisans d'une explication du monde fondée sur des bouleversements brutaux. Ainsi, pour Deluc, les causes géologiques actuelles n'agissent que depuis quelques milliers d'années, soit fort peu de temps. À l'opposé, un certain nombre de leurs contemporains, comme Nicolas Desmarest (1725-1815), sont plutôt enclins à admettre l'uniformité des processus. Les prédécesseurs des catastrophistes ont toutefois permis de grandes avancées en géologie, même si l'on peut aujourd'hui remettre en cause leurs interprétations cataclysmiques. Ainsi, Boulanger peut être considéré comme le précurseur de la géomorphologie ; Saussure a démontré que la formation des montagnes nécessite des mouvements verticaux et horizontaux, etc.

• Le catastrophisme du XIX siècle

Au XIX^e siècle, des évolutions majeures se produisent dans les sciences de la Terre : la longue durée des temps géologiques est établie et la stratigraphie paléontologique se développe ; cette dernière permet des datations relatives des couches et l'identification de la succession d'événements.

L'interprétation de ces « archives de la nature » – comme on les nomme à cette époque – se révèle cependant fondamentalement différente selon les uns et les autres, notamment en raison d'a priori entièrement opposés sur l'histoire de notre globe ; ainsi l'une des divergences majeures concerne la continuité (ou non) et la cyclicité (ou non) des phénomènes géologiques. Les catastrophistes penchent pour le discontinu et l'évolutif alors que les uniformitariens sont plutôt partisans d'une vision continue et cyclique. Pour les premiers, la Terre a un début, elle évolue et son aspect passé, différent de celui d'aujourd'hui, peut s'étudier par les traces qu'il a laissées. Pour les seconds, la Terre subit des changements continus qui se compensent d'un endroit à l'autre : le globe est dans un état d'équilibre permanent.

Les catastrophistes sont principalement Georges Cuvier (1769-1832), Alcide d'Orbigny (1802-1857), Léonce Élie de Beaumont (1798-1874), Louis Agassiz (1807-1873), William Buckland (1784-1856) et Adam Sedgwick (1785-1873). Ils sont persuadés que la Terre a été façonnée par un plus ou moins grand nombre d'événements violents, de « révolutions » – ce terme est notamment employé par Cuvier en 1812 dès la première version du *Discours sur les révolutions de la surface du globe*.

Cuvier est le « catastrophiste » qui a eu la portée la plus large. Il n'est certes pas le premier à tenter une explication de l'histoire de la Terre fondée sur une série de cataclysmes naturels ; nombre de ses idées sont empruntées à Deluc, comme celle sur les temps anciens gouvernés par des processus géologiques différents de ceux des temps actuels. Pour Cuvier, le monde actuel est stable et sa conception est achevée. Mais il ne doit pas pour autant être considéré comme un savant rétrograde : il envisage des catastrophes ayant ravagé des parties entières du globe pour expliquer des coupures qu'il observe dans la continuité des faunes et des flores fossiles. Il positionne ainsi l'une de ces coupures entre l'époque dominée par les reptiles et celle qui voit l'essor des mammifères ; cette limite est reconnue à présent, avec nuances, comme celle qui sépare le Crétacé du Tertiaire (il y a 65 millions d'années) et elle est, en effet, une période d'extinctions massives d'espèces (dont les dinosaures qui en sont devenus pour le grand public des emblèmes). Deux des hypothèses les plus sérieuses retenues

aujourd'hui pour rendre compte de ces extinctions sont d'ailleurs des catastrophes, celle de la collision d'une météorite avec la Terre et celle de gigantesques éruptions volcaniques sur le plateau du Deccan en Inde.

• L'apparition de l'uniformitarisme

Entre 1830 et 1833, le géologue écossais Charles Lyell (1797-1875) publie son ouvrage en trois volumes *Principles of geology* qu'il révisera et augmentera toute sa vie jusqu'à la dernière édition, l'année de sa mort, en 1875. Cette œuvre, qui est un réquisitoire contre la pensée catastrophiste dominante et une synthèse des connaissances géologiques de l'époque, aura un succès mondial, ce qui explique sans doute que l'on voit souvent Lyell comme le fondateur de l'uniformitarisme. Elle inspirera notamment Charles Darwin (1809-1882) pour élaborer sa théorie de l'évolution des espèces.

Lyell est très tôt persuadé que ses observations sur le terrain ne peuvent pas être expliquées par les théories catastrophistes. Pour lui, les processus géologiques en action sont restés inchangés : la Terre est stable même si elle subit des changements, ces derniers sont lents, constants, cumulés et ils se compensent. Les idées de Lyell sont déjà présentes dans les œuvres *System of the Earth* (1785) et *Theory of the Earth* (1795) de son compatriote James Hutton (1726-1797). Ce dernier, qui est considéré comme le père de la géologie moderne, conclut à des phénomènes permanents et de même intensité ainsi qu'à la nécessité d'étudier la nature actuelle pour comprendre le passé. Selon lui, la Terre, au cours de sa très longue histoire, est soumise à des cycles lents : érosion des continents, sédimentation au fond des mers, induration voire fusion de ces sédiments sous l'action de la chaleur, injection de ces produits en fusion dans les couches, remontée et formation de nouvelles montagnes.

Lyell n'est donc pas le premier uniformitarien. En revanche, il est l'un des seuls à pousser la doctrine à l'extrême. Un certain nombre de ses contemporains actualistes, opposés comme lui-même aux thèses de Cuvier, ne sont pas aussi catégoriques. Ainsi en est-il de Constant Prévost (1787-1856) et de toute une école française ; cette dernière est persuadée de l'intérêt d'étudier les processus géologiques actuels et préfère éviter d'invoquer des phénomènes imaginaires pour interpréter ses observations, mais elle ne croit pas que seules des causes lentes puissent rendre compte de l'état de la nature et elle ne refuse pas absolument de faire appel à des épisodes violents si elle le juge nécessaire. Nous sommes donc loin des vues uniformitariennes de Lyell et, paradoxalement, plus proches des idées de certains catastrophistes de l'époque, comme Élie de Beaumont, qui ne rejettent pas en bloc les concepts actualistes. Ils n'envisagent un cataclysme que lorsque les facteurs actuels ne sont pas satisfaisants à leurs yeux pour expliquer un événement passé. C'est le cas de la disparition et du renouvellement des faunes et des flores fossiles comme de la formation des montagnes.

• Évolution des pensées uniformitariennes et catastrophistes

À la suite de Lyell, les thèses uniformitariennes ou actualistes en géologie et les thèses évolutionnistes en paléontologie vont dominer ; les montagnes désormais s'élèvent et s'érodent, les transgressions et les régressions des mers modifient l'emplacement des terres, les continents dérivent...

La pensée catastrophiste est dénigrée. Les grandes phases d'extinction font l'objet d'une attention moindre, même si leur réalité ne fait plus guère de doute. L'intérêt se porte davantage vers le concept

de continuité évolutive. Les crises responsables de modifications majeures dans les faunes et flores fossiles ne reviennent sur le devant de la scène qu'en 1980, lorsque est émise l'hypothèse, par des chercheurs américains, de la collision d'une météorite avec la Terre. Les événements imprévisibles et violents, sur la base de plusieurs observations convergentes, sont de nouveau envisagés dans certains cas comme explications plausibles.

Aujourd'hui, un certain consensus s'est installé, ce qui a permis aux deux approches de trouver leur place. La Terre n'est pas en équilibre permanent ; elle évolue, que ce soit notamment du point de vue de son refroidissement et de sa convection. Cette évolution est très lente et met toujours en jeu les mêmes cycles de processus : ruptures de continents et ouvertures d'océans, création de croûte océanique puis destruction, collisions continentales à l'origine de certaines chaînes de montagne, montée de panaches mantelliques... Ces phénomènes géologiques sont donc tout à la fois cycliques et en constante évolution. Ils sont également uniformitaires car ils sont lents et continus ; mais d'autres sont catastrophistes car ils sont violents et cataclysmiques comme l'hypothèse de très fortes éruptions volcaniques dans le Deccan ou celle de la collision d'une météorite pour expliquer les extinctions massives de la limite Crétacé-Tertiaire.

Par ailleurs, on n'affirme plus de nos jours que les processus passés et actuels ont été identiques en tous points. Ainsi, en est-il lorsqu'on postule que la vie serait apparue sur Terre il y a environ trois milliards d'années dans une atmosphère réductrice (pauvre en oxygène), bien différente de celle d'aujourd'hui. De même, on accepte l'idée que certains phénomènes n'existent que temporairement sur des périodes définies. Certains de ces processus rares, comme les glaciations et les inversions du champ magnétique terrestre, ont été identifiés mais d'autres se sont peut-être dérobés à notre sagacité par manque de traces ou par défaut d'interprétation.

Le principe des causes actuelles a été une étape fondamentale dans l'histoire de la géologie car il s'appuie sur l'observation de la nature. Il a permis l'émergence d'une science rationnelle par opposition aux cosmogonies fondées sur l'ingérence divine ou l'imagination. Une de ses applications, parmi de nombreuses autres, permet de reconstituer des niveaux anciens de mers ou des climats anciens à partir de coraux ou de flores fossiles. Mais le principe des causes actuelles ne doit rester qu'une des multiples voies lors de la formulation d'une hypothèse scientifique, car privilégier une seule approche peut se révéler restrictif et simplificateur.

Florence DANIEL

Bibliographie

- C. BABIN, *L'Histoire de la Terre expliquée par le catastrophisme. Du diagnostic au pronostic en géologie*, coll. Inflexions, Vuibert-Adapt, Paris, 2005
V. DEPARIS & H. LEGROS, *Voyage à l'intérieur de la Terre. De la géographie physique à la géophysique actuelle. Une histoire des idées*, C.N.R.S., Paris, 2000
G. GOHAU, *Une histoire de la Géologie*, coll. Points Sciences, Seuil, Paris, 1990.

Voir aussi

- [Déluge \(Mythe du\)](#)

Alchimie

Il n'y eut pas de pensée alchimique unique et identifiable comme telle, mais de nombreuses alchimies, en des lieux (Chine, Inde, Grèce, Égypte ancienne...) et périodes (Antiquité, période hellénistique, XII^e siècle chrétien, Renaissance...) divers. Les unes et les autres ont pour origine des techniques de contrefaçon par le traitement de surfaces (« teinture ») pour en modifier l'aspect : transformer un métal vil en métal noble, changer un minéral banal en une pierre précieuse...

De multiples difficultés, dues entre autres à ces diverses provenances, s'opposent à la formulation précise d'une doctrine de l'alchimie. L'alchimie arabe, entre les VII^e et XI^e siècles, fut indubitablement l'apogée de cet ensemble de pratiques, à la fois réflexion naturaliste sur les choses et techniques de perfectionnement spirituel. Les alchimies du monde chrétien furent des savoirs occultes, proches tantôt de techniques artisanales comme la teinture, la céramique ou la métallurgie, tantôt du mysticisme d'un Maître Eckart, par exemple. Une telle alchimie spirituelle tient les opérations de l'Œuvre comme autant d'illustrations des étapes à franchir par l'âme de l'adepte, en quête de régénération. Un autre obstacle est la transmission par voie orale, du maître vers l'apprenti, de tout un fonds qui nous échappe à présent : formules magiques ; tours de main ; interprétations à donner aux recettes, aux indications de durée ; nature de la méditation.

Les textes alchimiques, manuscrits comme imprimés, ne brillent pas par la clarté. Y abondent les contradictions logiques, les paradoxes provocants, la coexistence de nombreux sens, et l'absence de correspondance univoque entre signifiants et signifiés. Manifestement, ils furent encodés ; mais les clés de décodage manquent. L'alchimie fut, on n'aurait garde de l'oublier, une science occulte, réservée à de rares initiés. Les vrais philosophes spagyristes, comme ils se nommaient, n'avaient que mépris pour les non-initiés, leurs imitateurs qu'ils désignaient du terme péjoratif de « souffleurs ».

L'alchimie a en commun avec les religions du Livre sa révérence envers des textes sacrés – son syncrétisme mettant sur le même pied, par exemple, la Bible et la mythologie grecque – tels que ceux du corpus hermétique, ainsi nommé en raison de leur attribution à un mytique Hermès Trismégiste.

Ces textes doivent être décryptés par l'adepte, ce travail d'interprétation faisant partie du Grand Œuvre voué à l'obtention de la Pierre, et de l'immortalité qu'elle garantit. Ainsi, l'alchimie fut une gnose, à laquelle on s'initiait sous la conduite d'un maître, réel ou imaginaire, par la patiente étude de textes étranges, par des manipulations sur la matière suivant des protocoles ordonnés, accompagnées d'une ascèse spirituelle.

• Quête d'une harmonie perdue

Comme d'autres savoirs occultes (astrologie), l'alchimie est quête d'une harmonie perdue entre l'homme et le cosmos. Elle porte la nostalgie d'un âge d'or, dans lequel l'humain se trouvait de plain-pied avec la nature, jouissait de ses richesses, n'était pas affligé par la vieillesse ou la maladie.

L'alchimie se préoccupe, par conséquent, de rétablir le point d'équilibre entre les quatre éléments primordiaux de la philosophie grecque, terre, air, eau et feu. Pour ce faire, elle poursuit un cinquième élément, lui aussi mentionné par Aristote, et donc nommé « quintessence ». Cette dernière, l'essence

la plus subtile et la plus pure, est comme la clef de voûte de l'édifice, venant tenir la balance égale entre les quatre éléments, condition sine qua non au retour du bon équilibre des choses et du monde.

Participe de cette harmonie, qui fut aussi un principe général d'organisation du monde physique et moral, une théorie des correspondances. Les astres de la voûte céleste affectent les phénomènes observables sur notre planète. Des émanations de ces astres, leurs rayonnements, induisent comme une germination souterraine, engendrant les gisements des minéraux dans le sol, des métaux en particulier. De la sorte, le Soleil est le progéniteur de l'or, la Lune celui de l'argent, Mercure celui du métal du même nom, Vénus est la mère du cuivre, Mars engendre le fer, Jupiter l'étain et Saturne le plomb. La maturation de la matière dans le sol est un processus lent. Un exemple, apparenté à celui des métaux, est celui du cristal de roche. La pensée alchimique le conçoit comme résultant de la transformation de la glace emprisonnée dans les anfractuosités des roches. L'un des objectifs des opérations alchimiques est d'accélérer de telles métamorphoses, au moyen des diverses opérations de l'art.

• Transformation de la matière

Ces opérations s'effectuent dans divers récipients généralement en verre, tels que l'Œuf philosophal, censés représenter un modèle réduit du cosmos. Mais, en cela représentatif de la polysémie de tout vocable de la doctrine alchimique, cet Œuf philosophal désigne tantôt le contenant, tantôt le contenu, l'âme ou l'esprit de la Pierre.

Ce microcosme est un reflet du macrocosme. On reconnaît là une idée, familière aux théologiens médiévaux, pour lesquels l'homme, que fit Dieu, concentrait en lui l'essentiel de la création. Adam, le microcosme, était le reflet du vaste macrocosme. Ce faisant, les alchimistes, conduisant des opérations matérielles dans un ballon de verre, où divers phénomènes naturels, tels que le cycle de l'eau ou la putréfaction, étaient résumés, inventèrent le laboratoire, des siècles avant Galilée. La cornue est un récipient en verre, coudé, dont le nom fait allusion à la forme. C'est le réceptacle pour certaines des transformations que l'alchimiste fait subir à la matière, son laboratoire. La cucurbite est un autre récipient, souvent en verre, renfermant la matière œuvrée. Ce mot désigna ensuite la partie de l'alambic où l'on place la matière à distiller.

Mais revenons à la terminologie des quatre éléments. L'eau est le terme désignant tout liquide. Le dragon désigne le feu, qui dévore toute corruption. Une forme de feu lent, servant au chauffage doux de la matière, est le Feu de cendres, celui sur lequel l'Œuf philosophal est posé. Le bain-marie en est une variante. Marie la Juive est une figure mythique invoquée par des manuscrits de l'alchimie alexandrine. Le chauffage se fait dans un athanor, fourneau des alchimistes – en arabe, le four se dit *al-tannur*. L'esprit est un terme générique pour désigner les gaz (les airs) exhalés par la matière à divers stades de l'Œuvre. Le mot « gaz » du lexique moderne fut introduit au XVII^e siècle par l'alchimiste flamand Jan Baptist van Helmont (1577-1644). Il dérive de « chaos ». La terre est le nom générique de minéraux, souvent pulvérulents.

L'alchimiste travaille une matière première, indispensable à l'œuvre. Elle subit des transformations successives aboutissant, en principe, à la Pierre philosophale. Sa nature exacte était un savoir occulte. Il lui fait subir des changements d'états, qui le fascinent. La matière est pour l'alchimiste l'objet d'une méditation, tant structurale que philosophique.

La cristallisation est une très efficace purification ; l'ensemencement d'une mixture, généralement liquide, amorce la formation d'un solide pur. La distillation sépare les constituants d'un mélange liquide, que le chauffage évapore à des températures distinctes. Ensuite, il n'y a plus qu'à les condenser au refroidissement, pour les recueillir sous forme de liquide pur. Les alchimistes y recouraient fréquemment. L'alambic est un instrument de laboratoire, fait de métal et/ou de verre et permettant d'effectuer une distillation. La sublimation consiste en un chauffage dont le résultat est de faire monter une matière volatile en haut de l'alambic ; faire d'une terre une matière subtile et légère, un esprit.

La fixation est passage d'un fluide à l'état solidifié. L'adage était : « fixer le volatil ». La volatilisation dénotait le passage d'un solide à l'état de gaz, ou esprit. L'adage était : « volatiliser le fixe ». La digestion consistait à laisser tremper un corps dans un dissolvant approprié. La dissolution, pratiquée sous l'action d'un liquide ou eau, mue un solide en un liquide. Une fontaine qualifie un phénomène d'exsudation, lorsque des gouttelettes d'un liquide suintent d'un solide.

• Œuvre alchimique

L'Œuvre alchimique procède suivant deux parcours exclusifs l'un de l'autre. Dans la voie humide, les opérations matérielles s'effectuent sur une solution, c'est-à-dire sur un mélange liquide. Dans la voie sèche, les opérations matérielles se font en l'absence de tout solvant, dans un creuset ou dans un four.

L'Œuvre au noir est le premier stade de l'Œuvre, où il s'agit à la fois de donner à la matière un aspect noir et, sous l'aspect spirituel, de tuer le vieil homme. Elle s'effectue sous le régime de la Mélancolie, une humeur noire au signe de Saturne : notre moderne dépression. Elle correspond au stade initial de l'Œuvre, lorsque la matière est désignée par sa noirceur, causée par le chauffage suivant la voie humide. Le noir de la matière est dénommé aussi Tête de Corbeau, lorsque le Soleil et la Lune subissent une éclipse. On parle aussi de Putréfaction, « mortification » des deux corps, du fixe et du volatil. Il s'effectue plus tard une mutation, vers le blanc : une fumée blanche signale l'union du fixe et du volatil, du mâle et de la femelle.

L'Œuvre au rouge est le versant positif de l'Œuvre, aboutissant à la formation de la Pierre. En cas de succès, condition nécessaire mais non suffisante, la matière travaillée passe au rouge. Le paon, l'oiseau de Junon arbore de multiples couleurs, celles qui se succèdent à l'aube ou crépuscule, celles aussi qui sont observables au cours de l'Œuvre. Dans les images illustrant les textes alchimiques, une échelle à huit degrés symbolisait les huit subdivisions de l'Œuvre – qui comporte sept stades successifs.

Puisque l'alchimie vise un retour à l'harmonie, elle a comme objectif majeur la conjonction : cette union des contraires est une opération, matérielle, de combinaison entre deux composés chimiques, perçus comme complémentaires. Au registre symbolique, c'est une érotisation de la matière, vue symboliquement comme nuptialité (Noces du Roi et de la Reine). À l'instar de l'union d'Adam et Ève, les conjonctions sont assistées par un ferment, comparé parfois au Christ. La Pierre (ou Pierre philosophale) est réputée transformer, par simple contact, les métaux vils en métaux nobles, or et argent. Car l'adepte se fixe la transmutation comme autre objectif. Des minerais de plomb détiennent parfois un peu d'argent. De même, des minerais d'argent recèlent parfois un peu d'or. D'où, peut-être, l'idée de la transmutation.

La guérison des maladies, la prolongation de l'existence étaient au nombre des visées de l'alchimie. C'est ainsi qu'en Chine ancienne les patients ingéraient de l'or sous forme de suspension de particules (« or potable »). L'idée était de s'incorporer, de la sorte, l'inaltérabilité et la perfection du précieux métal. Une part des opérations alchimiques vise ainsi à préparer une panacée, remède universel contre les maladies et gage de vie éternelle. Surtout à partir du XVII^e siècle, des protochimistes visent la guérison des maladies par l'ingestion de divers produits chimiques. Ces iatrochimistes furent les ancêtres de nos pharmacologues.

Longtemps l'alchimie est restée dualiste : la matière était conçue comme issue des quatre éléments d'Aristote (eau, terre, air et feu) et comme résultant de la lutte ou de l'accord des deux principes complémentaires, le Soufre et le Mercure. Soufre ? Ce Soufre des philosophes est conçu comme un corps fixe animant les métaux au sein de la mine, et responsable de leur transformation graduelle. Mercure ? Ce métal fascine : surnommé « vif argent », c'est un liquide à la température ambiante. Il semble dissoudre d'autres métaux, en se les amalgamant. Certains de ses composés, oxydes ou sulfures, ont de brillantes couleurs. Il joua un rôle central dans l'alchimie, tant matériellement que symboliquement.

Paracelse (1493-1541), à qui nous sommes redevables de la médecine psychosomatique et d'un début de chimiothérapie, introduisit le Sel comme troisième principe alchimique. Mais quel sel ? Tout comme le Soufre et le Mercure, il ne s'agit pas du vulgaire sel, mais du Sel des philosophes. Le sel marin attira l'attention des alchimistes par sa fusion à température très élevée, combinée à sa dissolution extrêmement facile dans l'eau. Ils le reconnurent aussi comme prototype de toute une famille de composés, produits comme lui par l'union d'un principe mâle et d'un principe femelle. L'Œuvre alchimique consistant, d'une part à fixer le volatil, d'autre part à volatiliser le fixe, Paracelse définit le sel de mer comme un mélange des qualités de l'humide et du sec, du fixe et du volatil. L'humide serait le principe Mercure, le sec serait l'élément terre, et la combinaison d'un peu de Mercure et de davantage de Soufre permettrait de dissoudre ce dernier, avant d'engager le produit dans un nouveau mélange, avec la terre cette fois.

Dans la mouvance de Paracelse, on se figurait l'antimoine comme un mélange de mercure, de soufre et de sel. Il était l'un des ingrédients pour préparer la Pierre.

Le legs de l'alchimie est vaste et divers. Il inclut, outre une protochimie (préparations comme celle de l'acide chlorhydrique, esprit de sel, à partir du sel marin), toute une technologie (coupellation des métaux, distillation, sublimation...), une pharmacopée des simples, appliquant des extraits alcooliques de plantes au traitement de diverses maladies, voire, avec Paracelse, les tout débuts d'une médecine psychosomatique.

Chimie et psychanalyse sont aujourd'hui les deux rejetons, bien vivants et prospères, issus des deux branches de l'alchimie, matérielle et spirituelle. La physique quantique est sans doute le meilleur équivalent actuel de la prétention alchimique à dire la vérité du monde physique, envisagé comme un Tout harmonieux.

Bibliographie

- E. CANSELIET, *L'Alchimie expliquée sur ses textes classiques*, Pauvert, Paris, 1980
- FULCANELLI, *Les Demeures philosophales*, 1930 ; 3^e éd., 2 vol., Pauvert, 1996
- S. HUTIN, *L'Alchimie*, coll. « Que sais-je ? », 10^e éd., P.U.F., Paris, 1999
- P. LASZLO, *Qu'est-ce que l'alchimie ?*, Hachette, Paris, 1996
- P. RIVIÈRE, *L'Alchimie : science et mystique*, De Vecchi, Paris, 2001.

Voir aussi

- [Éléments \(Théorie des\), chimie](#)

Aléatoire (Musique)

On range sous la dénomination de musique aléatoire les pratiques compositionnelles qui rejettent totalement ou ponctuellement la fixité. Cette musique fondée sur le hasard et l'indétermination est née au cours des années 1950, en réaction au sérialisme intégral. La part d'indétermination et de hasard est désormais acceptée, annulant les oppositions binaires classiques et offrant la possibilité de dépasser la pensée hégélienne : le continu ne s'oppose plus au discontinu, l'ordre au désordre, le hasard au contrôle. Toute idée de relation hiérarchisée dans le temps et dans l'espace est abandonnée.

• L'œuvre ouverte

Le concept d'œuvre ouverte est spécifique aux compositeurs européens, qui sont inspirés par des recherches essentiellement littéraires (alors que les compositeurs américains sont surtout influencés par des recherches picturales). Des écrivains comme Stéphane Mallarmé ou James Joyce ont en effet totalement repensé la notion de forme en ne concevant plus l'œuvre dans un déroulement linéaire, avec un départ et une arrivée fixés pour toujours. Le « Livre » de Mallarmé – qui n'a ni commencement ni fin obligés et dont les pages peuvent être lues dans n'importe quel ordre – exerça ainsi une influence très forte sur Pierre Boulez, qui tenta d'en donner l'équivalent musical dans sa *Troisième Sonate pour piano* (1957).

Le contrôle de tous les paramètres de la partition avait fini par priver l'interprète de toute liberté. Pour sortir de ce carcan, des compositeurs comme Boulez, Luciano Berio ou Karlheinz Stockhausen ont proposé de laisser à l'appréciation de l'interprète le choix du parcours de l'œuvre, qui va reposer sur des éléments permutable.

L'œuvre ouverte désigne donc une œuvre mobile, c'est-à-dire à l'intérieur de laquelle plusieurs trajectoires sont possibles. Dans ce type de pièce, la structure n'est pas fixée une fois pour toutes mais change à chaque exécution en fonction de l'interprète, car c'est lui qui donne à l'œuvre une forme parmi les multiples possibilités que la combinatoire rend possibles. La partition constitue un véritable programme d'action : c'est une œuvre à faire et cela suppose un nouvel état d'esprit car l'œuvre ouverte entraîne une nouvelle répartition des pouvoirs entre le compositeur et l'interprète, dont le rôle se trouve revalorisé.

Stockhausen, qui cherchait à dépasser les principes stables de la tradition occidentale, expérimenta dans son *Klavierstück XI* (1957) la notion de processus ouvert générateur de l'œuvre : le compositeur propose un ensemble de dix-neuf séquences indépendantes de contenu déterminé pour ce qui est de la hauteur et du rythme, à organiser dans un ordre arbitrairement choisi par l'interprète. Les indications de tempo, de dynamique et de mode de jeu notées à la fin de chaque séquence s'appliquent à la suivante mais, lorsque l'interprète tombe pour la troisième fois sur la même séquence, l'œuvre est achevée. Le parcours et la durée globales sont indéterminés et donc aléatoires.

• Le hasard chez John Cage

L'aléatoire est au centre de la musique de John Cage. Le compositeur avait déjà expérimenté le hasard des sonorités avec son piano préparé (*Concerto pour piano préparé et orchestre de chambre*, 1951) en

insérant des corps étrangers (gommes, écrous, vis, clous, papier...) à l'intérieur des cordes du piano afin d'en modifier la hauteur et le timbre.

Mais il y a prolifération chez Cage des techniques de hasard. Pour lui, libérer la musique consistait à la faire sortir de la forme fixe et, surtout, à accepter le son comme un organisme autonome, le laisser se déployer en dehors de toute considération logique ou esthétique car les sons préexistent dans la nature et le rôle du compositeur est précisément de les libérer.

L'aléatoire se situe autant au niveau de l'acte compositionnel que dans l'immense liberté laissée à l'interprétation. Le *Concerto pour piano et orchestre* (1958) n'a ainsi pas de durée définie : le chef décide lui-même du temps de l'exécution, il a la possibilité d'accélérer, de ralentir ou de suspendre le temps avec des gestes ; en face des musiciens qui sont en position d'attente, le chef donne des signes ; ces musiciens adoptent des positions d'attente en fonction de ces signes. Dans cette pièce le chef décrit des cercles avec ses bras ; il décide par exemple de décrire un quart de cercle en quinze secondes, fournissant ainsi des points de repère, mais il peut également choisir de ralentir ou d'accélérer son mouvement, ce qui perturbe le temps des événements choisis par les musiciens. Ceux-ci ont des choix à effectuer à l'intérieur même de leur partition. L'indétermination ou l'aléatoire de ce concerto – qui se compose de quatre-vingt-deux parties d'instrumentistes et dont chaque partie comprend seize pages et chaque page huit portées – réside dans le fait que chacun des musiciens décide de jouer tel nombre de pages ou de portées de sa partie. Le compositeur ou le chef n'interviendront pas sur ce choix. Il en résulte une partition différente à chaque exécution du concerto, même si cette partition ne sera jamais fixée sur du papier.

En détruisant la conception traditionnelle de la durée, cette introduction du hasard rendait inutile ce qui constituait l'arête centrale d'une pièce, c'est-à-dire sa structure. Ainsi, le procédé de composition, qui était jusqu'alors l'élaboration d'une structure impliquant un début et une fin, un tempo et donc une durée, devenait superflu. Disparaît alors le rôle de contrôle du phénomène sonore. Désormais, la musique ne vit que dans l'instant où l'exécutant actualise les sons.

• L'aléatoire organisé chez Iannis Xenakis

L'aléatoire tient une place singulière dans l'œuvre de Xenakis. Ce compositeur-mathématicien sait que, loin de relever du hasard, les phénomènes naturels comme la pluie, la grêle, la neige, les nuages, le vent, les bruits et mouvements de foules sont en fait régis par la loi des grands nombres. Au début des années 1950, le but de Xenakis est de reconstituer dans la musique qu'il compose ces événements naturels. Considérant les sons comme statiquement indépendants les uns des autres, hanté par les états massiques de la matière et ses transformations graduelles, il invente des combinaisons auxquelles il applique la notion de densité et cherche à contrôler n'importe quelle distribution sonore (*Metastasis*, 1955 ; *Pithoprakta*, 1957). Il trouve dans le calcul des probabilités un outil conceptuel qui lui permet d'organiser l'aléatoire sur le plan sonore. Mais cet aléatoire mathématique est parfaitement contrôlé, contrairement à celui de Cage. C'est cette formalisation générale, applicable à tous les paramètres du son et qui s'appuie sur la loi des grands nombres, que Xenakis appelle musique stochastique (du grec *stochos*, « but »). Mais cet aléatoire se situe toujours au niveau de la composition, jamais au niveau de l'interprétation ; et, dans tous les cas, le compositeur aboutit à une partition fixe extrêmement précise.

Au début des années 1960, l'utilisation de l'ordinateur apportera à celui-ci un gain de temps précieux et lui permettra de créer une forme de composition qui n'est pas un objet en soi mais un concept, c'est-à-dire que chaque œuvre contient l'ensemble des œuvres possibles.

Juliette GARRIGUES

Bibliographie

P. BOULEZ, *Relevés d'apprenti*, Seuil, Paris, 1966

D. CHARLES, « L'Interprète et le hasard », in *Musique en jeu*, n° 3, pp. 45-51, 1971

I. STOIANOWA, « La Troisième Sonate de Boulez et le projet mallarméen du Livre », in *Musique en jeu*, n° 16, pp. 9-28, 1974.

Voir aussi

- [Concrète \(Musique\)](#)
- [Dodécaphonisme, musique](#)

Apparu en 1833, le terme aliénisme, dérivé d'aliénation, a surtout été utilisé par la suite pour désigner rétrospectivement la nouvelle spécialité médicale qui s'est développée au XIX^e siècle par l'application à l'étude et au traitement de la folie des méthodes de la médecine moderne née de la philosophie des Lumières.

• De la « manie » à l'aliénation mentale

Au début du XIX^e siècle, plusieurs auteurs européens ont publié dans leurs pays respectifs, sous des régimes politiques très différents, des ouvrages posant la question de savoir quel devrait être désormais le traitement médical de la folie : en Toscane, Vincenzo Chiarugi (1759-1820), en Savoie, Joseph Daquin (1732-1815), en France, Philippe Pinel (1745-1826) et, en Angleterre, Samuel Tuke (1784-1857). Pinel, médecin de l'hospice de Bicêtre pendant la Convention, a proposé dans son *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie* de l'an IX (1800) de substituer à la notion de « manie », qui gardait encore le sens antique de « folie » considérée comme une perte totale de la raison, celle d'aliénation mentale, définie comme une contradiction interne entre les fonctions de l'entendement et les fonctions affectives, mais respectant au moins partiellement la raison du sujet ainsi devenu « étranger », aliéné à lui-même. Le médecin peut, en s'appuyant sur la partie non aliénée de la raison, pratiquer un traitement moral, par opposition au traitement physique, de l'aliénation.

Les causes déterminantes de l'aliénation mentale sont en effet, pour Pinel et pour les aliénistes qui le suivent, des causes morales, les passions de l'âme, les causes physiques n'étant qu'adjuvantes. Il convient donc tout d'abord de renoncer aux moyens physiques brutaux (coups, chaînes, immersion brutale, saignée...), jusque-là utilisés dans le traitement de la folie, pour établir avec l'aliéné une relation à la fois de confiance et d'autorité. Cela était impossible à réaliser dans ce lieu d'enfermement et non de soins qu'était à la fin du XVIII^e siècle l'hôpital général, et ne pourra se faire que dans de nouvelles institutions où les aliénés ne seront plus mélangés avec d'autres malades, délinquants ou criminels. L'expérience de Pinel pour traiter selon ces nouveaux principes les aliénés de La Salpêtrière le conduisit à distinguer quatre espèces d'aliénation : la manie, ce terme perdant le sens général de folie pour en prendre un plus restreint ; la mélancolie ; l'idiotisme, état pour lequel Pinel admet l'existence de causes physiques expliquant ainsi l'échec du traitement moral entrepris par Jean Itard (1774-1838) du fameux enfant sauvage, Victor de l'Aveyron ; la démence.

Si Johann Christian Heinroth (1773-1843) propose dès 1814 de nommer psychiatrie, littéralement « médecine de l'âme », cette nouvelle spécialité médicale, ce terme sera long à remplacer en français celui d'aliénisme, pourtant postérieur.

• En France : la loi du 30 juin 1838 créant les asiles d'aliénés

Les idées politiques de Jean Étienne Dominique Esquirol (1772-1840), monarchiste, catholique et franc-maçon, firent de lui le principal inspirateur de la loi votée sous la monarchie de Juillet le 30 juin 1838, créant dans chaque département un asile d'aliénés. La loi fixait les règles juridiques de l'internement dans ces établissements en tentant de concilier la défense de la société et des familles et

les droits des citoyens, même aliénés. Les opposants à cette loi étaient moins les défenseurs des libertés individuelles que ceux qui s'élevaient contre le coût de construction et de fonctionnement de ces établissements à la charge des départements, notamment pour les aliénés indigents. Des velléités de réforme de la loi de 1838 sous la III^e République n'aboutirent qu'à remplacer la dénomination « asile d'aliénés » par celle d'hôpital psychiatrique et ce ne fut qu'en 1990 que la loi fut réformée, la question de la prise en charge financière du traitement des malades mentaux ayant été en partie résolue par l'instauration sous la IV^e République de l'assurance-maladie obligatoire. Sous le second Empire, le plan d'inspiration haussmannienne, prévu pour le département de la Seine, avec un asile central, Sainte-Anne, à Paris et des asiles en périphérie, ne fut qu'en partie réalisé. L'asile dont les aliénistes avaient rêvé de faire l'instrument du traitement moral des aliénés sera en quelque sorte victime de son succès, du fait de l'augmentation constante, tout au long du second Empire, des sujets internés pour d'autres raisons, notamment sociales, que l'aliénation.

Les aliénistes devaient faire reconnaître par la société leur compétence particulière dans l'art difficile de reconnaître les états d'aliénation relevant d'un internement. Ils devaient le faire aussi auprès des autorités judiciaires dans le domaine de la médecine légale avec l'appréciation, conformément aux articles du Code civil de 1804 et du Code pénal de 1810, de l'éventuelle existence d'un état d'aliénation lors d'actes de la vie civile, de délits, surtout ceux de nature sexuelle, ou de crimes de sang (Esquirol avait cru résoudre l'épineuse discussion sur les aliénés criminels, en introduisant la notion de monomanie homicide). En 1843 sont créées, pour débattre de ces questions, les *Annales médico-psychologiques*, puis en 1852, après la révolution de 1848 à laquelle participèrent nombre d'aliénistes, la Société médico-psychologique (toujours actives). La faculté de médecine ne voyait pas d'un bon œil l'apparition de cette nouvelle spécialité qui mettait en cause l'unité de la médecine, et la chaire dite de « clinique des maladies mentales et de l'encéphale » ne fut créée à Sainte-Anne qu'en 1875, marquant ainsi l'apogée et la fin de l'aliénisme.

• De l'aliénation aux maladies mentales

Des maladies autres que les états d'aliénation, ou bien dues à des causes physiques ont été entre-temps décrites. Déjà en 1822, Antoine Laurent Bayle (1799-1858) avait montré l'existence, chez les sujets morts dans un état de démence avec paralysie générale, d'une atteinte cérébro-méningée dont la nature syphilitique sera établie vers 1879. À la fin du XIX^e siècle, la majorité des malades internés dans les asiles ou les maisons de santé privées le sont pour « paralysie générale », le délire mégalomane que provoque la syphilis cérébrale suscitant l'image du « fou-qui-se-prend-pour-Napoléon » comme archétype de l'aliénation.

Lorsque Jean-Pierre Falret (1794-1870) publie le recueil de ses travaux en 1864, il l'intitule *Des maladies mentales* car ils ne traitent plus de la seule aliénation, mais d'un ensemble plus étendu de maladies. Ainsi, la clinique des troubles mentaux liés à ce qu'on nomme en 1882 « alcoolisme » est maintenant bien connue. Un rôle de plus en plus important est attribué à l'hérédité familiale dans la genèse des maladies mentales avec la formulation de théories sur la « dégénérescence » de l'espèce humaine. Émile Zola (1840-1902) a, dans *Les Rougon-Macquart*, tracé l'« histoire naturelle et sociale d'une famille sous le second Empire » où s'associent alcoolisme et dégénérescence.

D'autre part, la description des principales maladies neurologiques par Jean-Martin Charcot (1825-

1893), à partir de 1860, avait ouvert à la psychiatrie le champ des névroses, notamment l'hystérie, la grande névrose, et la névrose d'angoisse qui appellent d'autres méthodes thérapeutiques (hypnose, psychothérapie, puis psychanalyse) que le traitement moral.

• La sortie de l'hôpital psychiatrique

Si, dès 1900, le Congrès international de psychiatrie préconise le traitement des malades mentaux en dehors de l'asile, ce n'est qu'en 1921 qu'est ouvert à Paris un premier service libre à l'hôpital Henri-Rousselle. Paradoxalement, un des promoteurs de cette « désaliénation », Édouard Toulouse (1865-1947), partageait avec d'autres médecins de l'entre-deux-guerres des convictions eugéniques sur la nécessité de « protéger la race » du danger d'une prolifération des aliénés, sans que fort heureusement aucune mesure en ce sens ne soit prise en France.

Après la Seconde Guerre mondiale, à la suite de l'extermination planifiée des malades mentaux dans l'Allemagne nazie ou leur mort par inanition dans les hôpitaux psychiatriques des pays occupés, s'amorce en France un mouvement « désaliéniste » qui précède l'antipsychiatrie anglaise de la fin des années 1960. Il aboutit, dès mars 1960, à la politique dite de secteur, confiant à une équipe médicopsycho-sociale unique les soins aussi bien extra qu'intra-hospitaliers de la population adulte vivant dans un secteur géo-démographique de 60 000 habitants, une équipe de psychiatrie infanto-juvénile prenant en charge les malades mineurs.

Jean GARRABÉ

Bibliographie

- M. GAUCHET & G. SWAIN, *La Pratique de l'esprit humain et la révolution démocratique*, Gallimard, Paris, 1980
- J. GOLDSTEIN, *Consoler et classifier. L'essor de la psychiatrie française*, Institut Synthelabo, Le Plessis-Robinson, 1997
- P. PINEL, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, 2^e éd. 1809 ; réed. présentée par J. Garrabé et D. Weiner, Seuil, Paris, 2005
- G. SWAIN, *Le Sujet de la folie. Naissance de la psychiatrie*, Privat, Toulouse, 1977.

Voir aussi

- [Antipsychiatrie](#)

« Histoire par en bas », « histoire vue de l'intérieur », l'*Alltagsgeschichte*, née en Allemagne, pose avant tout un problème de traduction. « Histoire du quotidien » est source de malentendus, et « histoire du vécu » conviendrait sans doute mieux pour ce qui se veut d'abord une anthropologie historique. Le souci était au départ de réorienter le projecteur vers les « perdants de l'histoire » : vers les domestiques pour expliquer la société bourgeoise, ou vers les prisonniers pour expliquer la guerre – en somme, écrire une histoire « décentrée ». La perspective s'est ensuite élargie, à mesure que les *Alltagshistoriker* tentèrent de systématiser la notion de « quotidien ». Aujourd'hui, l'*Alltagsgeschichte* est devenue, en Allemagne, l'un des centres de gravité de la science historique, surtout pour les périodes moderne et contemporaine, et développe ses méthodes, ses institutions et ses revues propres.

• L'anthropologie historique contre l'histoire sociale

Des historiens comme Richard van Dülmen, Hans Medick, Alf Lüdtke ou Dorothee Wierling ont fait, depuis les années 1970, le pari de fonder une anthropologie historique. Celle-ci s'éloigne néanmoins du structuralisme en laissant leur place à la subjectivité des acteurs et à leur expérience personnelle. Ce qui explique la préférence pour les études qualitatives portant sur une localité, un quartier, voire quelques familles, par laquelle l'*Alltagsgeschichte* se rapproche de la *microstoria* pratiquée en Italie par Giovanni Levi et Carlo Ginzburg. Elle cherche à cerner au plus près les conditions de vie matérielles et psychologiques des acteurs qu'elle étudie, en accordant toute leur importance aux détails apparemment les plus insignifiants, reprenant ainsi l'idée de *thick description* chère à l'anthropologue américain Clifford Geertz. À l'image de leurs collègues italiens, les *Alltagshistoriker* veulent redonner leur place au particulier, à l'irréductible, ainsi qu'à la réflexivité des acteurs, en réaction au quantitativisme de la « macro-histoire sociale ».

Dans le contexte allemand des années 1970, de telles prémisses n'étaient pas exemptes d'implications universitaires, voire politiques. En France, la micro-histoire a eu tendance à se développer dans le prolongement de l'histoire sociale ; en Allemagne, en revanche, cette évolution s'est faite sous le signe du conflit. L'*Alltagsgeschichte* prend en effet le contre-pied de la *Sozialgeschichte* et des historiens de l'école de Bielefeld. Ces derniers, à la suite de Hans-Ulrich Wehler et Jürgen Kocka, ont entrepris de transformer l'histoire en « science sociale » et s'emparent d'entités macro-historiques telles que les employés ou la bourgeoisie cultivée, voire « la société allemande » dans son ensemble, afin d'écrire une histoire des structures sociales, à l'aide notamment des concepts sociologiques de Max Weber. L'étude de l'*Alltag*, en réaction, privilégie le regard « par en bas », et se focalise sur la sphère privée, les habitudes de vie, l'expérience intime, plutôt que sur l'espace public et l'appartenance à un corps social déterminé. Les « pratiques d'interaction » entre les acteurs sont privilégiées au détriment des « déterminations structurelles » qui pèsent sur eux. En retour, Wehler et Kocka reprochent aux tenants de l'*Alltag* de placer la subjectivité au cœur de l'analyse historique. Le conflit a culminé au congrès des historiens de 1984 (H. U. Wehler, « Neoromantik und Pseudorealismus in der neuen "Alltagsgeschichte" », in *Preußen ist wieder chic....Politik und Polemik*, 1983). Les travaux de Dorothee Wierling sur les bonnes à tout faire dans les années 1900 suffisent à illustrer le fossé qui sépare « l'histoire sociale » et l'« histoire du vécu » : l'enjeu est de saisir les domestiques dans leur individualité, et de retrouver quels étaient réellement

les horizons de leur existence et leur façon de s'y confronter, au lieu de les utiliser simplement comme témoins extérieurs de la société bourgeoise d'alors (D. Wierling, *Mädchen für Alles. Arbeitsalltag und Lebensgeschichte städtischer Dienstmädchen um die Jahrhundertwende*, 1987).

Ce regard est celui qui était porté depuis longtemps par des pans entiers d'autres disciplines, telles que l'ethnologie ou l'anthropologie, en tant que sciences de la culture. Hans Medick a ainsi adopté la démarche de l'ethnologue pour étudier sur la longue durée la ville tisserande de Laichingen en Souabe – permettant de mettre au banc d'essai le modèle de la « proto-industrialisation » et de faire d'un cas de micro-histoire une leçon d'histoire générale (H. Medick, *Weben und Überleben in Laichingen, 1650-1900. Lokalgeschichte als Allgemeine Geschichte*, 1996). L'objectif, à terme, est de reconstituer une « culture », au sens ethnologique d'un ensemble de pratiques, inséparables de la signification qui leur est prêtée par les acteurs. Les rituels, les symboles, les discours permettent d'accéder au vécu et aux motivations des acteurs, ainsi qu'à l'image qu'ils se faisaient d'eux-mêmes.

• Une histoire « de l'intérieur » : nouvelles méthodes et nouveaux objets

Ce nouveau regard implique un renouvellement méthodologique considérable dans l'utilisation des matériaux. Le cœur de cette nouvelle perspective est la dimension routinière, répétitive, de l'existence humaine, et l'archive reine de l'*Alltagsgeschichte* est l'« égo-document », la trace de l'expérience individuelle : journal intime, correspondance, cartes postales... mais aussi interviews réalisées après coup par l'historien auprès des survivants. Le document écrit est, d'une manière générale, soupçonné d'être insincère, car fondé sur la narration, sur la reconstruction rationnelle ; on lui préfère donc, si possible, le document oral, ou encore les objets de la vie quotidienne, censés refléter plus immédiatement l'univers imaginaire et sensoriel des acteurs. L'habitat, les ustensiles du quotidien, les albums de photos sont utilisés comme des témoignages privilégiés.

L'*Alltagsgeschichte* a exploré en priorité trois champs de recherche. Au premier chef, elle étudie les paramètres de la vie humaine que l'on avait auparavant tendance, en Allemagne, à considérer comme a-historiques : la sexualité, la naissance, la maladie, l'amour, la mort. Elle s'occupe parallèlement des ressources développées par les hommes dans leur quotidien : l'habillement, l'habitat, la nourriture, le travail. Enfin, elle se penche sur les comportements de survie et d'adaptation dans les situations exceptionnelles – guerre, crise, captivité. Il ne faudrait cependant pas croire qu'elle n'a trait qu'aux conditions matérielles : l'*Alltagsgeschichte* est aussi une *Erfahrungsgeschichte*, une « histoire de l'expérience individuelle » et de la perception qu'ont les acteurs de leur propre vécu. En réunissant l'ensemble de ces conditions biologiques, matérielles et psychologiques, l'historien tente de reconstituer le *Lebenswelt*, l'« univers de vie » des protagonistes.

Cette façon de procéder a notamment permis de renouveler l'approche du national-socialisme. Dans un premier temps, les *Alltagshistoriker* ont pu montrer que la sphère de la vie quotidienne a servi de refuge aux Allemands anonymes : la vie a suivi son cours dans chaque village d'Allemagne où l'on a continué à naître, à aimer et à mourir, indépendamment des vicissitudes politiques. Cette approche leur a valu le reproche de « dépolitiser » la période la plus tragique de l'histoire allemande, voire de la « trivialiser ». Depuis la fin des années 1980, des historiens comme Alf Lüdtke ont réintroduit le politique dans l'étude du vécu quotidien. Ce dernier s'est vivement intéressé à la question de l'adhésion de la classe ouvrière au national-socialisme, ou du moins de sa passivité, afin d'expliquer

comment le nazisme a fini par fabriquer un consensus et une adaptation à ses normes – des questions proches de celles abordées par Ian Kershaw dans *L'Opinion allemande sous le nazisme* (1995). La réintroduction du politique dans l'*Alltagsgeschichte* met davantage l'accent, à la suite de Michel Foucault, sur les relations de pouvoir entre les individus que sur les institutions. Au reste, le renouvellement des objets de l'*Alltagsgeschichte* ne se limite pas à l'histoire allemande, puisque cette histoire « décentrée » se saisit désormais de sujets extra-occidentaux – dans le dessein de rompre avec l'ethnocentrisme européen et de s'ouvrir aux autres aires culturelles. Alf Lüdtke dirige désormais plusieurs travaux sur l'Extrême-Orient, sous des angles aussi divers que celui de la colonisation, de l'irruption des pratiques culturelles occidentales ou des massacres de la Seconde Guerre mondiale.

• Une histoire au quotidien : une méthode tournée vers la société

Au-delà de ses principes de méthode, l'*Alltagsgeschichte* a aussi fondé une nouvelle pratique du métier d'historien. Tenue à l'écart de l'Université, elle a redonné ses lettres de noblesse aux « historiens amateurs ». Les « ateliers d'histoire » se sont multipliés en Allemagne, où se retrouvent des chercheurs, des enseignants, mais également de simples citoyens désireux de mener un travail historique. Renouvelant la formule des « sociétés savantes » d'antan, ces groupes amateurs renversent les habitudes de la profession : loin d'éveiller le soupçon de partialité, la proximité de l'historien avec son objet devient ici une force. La règle y est : « creuse là où tu es ! », et travailler sur sa propre ville, sur sa propre profession, voire sur sa propre famille, devient un gage de succès. Le désir de reconstitution du vécu imprègne par ailleurs de plus en plus les musées locaux, avec de belles réussites comme le *Museum für Alltagsgeschichte* de Brühl, près de Cologne.

Parallèlement à sa diffusion dans la société, l'*Alltagsgeschichte* a consolidé ses positions dans la corporation des historiens. L'Institut Max-Planck d'histoire de Göttingen en est l'épicentre, grâce à la présence en son sein de Hans Medick et Alf Lüdtke. L'activité de ces derniers se prolonge, depuis 1999, au centre d'anthropologie historique de l'université d'Erfurt. La diffusion des travaux en cours ainsi que les bilans périodiques sur les avancées de l'« histoire du quotidien » sont assurés par la revue *Historische Anthropologie*, dont le comité scientifique témoigne du rayonnement international : Carlo Ginzburg et Giovanni Levi pour l'Italie, David Sabeau et Natalie Zemon Davis pour les États-Unis, Jacques Revel pour la France. Tous ces correspondants étrangers recourent eux aussi au « jeu d'échelles » (Revel) entre « petite » et « grande » histoire. Ces échanges témoignent du rôle central de l'*Alltagsgeschichte*, aux côtés de ses cousines la *microstoria* italienne, l'anthropologie historique française et les *subaltern studies* indiennes, dans la naissance d'une « science historique du vécu humain ».

Nicolas LE MOIGNE

Bibliographie

- A. LÜDTKE dir., *Histoire du quotidien*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1994 (1^{re} éd. en allemand, 1989)
W. SCHULZE dir., *Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie : Eine Diskussion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1994
R. VAN DÜLMEN, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, 4 vol., Beck, Munich, 1990-1994 ;

Historische Anthropologie : Entwicklung, Probleme, Aufgaben, Böhlau, Cologne, 2000.

Voir aussi

- [Anthropologie historique](#)
- [Histoire du temps présent](#)
- [Microstoria, histoire](#)
- [Social History](#)
- [Subaltern Studies, histoire](#)

Comme pour tout mouvement social, la dénomination du mouvement « altermondialiste » est l'enjeu, en son sein et à l'extérieur, de luttes symboliques ayant pour objet le sens à lui donner. Elle fait par conséquent l'objet de discussions et de variations d'un pays et d'un groupe à un autre, mais aussi dans le temps pourtant court de son histoire.

À la date fondatrice du sommet de l'O.M.C. à Seattle en décembre 1999 et de la protestation que celui-ci vit émerger, l'expression « mobilisation contre la mondialisation néolibérale » avec ses quelques déclinaisons nationales (« mobilisation antimondialisation » en France ou « no-global » en Italie, par exemple) est la plus usitée : il semble clair que les quelque 1 200 groupes présents ont trouvé comme dénominateur commun, chacun dans sa spécialité (écologiste, humanitaire, droits de l'homme, etc.), la dénonciation des effets humains, sociaux et environnementaux de la mondialisation des flux économiques et financiers. L'expression a en effet le mérite de rendre compte de la réalité du mouvement dans sa phase d'éclosion : on a alors affaire à un regroupement hétéroclite de causes le plus souvent anciennes (les associations ayant précisément pour objet de lutter contre cette mondialisation comme A.T.T.A.C. sont minoritaires et de création récente) qui s'associent le temps d'une mobilisation pour exiger un coup d'arrêt à la libéralisation du commerce et une réforme de l'O.M.C.

• Des mobilisations contre la globalisation

L'écho politique et médiatique que cette mobilisation reçoit, et l'échec des négociations de l'O.M.C., qui lui est en partie attribué et en atteste du même coup la réussite, favorisent une dynamique d'expansion remarquable. L'année 2000 connaît presque mensuellement un rendez-vous protestataire – à l'occasion de la réunion de Davos, des rencontres internationales du F.M.I., de la Banque mondiale, des sommets européens ou du G8, ou encore, en France, en témoignage de solidarité lors du procès des militants de la Confédération paysanne accusés de destructions commises l'année précédente contre le chantier du McDonald's de Millau de l'année précédente. Les coopérations entre associations s'organisent et les réseaux se renforcent avec la tenue du premier Forum social mondial à Pôrto Alegre en janvier 2001, qui se présente alors comme un contre-sommet parallèle au Forum économique mondial de Davos réunissant depuis trente ans les élites économiques et politiques. La forme « forum » essaime ensuite à l'échelle continentale. Elle devient le principal lieu d'échanges et de débats mais aussi de socialisation des groupes divers par leurs traditions militantes et leurs modalités d'organisation (syndicats, associations, O.N.G., groupes de réflexion, réseaux) qui apprennent ainsi à se connaître, et à collaborer pour dégager des principes et des lignes d'action communs.

La globalisation néolibérale fournit un adversaire et une grammaire du monde articulant l'ensemble des maux dénoncés par les organisations dans leur champ d'intervention particulier. Les militants altermondialistes vilipendent le « consensus de Washington » prônant le retrait de l'intervention de l'État en matière économique et sociale, les privatisations et la libéralisation des marchés financiers, sur lequel s'alignent depuis les années 1980 l'ensemble des politiques nationales, régionales (l'Union européenne, l'A.L.E.N.A. nord-américain) et internationales (G7 puis G8, F.M.I., Banque mondiale,

• De l'anti à l'altermondialisation

L'orientation savante de ce militantisme où le recours à la « contre-expertise » déborde des *think tanks* et clubs intellectuels stricto sensu, ainsi que l'importance en son sein des professions intellectuelles, confèrent au mouvement une forte dimension réflexive portant, notamment, sur son identité et ses perspectives. C'est ainsi que le préfixe *alter* va progressivement remplacer, au cours de l'année 2002, celui d'*anti* (la translation est équivalente en langue anglaise avec le passage de l'expression *no global* à celle de *new global*). Cette requalification, entreprise à l'instigation d'A.T.T.A.C. et relayée avec succès par les médias, vise plusieurs objectifs : tout d'abord se réapproprier le pouvoir de se définir, l'étiquette « anti » ayant été apposée de l'extérieur ; ensuite, contrer l'image négative d'un mouvement simplement animé par une logique de dénonciation, défensif voire désuet qui pourrait associer ses militants aux nostalgiques de l'État-nation et/ou aux « souverainistes ». À l'inverse, le préfixe « alter » est censé signifier que, loin d'être hostile au processus de mondialisation, ce mouvement se veut l'expression et le moteur d'une autre mondialisation, d'une mondialisation par le bas (*globalization from below*). Et il est vrai que l'existence même de ce mouvement s'inscrit dans un monde globalisé, par les moyens qu'il mobilise (des réseaux transnationaux favorisés par l'outil d'Internet), par les enjeux qu'il porte, par le profil de ses militants engagés pour une cause lointaine.

Ce faisant, la mondialisation des sociétés civiles est mise en concurrence de légitimité avec celle des flux marchands, tandis que l'acte de naissance et les objectifs du mouvement sont déplacés : Seattle n'apparaît plus que comme le point de rencontre et de convergence, certes essentiel, de familles de mouvements sociaux engagées depuis plusieurs années dans une dynamique de transnationalisation, comme par exemple les O.N.G. environnementales depuis le sommet de la Terre de Rio Janeiro en 1992. Chacune de ces familles peut dès lors revendiquer une part de parenté dans la naissance du « mouvement des mouvements » qu'est le mouvement *alter*. Enfin, le terme veut ouvrir une nouvelle phase stratégique : après la dénonciation, celle de la construction d'alternatives, en particulier lors des forums sociaux où, par exemple, après avoir soulevé le problème de l'inégal accès à l'eau, les organisations de développement, écologistes ou encore paysannes poursuivent leur collaboration pour construire des campagnes communes et mener des expériences originales sur la question.

Dans cet esprit, quelques-uns, au premier rang desquels l'ex-président d'A.T.T.A.C., devenu son président d'honneur, Bernard Cassen, entendent même établir un « socle de propositions », un « consensus de Pôrto Alegre » opposable au décrié « consensus de Washington ». Mais cette proposition est loin de remporter l'adhésion tant elle heurte le souci d'autonomie et de fonctionnement horizontal des groupes composant la galaxie altermondialiste. Elle apparaît de toute façon peu réaliste en raison de sa persistante hétérogénéité qui, aux yeux des militants, constitue la force de leur mouvement.

Cette hétérogénéité, mais aussi l'instabilité intrinsèque des regroupements militants qui varient selon la nature des mobilisations (campagnes, manifestations ou forums) expliquent que la dénomination du mouvement reste changeante. Aujourd'hui encore, certains militants préfèrent se

reconnaître dans l'appellation « antiglobalisation », par distinction vis-à-vis d'A.T.T.A.C. et de sa perspective programmatrice, tandis que d'autres s'orientent vers celle, plus générale, de « mouvement pour la justice globale ».

Isabelle SOMMIER

Bibliographie

É. AGRIKOLIANSKY & I. SOMMIER dir., *Radiographie du mouvement altermondialiste*, La Dispute, Paris, 2005

É. AGRIKOLIANSKY, O. FILLIEULE & N. MAYER dir., *L'Altermondialisme en France*, Flammarion, Paris, 2005

I. SOMMIER, *Le Renouveau des mouvements contestataires à l'heure de la mondialisation*, Flammarion, Paris, 2003

M. WIEVIORKA dir., *Un autre monde*, Balland, Paris, 2003.

Voir aussi

- [Colonialisme / Néocolonialisme](#)

Analyse non standard, mathématique

Au milieu du xx^e siècle, le mathématicien et logicien Abraham Robinson (1918-1974) est parvenu à refonder la notion d'infinitésimale – de grandeur infiniment petite – dont Georg Cantor (1845-1918) et Richard Dedekind (1831-1916) étaient supposés avoir délivré la communauté mathématique. On était d'ailleurs reconnaissant à ces derniers d'un tel bannissement, parce que les deux siècles qui avaient précédé, au cours desquels la mathématique avait admis en son sein un calcul infinitésimal, avaient été en même temps deux siècles de gêne quant aux fondements : l'admission de grandeurs ou nombres infiniment petits mais non nuls donnait lieu à des contradictions.

De plus, Robinson a réussi à définir de façon rigoureuse de tels nombres en utilisant les techniques de la théorie des modèles, elle-même fortement liée à la théorie des ensembles mise en place par Cantor. Il faisait fond sur les « ensembles infinis » auxquels Cantor nous avait introduits et habitués pour réhabiliter les anciennes infinitésimales disqualifiées. Robinson a donné le nom d'analyse non standard à la nouvelle analyse infinitésimale.

Comme on pouvait le prévoir, cette découverte a relancé tout un ensemble de discussions : celles qui avaient porté, dans le passé, sur la consistance logique de la notion d'infinitésimale bien sûr, mais aussi la « grande » discussion sur la légitimité des totalités infinies qui avait accompagné l'instauration de la mathématique formelle ensembliste, où s'affrontèrent notamment Luitzen Brouwer (1881-1966) et David Hilbert (1862-1943).

Dans un premier temps, le sentiment qui prévalut fut que les méthodes de Robinson étaient « encore plus » infinitistes que celles habituellement utilisées à la suite de Georg Cantor, Ernst Zermelo (1871-1953), et Adolf Fraenkel (1891-1965) : que, pour obtenir les infinitésimaux, il fallait en substance faire tourner la machine infinitaire encore plus fort. Il semblait bien, en effet, que Robinson utilisait, pour construire ses élargissements (au sein desquels apparaissaient les infinitésimales) des *ultraproduits*, sorte d'objets immenses fabriqués à partir de produits infinis de structures et en faisant appel à l'axiome du choix, usuellement regardé comme le plus « idéaliste » de tous les axiomes de la théorie des ensembles. Certains continuateurs de Robinson ont même soutenu que, pour disposer d'une théorie plus adéquate, il pouvait être nécessaire de faire intervenir un ultraproduit satisfaisant de plus une condition de saturation définie en termes de cardinaux infinis.

• Une nouvelle vision mathématique

Mais il est intéressant de savoir qu'un courant original, à la fois logique, mathématique et philosophique, a vu au contraire dans l'idée du non-standard une novation susceptible de suggérer aux mathématiciens une vision de leur art et de leurs mondes plus « intuitionniste », une pratique des mathématiques pour une part empreinte de constructivisme, et qui réconcilie en un sens Brouwer et Hilbert. Ce courant, animé par Georges Reeb (1920-1992) en France et Edward Nelson (né en 1932) aux États-Unis, a connu essentiellement deux étapes.

Premièrement, Edward Nelson formule, en 1977, l'analyse non standard comme une mathématique non standard, liée à une nouvelle « théorie des ensembles », appelée « théorie des ensembles internes » (*internal set theory*, I.S.T.), qui apparaît comme une extension conservative de la théorie

des ensembles de Zermelo et Fraenkel avec axiome du choix (ZFC), en sorte qu'elle n'est aucunement en conflit avec la mathématique dominante au niveau des vérités qu'on y démontre. Cette mathématique non standard ajoute au langage de la théorie usuelle une nouvelle qualité pour les objets, celle d'être (ou n'être pas) standard. On est ainsi amené à concevoir qu'il y a, parmi la faune des ensembles, des ensembles non standard, qui sont à comprendre comme des ensembles non assignables, mal contrôlés, mal saisis, mal identifiés. La pensée de l'infini incluse dans la théorie des ensembles se simplifie si l'on prend en considération les objets non standard : de nombreuses définitions classiques de l'analyse se formulent de façon plus intuitive, avec un quantificateur de moins.

Deuxièmement, Pierre Cartier (né en 1932), Jacques Harthong (1948-2005), Georges Reeb et Edward Nelson ont poursuivi ce genre d'intuition en plaidant en faveur de la possibilité de développer le paysage et les problèmes de l'analyse, voire plus généralement de toute la mathématique, à partir de la seule admission d'un entier infiniment grand. Cela peut se faire et se justifier de plusieurs façons, en référence au théorème de Gödel (Liu), en faisant usage d'une notion d'accessibilité pour ainsi dire informatique (Cartier, Harthong), en construisant une nouvelle et originale notion logique de prédictivité (Nelson), ou en revenant simplement à la méfiance épistémologique de Brouwer envers le tiers exclu (Reeb). Pour les recherches fondationnelles, ces travaux sont passionnants, parce qu'ils démontrent une sorte de convergence entre plusieurs faits classiques (la non-catégoricité des théories intéressantes, l'incomplétude, l'idéalité du tiers exclu, etc.), voire suggèrent une piste originale pour accomplir de façon décalée le programme de Hilbert.

La morale implicite à ces diverses démarches mathématiques et logiques est que la grande mathématique formelle ensembliste a certes bien droit à son discours idéal des totalités infinies, allant au-delà des configurations finitaires de ce qui peut être construit, mais qu'un discours différent, quoique analogue, est peut-être possible : son programme est en substance d'ajouter au fini plutôt des éléments inassignables que des totalités infinies. Un tel discours fournit également une idéalisation puissante, mais plus proche du finitaire qu'elle idéalise : on se tient plus à son niveau, on s'éloigne moins de son atmosphère. Et de la sorte, une philosophie des mathématiques inspirée par le non-standard aboutirait à une sorte d'infinitarisme constructiviste intelligent.

• Une nouvelle conception du continu

D'un tout autre point de vue, l'analyse non standard a apporté un élément de philosophie des mathématiques essentiel, une nouvelle vision du continu mathématique. Avec les moyens non standards – quelle que soit la formalisation particulière que l'on utilise – il apparaît que l'on peut « identifier » le continu à un ensemble hyperfini discret de rationnels, à un réseau de rationnels dont le pas est l'inverse d'un entier infiniment grand (non standard). C'est le modèle que Harthong et Reeb ont appelé modèle du « continu-discret », soulignant le paradoxe : chacun de « nos » réels est représenté par un paquet de rationnels infiniment proches. La tentative de déployer les objets et les résultats de l'analyse dans un tel cadre engendre une tout autre manière d'habiter le continu, et de le concevoir dans sa relation à ce que les calculs informatiques montrent. De la sorte, l'analyse non standard témoigne – à côté d'autres approches comme, par exemple, celle de John Horton Conway (né en 1937) qui a défini les nombres surréels ou nombres de Conway, dont la collection excède strictement celle des nombres réels –, de ce que le continu reste, plus de deux mille ans après Aristote,

le nom d'une énigme au sujet de laquelle l'humanité mathématicienne n'a pas fini d'imaginer des réponses en forme de théories.

Ainsi, l'analyse non standard, plaçant le mathématicien dans la posture stratégique du choix du cadre – arithmétique ou ensembliste – permet de retrouver l'effervescence et l'incertitude du débat du début du xx^e siècle, résultant de la prise en compte simultanée des trois soucis d'efficacité dans la mathématique, de légitimation au plan des fondements et de fidélité à l'intuition du continu.

Jean-Michel SALANSKIS

Bibliographie

- H. BARREAU & J. HARTHONG dir., *La Mathématique non standard*, C.N.R.S., Paris, 1989
A. DELEDICQ & M. DIENER, *Leçons de calcul infinitésimal*, Armand Colin, Paris, 1989
F. DIENER & G. REEB, *Analyse non standard*, Hermann, Paris, 1989
J.-M. SALANSKIS, *Le Constructivisme non standard*, Presses universitaires du Septentrion, Lille, 1999
J.-M. SALANSKIS & H. SINACEUR dir., *Le Labyrinthe du continu*, Springer-France, Paris, 1992.

Voir aussi

- [Constructivisme, mathématique](#)
- [Fondationnalisme et antifondationnalisme, mathématique](#)
- [Formalisme, mathématique](#)
- [Prédicativisme, mathématique](#)

Anarchisme

Du grec *an-archê* (absence-rejet de principe fondateur), les termes anarchie et anarchisme se distinguent par deux significations opposées. Le mot anarchie, employé au cours de la Révolution de 1789, pour stigmatiser l'action de fauteurs de troubles, désigne les situations de chaos social caractérisées par l'absence de toute organisation. Le terme anarchisme, tout au contraire, désigne une pensée politique radicalement critique à l'égard de l'ordre établi et qui dessine le projet d'une société émancipée des contraintes et des aliénations.

• Les théoriciens

Cette pensée politique s'est, dès ses premières formulations au XIX^e siècle, orientée diversement. Publié en 1793, l'ouvrage de William Godwin, *Political Justice*, développe une réflexion critique sur les principes rationnels de la liberté individuelle, mettant en question tout régime politique limitant la liberté, tels les régimes d'assemblée. Dans *L'Unique et sa propriété* (1843), Max Stirner définit plus radicalement une philosophie individualiste, dénonçant toute forme d'aliénation, rejetant tout compromis avec les institutions et toute forme de subordination.

C'est cependant l'œuvre de Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) qui a, le plus explicitement, conçu et argumenté la théorie de l'« anarchie positive » dans ses diverses dimensions, économique, politique et idéologique. En 1840, dans *Qu'est-ce que la propriété ?*, Proudhon se propose de démontrer que la propriété, sous sa forme capitaliste, se constitue par un détournement, un « vol » des valeurs produites par le travail au profit du capital. Avant Karl Marx, Proudhon fait de l'appropriation d'une partie des valeurs issues du travail le fondement socio-économique de la société capitaliste, définissant ainsi le « régime propriétaire » comme un système social essentiellement injuste et illégitime. À ce régime d'injustice, il oppose un socialisme d'échange et de mutualité, visant à éliminer l'oppression et l'exploitation capitaliste. Ce serait le but de la « démocratie sociale » que de restituer aux producteurs, non seulement les produits de leur travail, mais l'organisation de celui-ci par la démocratisation des entreprises, faisant de chaque travailleur un membre actif et responsable du « conseil », système que l'on désignera, après la Seconde Guerre mondiale, par le concept d'autogestion.

Sur le plan politique, et, notamment après la révolution de 1848, Proudhon développe une critique non moins radicale des pouvoirs politiques qu'il considère comme des accaparements de la « force collective », du « pouvoir social », au profit des gouvernants et des États. Proudhon voit dans les multiples formes de gouvernements que l'histoire a engendrées des manifestations instables d'une même aliénation construite sur le modèle archaïque du pouvoir patriarcal. L'anarchisme aurait pour objectif l'émancipation des citoyens, la destruction des subordinations, l'élimination, notamment, des menaces de guerre, toujours présentes dans les régimes centralisés et les bureaucraties d'État. Dans ses derniers ouvrages, Proudhon dénonce la formation des États-nations, États bureaucratiques et centralisateurs. Il développe le projet d'un fédéralisme généralisé, restituant aux régions et aux communes leur autonomie au sein de confédérations pacifiques. Sa critique des centralismes n'épargne pas les projets communistes qui, à ses yeux, restent dociles à la tradition autoritaire et répressive.

Sur le plan intellectuel et idéologique, Proudhon accorde une importance socio-historique

considérable aux aliénations inhérentes aux croyances en des absolus. Dans son grand œuvre *De la justice dans l'Église et dans la Révolution* (1858), il critique radicalement les religions, les croyances en un absolu transcendantal, et y voit une source des injustices, une forme de légitimation des inégalités et des subordinations. L'anarchisme aurait donc pour objectif de dissiper ces illusions, rejoignant par là le progrès des connaissances scientifiques. Ces thèmes furent repris et renouvelés par les disciples de Proudhon, tel le Russe Mikhaïl Bakounine (1814-1876).

• Les descendances

Après la Commune de Paris (1871) et la répression des tendances proudhoniennes, l'anarchisme n'a pas manqué d'évoluer en fonction des transformations politiques et sociales. L'anarcho-syndicalisme, qui s'est développé jusqu'en 1914, reprit les thèmes anarchistes dans la perspective du syndicalisme ouvrier. Renouvelant les thèmes proudhoniens de l'autonomie ouvrière et du fédéralisme mutuelliste, Fernand Pelloutier appelle, dans les années 1900, les ouvriers hostiles au système « centralisateur » à rejoindre les Bourses du travail dans lesquelles ils peuvent s'auto-organiser, négocier les contrats de travail et les salaires, faire ainsi des syndicats ouvriers les foyers de la future société fédéraliste.

Dans les années 1930, faisant le bilan des mouvements anarchistes, on pouvait distinguer trois courants : l'anarcho-syndicalisme, le communisme libertaire et l'individualisme anarchiste. C'est, notamment, dans le communisme libertaire que s'exprimèrent les réflexions sur la révolution bolchevique et les critiques les plus approfondies contre le centralisme soviétique et le régime du parti unique, suscitant par là une réprobation violente de la part des partis communistes. Cependant, les groupes anarchistes jouèrent un rôle majeur dans la résistance antifasciste. En Espagne, lors des élections de février 1936, les leaders anarchistes appelèrent à soutenir les candidats de gauche. Des représentants anarchistes de la C.N.T. (Confederacion nacional del trabajo) entrèrent dans le gouvernement du Frente popular.

Au-delà des mouvements anarchistes et des pratiques politiques qui se sont référés explicitement à cette mouvance, il faut aussi évoquer la diffusion considérable, en Europe et ailleurs, d'attitudes, de comportements, de manifestations, qui n'ont cessé de rappeler des thèmes proches de l'anarchisme. Aux États-Unis, l'anarchisme ouvrier des années 1920, qui luttait contre le chômage et les conditions de travail, échappait au contrôle des partis et refusait d'entrer dans leurs querelles. Mais les divers mouvements de « désobéissance civile », initiés dès le milieu du XIX^e siècle, se fondaient déjà sur un jugement moral à l'encontre des lois ressenties comme illégitimes. Quant à l'anarchisme individualiste qu'a illustré Max Stirner, il a pris des formes plus diverses encore, répondant aux prises de conscience personnelle des injustices et des oppressions. Dans le domaine de la création artistique, nombre de créateurs ont retrouvé l'esprit de l'anarchisme à partir d'une insatisfaction qu'ils ne pouvaient exprimer qu'à travers une transgression des codes académiques. L'esprit anarchiste, en effet, resurgit lorsque le sujet expérimente une contradiction entre la situation qui lui est imposée et son aspiration à davantage de liberté et de créativité. L'anarchisme recherche d'autres liens sociaux que ceux que régulent les hiérarchies et les soumissions ; il cherche à créer des rapports d'égalité entre personnes libres, agissant et interagissant comme des acteurs autonomes.

Bibliographie

P. ANSART, *Naissance de l'anarchisme*, Presses universitaires de France, Paris, 1970

N. CHOMSKY, *De l'espoir en l'avenir. Propos sur l'anarchisme et le socialisme*, Agone, Marseille, 2001

D. GUÉRIN, *L'Anarchisme, de la doctrine à l'action*, Gallimard, Paris, 1965

M. GRAWITZ, *Michel Bakounine*, Plon, Paris, 1990

D. TARIZZO, *L'Anarchie. Histoire des mouvements libertaires dans le monde*, Seghers, Paris, 1978.

Voir aussi

- [Individualisme](#)
- [Socialisme](#)
- [Nihilisme](#)

Le différend entre les Anciens et les Modernes semble à première vue un *topos* de l'histoire de l'art, repérable depuis l'Antiquité. À y regarder de plus près, il apparaît cependant que les diverses disputes entre Anciens et Modernes, telles qu'elles se sont manifestées dans l'histoire autour des principes de la création artistique, n'ont pas partout présenté le même visage, alors que les concepts qui s'y exprimaient n'étaient pas toujours identiques. L'acception de l'adjectif « moderne » varie tout au long de l'histoire, et son sens, en tant que catégorie esthétique, est flou. L'idéologie dictatoriale de la nouveauté comme critère privilégié et objectif d'appréciation de la valeur d'une œuvre d'art, issue de la croyance en un progrès irrésistible du genre humain, a fini par vider le mot de son potentiel critique, formateur d'un goût collectivement partageable.

La désignation d'« ancien » porte aussi sur ce qui est immédiatement passé, et ne se réfère donc pas nécessairement à une Antiquité lointaine constituée en norme absolue – d'où une logique fatale condamnant le moderne d'aujourd'hui à être l'ancien de demain. C'est la vision désabusée du « rien de nouveau sous le soleil » exprimée dans l'*Ecclésiaste*, qui hante l'artiste dans le chant XI du *Purgatoire* de Dante : « Cimabue a cru, dans la peinture,/ Tenir le champ ; or voilà Giotto célèbre,/ Si bien que le renom de l'autre est dans l'ombre. » Pour échapper à cet éternel retour du nouveau sous son aspect le moins attrayant, celui des modes éphémères, rien de tel que d'édifier une Antiquité exemplaire dans son immuable perfection, et devant donc être imitée.

• Rivaliser avec l'antique

Horace déjà, au 1^{er} siècle av. J.-C., dont les écrits (*Art poétique*), après ceux de Cicéron (*De l'orateur*) et avant ceux de Quintilien (*Sur la formation de l'orateur*) au 1^{er} siècle apr. J.-C., ont été déterminants pour la pensée de l'art jusqu'à la Renaissance, et même au-delà, oppose ancien et nouveau dans son épître À *Auguste*, pour affronter un courant archaïsant de son temps qui combat la poésie nouvelle : « Si, parce que les plus antiques écrits des Grecs sont les meilleurs, les écrivains romains sont pesés dans la même balance, nous n'avons plus rien à dire. [...] Peintres, chanteurs, lutteurs, nous en savons plus que les Achéens frottés d'huile. » On retiendra de ce passage l'assertion selon laquelle des époques différentes ne sauraient être jugées selon les mêmes mesures, et aussi que les Temps modernes voient plus loin que les temps passés.

L'avènement du christianisme sera marqué par une rupture fondamentale entre la conception cyclique de l'histoire qui caractérisait l'Antiquité et celle, typologique et téléologique, du christianisme. Cette distinction ressortira pleinement avec les *moderni* du haut Moyen Âge, puis avec ceux du XII^e siècle. Conscients de se situer à l'aube d'une ère nouvelle, ces Modernes ne trouvent pas le sens de l'histoire dans l'imitation ni dans la restauration de l'*antiquitas*. Ils le cherchent dans l'évolution de l'histoire et son accomplissement. Selon cette conception, il ne saurait y avoir de vrai débat entre les Anciens et les Modernes, puisque c'est seulement du point de vue universel du salut que les figures du passé recouvrent une valeur.

À la Renaissance, la pensée des rapports entre Anciens et Modernes joue un rôle de premier plan, et elle continuera de le jouer, à travers diverses phases et orientations des réflexions, pendant plus de

deux siècles. À partir du ^{xiv}^e siècle, la découverte de textes antiques fait émerger, après un long oubli, l'idée de la renaissance d'une culture et d'une civilisation à laquelle le présent peut et doit être mesuré. Avec les humanistes philo-antiques du ^{xv}^e siècle, la mise en parallèle, le paragone des Anciens et des Modernes, est ainsi élevé au rang d'antithèse primordiale dans l'histoire universelle. Cependant, si la culture humaniste impose la tradition poétique et rhétorique classique comme fondement de la réflexion sur la perfection de l'art en général, les artistes, quand ils n'érigent pas les Anciens en modèles absolus (surtout dans la seconde moitié du Quattrocento), ont le sentiment de se mesurer à des fantômes insaisissables, d'autant plus insurpassables que les exemples accessibles demeurent rares et fragmentaires, quand ils ne sont pas inexistants, comme dans le cas de la peinture. Une attitude nuancée n'est donc pas rare, ainsi chez Leon Battista Alberti, qui, dans le *Traité de la peinture* (1435, trad. franç., 1992), conseille de suivre la nature, pas les prédécesseurs (Léonard de Vinci ne dira pas autre chose), et affirme que les Anciens n'auraient pas su composer correctement une *storia*.

Un document capital de la Renaissance arrivée à sa maturité montre toute l'étendue des enjeux : la célèbre lettre au pape Léon X sur les antiquités romaines, transmise par Baldassare Castiglione et attribuée à Raphaël, en 1519. Après un rapide survol de l'histoire de l'architecture, depuis l'époque romaine jusqu'aux temps présents, l'auteur, déterminé à opposer la perfection de l'art antique aux siècles d'oubli et de déchéance du Moyen Âge, plaide pour une attitude de restauration et de conservation, d'imitation et d'étude des œuvres anciennes, avec pour but de retrouver les principes de création des Anciens et de les faire revivre.

Pourtant, l'assimilation du modèle antique comme forme et comme règle, qui est l'un des fondements de la pensée renaissante, n'excluait pas une certaine idée du progrès, voire celle d'un dépassement possible des modèles, au point que même ceux qui ne doutaient pas de la prééminence des artistes antiques n'accordèrent que rarement à ceux-ci la supériorité sur tous les points. Ludovico Dolce par exemple, auteur d'un important *Dialogue de la peinture intitulé l'Arétin* (1557, trad. franç., 1996), affirme que son contemporain Titien est le seul à posséder le secret de la coloration parfaite, alors que celui-ci était inconnu des Anciens.

• La spirale des querelles

L'ambiguïté de la pensée qui consiste à maintenir l'idée d'un progrès, tout en affirmant la perfection atemporelle de l'antique, n'a pas manqué de susciter de nombreux rebondissements dans les querelles entre Anciens et Modernes. Leurs débats se révèlent particulièrement vivaces à partir de la fin du ^{xvi}^e siècle, quand les remises en question radicales de l'exemplarité de l'Antiquité commencent à se multiplier, surtout dans le domaine où les progrès paraissent alors de plus en plus évidents : celui des sciences et des techniques. « Il n'y a pas lieu de s'incliner devant les Anciens à cause de leur antiquité, s'exclame ainsi Descartes. Le monde est plus vieux maintenant qu'autrefois et nous avons une plus grande expérience des choses. » Autrement dit, les vrais Anciens sont les Modernes.

Cette théorie trouvera des échos jusque dans les écrits de théoriciens de l'art partisans des antiques, tel Roland Fréart de Chambray, dont l'*Idée de la perfection de la peinture* (1662) constitue le premier jalon important de la doctrine classique en France. Elle aura également des conséquences sur l'enseignement dispensé au sein de l'Académie royale de peinture et de sculpture (fondée

officiellement en 1648), qui, tout en affirmant la supériorité des Anciens quant aux aspects intellectuels et spirituels de la peinture, leur dénie tout avantage du point de vue technique – quant au coloris, à la régularité de la perspective, aux proportions –, et pour « tout le reste du mécanisme de l'art » (dont fait aussi partie la gravure).

Au moment où paraît l'*Idée* de Chambray, on peut lire sous la plume du théoricien et écrivain d'art André Félibien, dans ses écrits pour Fouquet, que Le Brun a surpassé les peintres antiques. Ce n'étaient là que les premières escarmouches de la Querelle des Anciens et des Modernes qui éclata ensuite, après la lecture par Charles Perrault, en pleine Académie, de son poème *Le Siècle de Louis le Grand* (1687), où tous les arts, et non seulement les lettres, se trouvaient soumis à la loi du progrès : « Tout art n'est composé que des secrets divers/ Qu'aux hommes curieux l'usage a découverts,/ Et cet utile amas des choses qu'on invente,/ Sans cesse chaque jour ou s'épure ou s'augmente. »

La dispute ne fut pas dépourvue d'implications politiques. Les Modernes pouvaient en effet s'appuyer sur l'orgueil d'une monarchie qui prétendait avoir égalé, sinon surpassé la grandeur de la Rome impériale. Ainsi, dans ses *Parallèles des Anciens et des Modernes* (1688-1697), Perrault, comme il l'avait fait déjà dans son poème, trouve-t-il pour aboutissement de son plaidoyer en faveur des Modernes l'exposé de la perfection de Versailles et des arts réunis dans les fêtes du Roi-Soleil

Dans le même temps, un argument capital pour la suite se dégage avec toujours plus de netteté. La beauté dans l'art échapperait aux lois générales du progrès, et il existerait un « beau relatif », incompatible avec l'idée d'une beauté universelle, parce que chaque époque a ses propres mœurs, et, partant, ses propres goûts et conceptions du beau. De là aux « génies des nations » défendus par Montesquieu au siècle suivant, il n'y avait qu'un pas, et la Querelle, finalement apaisée par Fénelon avec sa *Lettre à l'Académie* (écrite en 1714, publiée en 1716), se trouve dépassée par cette idée d'une relative autonomie du monde de l'art, caractéristique de la pensée de l'art des Temps modernes.

La Querelle des Anciens et des Modernes a connu des prolongements en Angleterre et en Allemagne, mais les jalons posés par les débats en France ne seront pas dépassés de manière décisive au Siècle des Lumières. Ni par les chantres d'un « retour à l'Antique » tels que Mengs (1728-1779), et Winckelmann (1717-1768) à Rome, ce dernier liant étroitement la supériorité de l'art grec à la supériorité morale des institutions politiques dans les cités antiques (parallèlement à tout un courant de la critique sociale prérévolutionnaire, chez Rousseau par exemple), ni par ceux qui, de plus en plus nombreux à partir de la fin du XVIII^e siècle, soupirent qu'on les « délivre des Grecs et des Romains ». On retrouvera des éléments des positions des Modernes, pas nécessairement insensibles à l'esthétique de l'Antiquité, mais résolument hostiles à la normativité des règles qu'on en fait découler, chez les historiens de l'art de la fin du XIX^e siècle, tel le Viennois Aloïs Riegl.

• « Être absolument moderne »

Dans plusieurs de ses essais critiques, Baudelaire, se référant explicitement à la persistance de la Querelle, a tenté de donner une nouvelle définition de la modernité qui ne trahirait pas la beauté des œuvres antiques. Il cherche une voie commune à sa conviction « que l'absence du juste et du vrai dans l'art équivaut à l'absence de l'art », comme à son dévouement aux expressions de l'art et aux modes les plus actuelles en son temps. Il trouvera la solution dans l'affirmation paradoxale du fait que « la

modernité, c'est le fugitif, le contingent dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable » (*Le Peintre de la vie moderne*, 1863). En effet, si « le beau est fait d'un élément éternel invariable [...] et d'un élément relatif, circonstanciel », et si être moderne signifie « tirer l'éternel du transitoire », alors tout débat entre les Anciens et les Modernes passe à côté de l'essentiel, qui réside dans la sensibilité de celui qui, artiste ou non, sait appréhender le beau à ce moment précis où le temporel et l'intemporel interfèrent – sensibilité qui peut être de toutes les époques.

« Il faut être absolument moderne » : le mot d'ordre célèbre de Rimbaud (*Une Saison en enfer*, 1873) ne veut dire rien d'autre. Ici, l'adverbe « absolument » exprime l'exigence d'une inconditionnalité de l'art qui se fait, indépendamment des styles et des périodes, et sans égard ni souci pour un art passé. L'artiste « absolument moderne » est donc celui dont la création n'a pas besoin d'un quelconque paragone.

Milovan STANIC

Bibliographie

- D. DIDEROT, *Salons*, J. Seznec et J. Adhémar éd., 4 vol., Clarendon Press, Oxford, 1957-1967 ; nouv. éd. révisée, L. Versini éd., 1957-1983
- La Fascination de l'Antique : 1700-1770, Rome découverte, Rome inventée*, catal. expos., textes de D. Gallo, M.-P. Donato, F. de Polignac et al., Musée de la civilisation gallo-romaine-Somogy, Lyon-Paris, 1999
- F. HASKELL & N. PENNY, *Pour l'amour de l'antique : la statuaire gréco-romaine et le goût européen, 1500-1900*, trad. de l'anglais par F. Lissarague, coll. Pluriel, Hachette, Paris, 1999 (éd. or. 1981)
- R. W. LEE, *Ut pictura poesis : humanisme et théorie de la peinture XV^e-XVIII^e siècles*, trad. de l'anglais et mis à jour par M. Brock, coll. La littérature artistique, Macula, Paris 1991 (éd. or. 1967)
- E. PANOFSKY, *Idea : contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, trad. de l'allemand par H. Joly, Préface de J. Molino, coll. Tel, Gallimard, Paris, 1989 (éd. or. 1924).

Voir aussi

- [Beauté, arts](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Modernité et modernisme, arts](#)
- [Renaissance, arts](#)

Le terme « moderne » est calqué sur le latin *modernus*, ce qui est « à la mode », actuel. Il peut être employé de manière dépréciative, pour qualifier l'éphémère et partant le superficiel, la valeur étant dans ce cas associée à la durée, voire à l'éternité. C'est ainsi que Pétrarque (1304-1374), par exemple, appelait Modernes les doctes de son époque, trop imprégnés du latin de la scolastique et pas assez des belles-lettres de l'Antiquité. Mais avec les Temps dits modernes (soit, dans la terminologie des historiens, la période qui va de la Renaissance à la Révolution française) s'affirme une supériorité du présent sur le passé : celle des mathématiciens, physiciens, chimistes (Descartes, Galilée, Newton, Lavoisier), d'accord avec Pétrarque, paradoxalement, pour rejeter dans les ténèbres du Moyen Âge la science qui les a précédés. Ainsi Pétrarque a-t-il mérité le nom de « premier homme moderne » (Renan), en se plaçant dans un entre-deux du temps et, selon ses propres mots, « aux confins de deux peuples, regardant à la fois en avant et en arrière ». Cette ambivalence se retrouve dans un lieu commun énoncé dès le XII^e siècle, et attribué à Bernard de Chartres : « nous sommes des nains juchés sur les épaules de géants ». Faut-il y lire la supériorité des Modernes, qui voient plus loin que les Anciens ? ou au contraire leur nécessaire infériorité, qu'ils ne compensent que grâce à ceux-là même qu'ils ne pourront jamais égaler ?

• Les deux cultures

À la différence des humanistes, les inventeurs de ce que nous appelons aujourd'hui les sciences exactes ne nourrissent aucun complexe à l'égard de l'Antiquité. Conscients des progrès qu'ils réalisent, ils les expriment dans les langues vulgaires et délaissent progressivement le latin, réservé, écrit Descartes dans le *Discours de la méthode* (1637), « à ceux qui ne croient qu'aux livres anciens ». Ils se séparent alors de la culture lettrée, qui se nourrit au contraire du dialogue avec les grandes œuvres qui ont précédé. C'est sous cette forme d'un conflit entre deux cultures : scientifique et littéraire, que, à la fin du XVII^e siècle, s'opposèrent en Angleterre sir William Temple (et son jeune secrétaire Jonathan Swift, futur auteur des *Voyages de Gulliver*), défenseur des Anciens, et William Wotton, assisté de Richard Bentley, dont la *Dissertation sur les lettres de Phalaris* (des lettres apocryphes dont la supposée antiquité témoignait de la supériorité des Anciens) ruinait l'un des arguments de Temple, en montrant la fragilité de la science historique de ce dernier. L'érudition et la philologie devenaient l'un des théâtres du conflit, comme en France, à la même époque, dans les arguments échangés autour d'Homère, l'un des épisodes de la fameuse « Querelle des Anciens et des Modernes ».

Reste un domaine où la « nouveauté » ne pouvait être que suspecte : celui de la religion. Bossuet allait faire de la Tradition une véritable preuve de l'orthodoxie catholique, et des « variations » supposées incessantes des « prétendus réformés » (les Protestants) le signe irréfutable de l'hérésie. Par voie de conséquence, la théologie prenait le risque de se séparer à son tour du mouvement des sciences : Malebranche prendra grand soin de la distinguer de la philosophie, pour laquelle il n'y a pas d'autre autorité que la raison. Pouvait-on cependant reconnaître cette dernière sans admettre la pérennité de la vérité – et déplacer alors les prétentions de la théologie sur le terrain de la métaphysique ? Par le travail critique, Kant, héritier direct des Lumières, inaugure une modernité plus radicale, en se faisant de la vérité une conception non pas essentialiste ou réaliste (comparable à un

objet à atteindre) mais procédurale, liée aux opérations de l'esprit. Dès lors que, pour elle, il n'existe pas de perfection acquise, la raison ne cesse d'avancer, elle s'identifie au progrès. Les mouvements artistiques et littéraires qui, au XIX^e et au XX^e siècle, se réclameront de la modernité ne comprendront plus qu'il puisse y avoir révérence pour des Anciens : ils se revendiqueront d'avant-garde, c'est-à-dire en rupture avec toute tradition. Cet élan progressiste qui, du romantisme au surréalisme, allie souvent l'art et la politique, s'est émoussé dans la seconde moitié du XX^e siècle. Lui succède, dans les dernières décennies, un postmodernisme plus ironique et détaché de l'histoire, comme des prétentions au vrai.

Pourtant, écrivait Max Jacob, « le vrai est toujours neuf... ». Cette position, que l'on peut qualifier de classique (en donnant au terme une portée sinon intemporelle, du moins intempestive et non pas purement historique), anime depuis l'origine un parti des Anciens qui refuse de considérer qu'a contrario le neuf serait toujours vrai – ou seulement valable – et l'antique, par définition, faux ou sans valeur : c'est-à-dire périmé. Ce parti antimoderne est, lui aussi, politique : il se méfie d'emblée des thuriféraires du contemporain, et tend à voir en eux des agents de la servilité au pouvoir – ce qui l'engage à pratiquer une écriture entre les lignes, pour reprendre l'expression du critique Léo Strauss dans *La Persécution et l'art d'écrire* (1952). Il trouve des exemples de résistance chez les grands auteurs de la Rome impériale : Tacite et Sénèque ; il est donc directement lié à la Renaissance, c'est-à-dire à la redécouverte de l'Antiquité, au moins dans une première génération, celle des Italiens (*Paragone degl'Ingegni antichi e moderni*, d'Alessandro Tassoni, 1612). Contrairement à l'idée que l'on s'en est fait à travers une lecture de Boileau ou Racine tributaire de la conception de la modernité issue du romantisme, ce n'est donc pas lui le laudateur des puissants, mais d'abord le parti opposé.

• La question du « merveilleux chrétien »

Ainsi Marc Fumaroli a montré qu'en France le parti des Modernes est apparu directement dans l'entourage de Richelieu, au service d'un idéal de grandeur nationale lié à l'absolutisme naissant, et qui passait notamment par l'affirmation de la langue française, en lieu et place du latin et des autres langues – à commencer par l'italien – pouvant prétendre à sa succession en Europe. Historiquement lié à l'Académie française, création du Cardinal, il trouve l'un de ses premiers champions en Desmarets de Saint-Sorlin (1595-1676) : avec l'auteur dévot de *Clovis ou la France chrétienne* (1657, 2^e éd. 1673) apparaît une dimension éminemment problématique de la querelle des Anciens et des Modernes, à savoir l'appui que les seconds trouvent dans la « vraie religion », le christianisme, inconnu de l'Antiquité païenne ou, quand il ne l'était plus, méprisé par elle. Ce fort argument en faveur des Modernes se retrouvera dans le *Génie du christianisme* de Chateaubriand, en 1802, mais dans un contexte tout différent, postrévolutionnaire, et pour partie réactionnaire. À l'inverse, Nicolas Boileau (1636-1711) n'hésite pas à proscrire le « merveilleux chrétien » de la littérature : « de la foi d'un chrétien les mystères terribles/d'ornements égayés ne sont point susceptibles... » Énoncé dans l'*Art poétique* (1674), ce partage entre le profane et le sacré (aboutissant à la condamnation de l'épopée chrétienne – donc moderne –, malgré des chefs-d'œuvre comme, en Italie, *La Jérusalem délivrée* du Tasse), éloigne apparemment l'activité littéraire de son propre temps, en privilégiant celui de la « fable », c'est-à-dire la mythologie et l'histoire antiques ; mais elle lui ménage aussi un certain espace d'autonomie – serait-ce au prix d'une incompréhension durable de « l'enthousiasme » de la grande poésie, depuis Ronsard et la Pléiade (la *Défense et illustration de la langue française* peut passer pour un manifeste moderne) jusqu'aux poètes que nous qualifions désormais de baroques. C'est

pourquoi la critique a pu juger paradoxal que le même Boileau ait joint à son *Art poétique* une traduction du *Traité du sublime* du Pseudo-Longin, offrant à ce livre presque oublié depuis l'Antiquité un succès partout en Europe, qui prépare l'avènement d'une nouvelle poétique. Mais quoi de plus « classique » sans doute que le chapitre qui concerne « l'imitation » ? Le lecteur y apprend qu'il n'est rien de grand qui puisse s'écrire si l'on craint de produire « quelque chose qui vive plus que [soi] », rien de valable sans se mesurer aux Anciens et convoquer leur « tribunal » – non pas joug écrasant du passé mais émancipation de la mode qui seule ouvre la voie au « jugement de la postérité ». Cette conception d'un sublime qui échappe à l'histoire et, à chaque époque, hisse les meilleurs à la hauteur de leurs plus illustres aînés, allait trouver un autre avocat chez Giambattista Vico (1668-1744), dont le discours *De la méthode des études de notre temps* (1708) tente une défense de la rhétorique et des humanités, contre les progrès envahissants des mathématiques et des sciences exactes.

Le rapport aux auteurs anciens, comme à l'usage qu'ils font de la mythologie, devient avec Boileau le critère du jugement littéraire. Toujours en 1674, Quinault représentait avec Lully *Alceste*, tandis que Racine donnait son *Iphigénie* – deux œuvres inspirées d'Euripide. Charles Perrault (1628-1703), champion des Modernes, écrivait une défense de la première, sous le titre de *Critique de l'opéra* : le genre nouveau se voyait ainsi promu à toutes les vertus d'agrément et de civilité qui manquent à la tragédie antique. Pour Racine au contraire, le triomphe de sa pièce, qu'il a voulue fidèle à l'auteur grec, démontre que « le goût de Paris s'est trouvé conforme à celui d'Athènes » : le spectacle de « la compassion et [de] la terreur » sera toujours d'actualité ; les arguments philologiques avancés par Perrault sont retournés contre lui. Cette fidélité n'est pourtant pas conformité au sens où l'entendront les néo-classiques : c'est la réception des œuvres par le public qui leur garantit d'égaler les modèles qu'elles imitent, et non quelque critère formel.

• De l'« imitation » au « naturel »

La « querelle » des Anciens et des Modernes fut donc pour ceux qui la vécurent un débat très intense, virulent – et pas seulement une dispute entre érudits. Elle ne cesse, dans le dernier quart du XVII^e siècle, de prendre de l'ampleur. Boileau vole au secours de *Phèdre* (1676) – quitte à y reconnaître un « sublime » nettement différent de celui qu'il avait théorisé à la suite du Pseudo-Longin ; son élection à l'Académie française, en 1684, marque la faveur du roi et le déclin apparent du parti adverse. Mais, en 1687, Perrault donne son *Siècle de Louis le Grand*, où il dit préférer « le siècle de Louis au beau siècle d'Auguste ». Puis il commence les *Parallèles des Anciens et des Modernes*, qui compteront quatre volumes, dont le dernier paraît en 1697 ; quatre volumes encore des *Hommes illustres qui ont paru en France durant ce siècle* se succéderont de 1696 à 1700. Les deux ennemis n'accepteront de se réconcilier qu'en 1694, après une intervention du Grand Arnauld, à la veille de sa mort ! Avec la *Digression sur les Anciens et les Modernes* de Fontenelle (1687), l'argument est moins politique ou esthétique que philosophique, et il annonce les Lumières : il est raisonnable de concevoir une accumulation progressive des savoirs. Cette idée enlève tout prestige à l'Antiquité, elle inscrit l'activité des hommes dans le temps de l'histoire, et non plus dans celui des renaissances. En 1691, l'élection de Fontenelle à l'Académie semblait marquer un nouveau retournement, cette fois en faveur des Modernes. Celle de La Bruyère en 1693, partisan déclaré des Anciens, concrétisait la trêve.

Une querelle parallèle, plus savante, était née au sujet des textes inscrits sur les monuments : on n'y partageait pas l'unanimité qui régnait ailleurs sur l'excellence du français. Desmarets était bien isolé

lorsqu'en 1643 il avait fait graver, sur le socle d'une statue de Louis XIII, un sonnet dans sa langue ; et encore dans l'*Encyclopédie*, au XVIII^e siècle, l'article « inscription » soulignera le caractère « lapidaire » du latin. La *Défense de la langue française pour l'inscription de l'Arc-de-Triomphe* (1676) et surtout *De l'excellence de la langue française* (1683) de l'helléniste et académicien François Charpentier allaient imposer le point de vue moderne : on retrouve ici l'enjeu de propagande.

La querelle allait rebondir, au début du siècle suivant, entre Anne Dacier, auteur d'une traduction savante de l'*Iliade* parue en 1711 (l'année de la mort de Boileau), et Houdar de la Motte, protégé de Fontenelle, qui ne revendiquant plus qu'une fidélité au « fond des choses » voulut offrir une traduction très libre et versifiée – au motif qu'Homère était devenu à peu près illisible (griefs déjà énoncés par Perrault), et qu'il convenait de le mettre au goût du jour. Sa version de l'épopée, avec le *Discours sur Homère* qui l'accompagnait (1714), allait susciter aussitôt une réplique de M^{me} Dacier : *Des causes de la corruption du goût* (1715), et un grand remue-ménage dans la république des Lettres. Cette « querelle d'Homère » semble se clore avec la correspondance entre La Motte et Fénelon, puis la *Lettre à l'Académie* de ce dernier (posthume, 1716), louant aussi bien Homère et Virgile que Molière : le principe d'imitation et de rivalité y est transcendé dans l'invitation au « naturel ». Homère n'en continue pas moins de hanter le XVIII^e siècle : en France avec le primitivisme de Rousseau ; en Allemagne avec Goethe ; outre-Manche avec la traduction de Pope (1715) et l'invention d'Ossian par Macpherson (1760-1763), sorte de rival celte du barde antique.

La Querelle a contribué à l'affirmation d'une « doctrine classique », contrariée par les Modernes, comme à la promotion de genres comme l'opéra ou le conte (où excella Perrault), plus proches de la préciosité et du goût mondain. Les débats entre « corruption » et « progrès » ont ouvert un espace nouveau, en posant sous un nouveau jour la question de la relativité du goût et la question du beau.

François TRÉMOLIÈRES

Bibliographie

La Querelle des Anciens et des Modernes, XVII^e-XVIII^e siècles, A.-M. Lecoq éd., choix de textes précédé d'un essai de M. Fumaroli et suivi d'une postface de J.-R. Armogathe, Gallimard, Paris, 2001
P. V. DELAPORTE, *Du merveilleux dans la littérature française sous le règne de Louis XIV*, Paris, 1891
N. HEPP, *Homère en France au XVII^e siècle*, Klincksieck, Paris, 1968
H. RIGAUD, *Histoire de la Querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, 1856.

Voir aussi

- [Académies](#)
- [Art poétique, littérature](#)
- [Baroque, littérature](#)
- [Modernité, littérature](#)
- [République des lettres](#)
- [Néoclassicisme, littérature](#)

Anglicanisme

Terme calqué sur gallicanisme, phénomène auquel il n'est pourtant que peu comparable, l'anglicanisme désigne la tradition religieuse qui s'enracine dans la Réforme anglaise. Entre les années 1534 et 1662, l'Angleterre voit s'établir un protestantisme national dont l'originalité est d'avoir, à travers les siècles, gardé la conscience d'une certaine continuité avec le catholicisme médiéval, grâce, en particulier, à une tendance à l'économie et à la modération dans les réformes. Celles-ci ont perpétué des structures et pratiques religieuses que d'autres formes de protestantisme ont souvent supprimées, comme la hiérarchie de diacres, prêtres et évêques ou la confession au prêtre qui, si elle perd son caractère obligatoire, n'en reste pas moins permise pour soulager les consciences.

• Aux origines d'un protestantisme liturgique

Profitant d'une rupture, aux origines plus politiques que strictement religieuses, de l'Église d'Angleterre avec Rome (1534), le roi Henri VIII se faisant déclarer chef sur terre de l'Église d'Angleterre (en latin, *anglicana ecclesia*), les idées de la Réforme protestante naissante trouvent bientôt des soutiens puissants au sein du gouvernement. À la mort du roi (1547), le parti protestant, qui se voit confier la régence du jeune roi Édouard VI, a les mains libres pour réformer l'Église nationale. L'archevêque de Cantorbéry, Thomas Cranmer, entreprend alors une réforme en deux temps. D'abord, en 1549, un premier *Livre des prières publiques* (*Book of Common Prayer*) rassemble, en anglais, les principaux rites médiévaux, remaniés pour servir de vecteurs de propagation dans le peuple de la doctrine protestante du salut et favoriser un christianisme scripturaire. La continuité avec l'héritage médiéval reste néanmoins très grande, tant au niveau des formulations liturgiques que du cérémonial. En 1552, une deuxième réforme est entreprise, autour d'une révision du *Livre des prières publiques*, qui interdit toute interprétation trop catholicisante de la liturgie anglaise, en particulier de l'eucharistie. Ces deux livres de prières, matrices de toutes les liturgies anglicanes postérieures, ont un rôle fondamental et signalent l'originalité de la Réforme anglaise : l'importance primordiale accordée à la liturgie. Cela conduit à un protestantisme qui met plus volontiers en avant les aspects pratiques et pastoraux du christianisme que théoriques et dogmatiques.

• Le projet fédérateur de la Réforme élisabéthaine

Cette voie liturgique pour réformer l'Église s'affermir sous le long règne d'Élisabeth I^{re} (1558-1603). L'établissement du protestantisme en Angleterre s'était trouvé interrompu par la mort d'Édouard VI en 1553, à qui avait succédé Marie Tudor (1553-1558) qui avait rétabli la religion traditionnelle et l'allégeance au pape. Après ce va-et-vient traumatisant entre réforme et contre-réforme, le gouvernement d'Élisabeth I^{re} s'attache à favoriser un protestantisme aussi fédérateur que possible. Il n'est donc pas question d'élaborer un système théologique exclusif de tout autre ou de se mettre à l'école d'un réformateur plutôt que d'un autre. Rassembler par la participation de tous à une liturgie nationale est au cœur de la politique royale. Le compromis ecclésiastique de 1559 peut apparaître comme une construction hybride : on impose un protestantisme qui puise à la fois dans les mesures édouardiennes radicales de 1552 et dans celles, plus conservatrices, de 1549. On reprend le livre de prières de 1552 mais son contenu est légèrement remanié de façon à éviter de provoquer inutilement les forces catholiques – revigorées, en Angleterre, par le règne de Marie Tudor et soutenues par la

puissance espagnole – et à ouvrir au maximum les possibilités d’interprétations protestantes de l’eucharistie, sans refuser totalement une place aux luthériens – plus proches des catholiques en la matière – à côté des zwingliens et des calvinistes. On se met d’accord, dans les 39 articles de 1563, d’abord rédigés en latin puis traduits en anglais en 1571, sur un nombre restreint de points doctrinaux et on ne rejette de l’héritage de la religion traditionnelle (qui est encore, alors, sans doute, celle d’une majorité d’Anglais) que ce qui est incompatible avec une conception protestante du salut.

• La fin du rêve d’une Église vraiment nationale

L’indifférence relative à l’élaboration ou à la défense d’un *système* théologique, caractéristique durable de l’anglicanisme, conduit à des tensions croissantes dans l’Église d’Angleterre entre les puritains, qui souhaitent parvenir à un protestantisme plus systématique et plus proche des modèles continentaux, et ceux qui, derrière la reine, refusent tout changement. Ces tensions s’aggravent au ^{xvii}^e siècle, en particulier sous le règne de Charles I^{er}, quand l’Église officielle insiste sur les vertus du ministère épiscopal et sur un cérémonial liturgique élaboré, autant d’aspects qui exaspèrent des puritains austères, très souvent presbytériens. Ils voient là la progression insidieuse du « papisme » dans l’Église anglaise. Ces tensions religieuses jouent un rôle important dans la dérive du royaume vers deux guerres civiles (1642-1646 et 1648-1651), menant à l’établissement d’une république et permettant la victoire des puritains qui abolissent l’épiscopat et le *Livre des prières publiques*. La Restauration (1660) redonne le pouvoir à des royalistes qui défendent l’héritage élisabéthain. En 1662, ils font retourner l’Église d’Angleterre à l’état qui était le sien avant les guerres civiles et, vengeurs, ils rendent toute participation puritaine à l’Église d’Angleterre impossible. Cette période marque un tournant de l’histoire anglicane : la fin du rêve élisabéthain d’une Église où tous les Anglais puissent trouver une place.

• De l’Église d’Angleterre à la communion anglicane

L’apparition du terme « anglicanisme », au ^{xix}^e siècle, consacre, dans la langue anglaise, la fin de la stricte adéquation entre Église anglicane et Église anglaise : l’anglicanisme, qui n’était déjà plus la religion de tous les Anglais, s’est en effet acclimaté à d’autres cultures par le biais de la colonisation britannique et représente, de plus en plus, une manière originale de vivre l’Église, sans lien nécessaire avec l’anglicité. Cet anglicanisme, fruit d’un renouveau protestant « évangélique » à la fin du ^{xviii}^e siècle, puis d’un renouveau « anglo-catholique » au ^{xix}^e, puise avec autant de passion dans l’héritage catholique que dans l’héritage protestant de l’histoire chrétienne et se présente, depuis le ^{xix}^e siècle, comme un ensemble religieux extrêmement complexe et pluriel.

L’anglicanisme est aujourd’hui représenté sur tous les continents, principalement, mais pas exclusivement, dans les anciennes colonies de l’empire britannique. Il s’incarne dans des Églises indépendantes qui, l’Église d’Angleterre exceptée, n’ont aucun lien avec la couronne anglaise, mais qui partagent toutes un même héritage théologique et liturgique, et qui se reconnaissent en communion avec l’archevêque de Cantorbéry, signe d’unité de cet ensemble mondial qu’est aujourd’hui la Communion anglicane.

Bibliographie

A. JOBLIN & J. SYS dir., *L'Identité anglicane*, Artois Presses Université, Arras, 2004

S. SYKES & J. BOOTY dir., *The Study of Anglicanism*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis, 1998.

Voir aussi

- [Calvinisme](#)
- [Catholicisme](#)
- [Gallicanisme](#)
- [Luthéranisme](#)
- [Puritanisme](#)
- [Méthodisme, religion](#)

Dans le paysage historiographique contemporain, les Annales représentent l'école historique par excellence. Le label désigne en effet à la fois une communauté scientifique, un programme et une fidélité entre générations qui caractérisent bien un courant intellectuel. Celui-ci a son événement, la parution de la revue *Annales d'histoire économique et sociale*, et ses pères fondateurs, Lucien Febvre et Marc Bloch, ainsi qu'une légende sulfureuse autour d'une revue encore marginale, critique et souvent polémique à ses débuts (années 1930), à laquelle s'est substituée, avec la réussite du mouvement dès les années 1950, une légende dorée liée à sa position hégémonique au sein des sciences sociales.

• Une revue militante

La création, en janvier 1929, de la revue *Annales d'histoire économique et sociale* a marqué et fixé la date fondatrice d'un phénomène intellectuel complexe aujourd'hui encore assez mal connu. Ses fondateurs, Lucien Febvre et Marc Bloch, ne sont alors ni des débutants ni des inconnus. Ils sont tous deux professeurs à l'université de Strasbourg : le premier, d'histoire moderne, entre au Collège de France en 1932 ; le second, d'histoire médiévale, rejoint la Sorbonne en 1936. Febvre venait de publier un ouvrage remarqué, *Un destin : Martin Luther* (1928), Bloch avait signé un ouvrage très novateur sur les *Rois thaumaturges* (1924) et préparait un autre ouvrage sur *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française* (1931). L'un et l'autre avaient été initiés par Henri Berr, philosophe reconverti à la cause d'une histoire qu'il se proposait de renouveler. Ce dernier a multiplié les initiatives autour d'une conception de la synthèse des connaissances fondées non pas sur la philosophie mais sur l'histoire, avec la *Revue de synthèse historique*, créée en 1900, la création de la collection « Évolution de l'humanité » en 1920 et, cinq ans plus tard, la fondation du Centre de synthèse. Autant d'entreprises qui vont constituer le creuset dans lequel les fondateurs des *Annales* vont pouvoir organiser leur propre action. Toutefois, Berr propose plus des instruments qu'un véritable programme. Celui-ci, Febvre et Bloch l'élaboreront en puisant dans la critique que les sociologues durkheimiens avaient adressée à l'histoire méthodique au début du siècle. Ces derniers, par l'intermédiaire notamment de l'économiste François Simiand, avaient fustigé les limites d'une histoire positiviste alors dominante, fondée sur le primat de l'individu, du politique et de l'événement, se complaisant dans l'exercice de la méthode analytique élevée au rang de fin de l'histoire.

Bloch et Febvre reprendront à leur compte, et au profit de l'histoire, à la fois la critique et les instruments : l'histoire est une science sociale à part entière et, en ce sens, elle est science du collectif, des sociétés donc du social et de l'économie, autant que du politique et de la culture. Toutefois, ils se proposent de développer, plutôt qu'un modèle théorique, un programme d'action – intervenir « par l'exemple et par le fait » (éditorial du premier numéro des *Annales*) – et essentiellement de critique. Trois propositions majeures le sous-tendent : rompre avec une histoire obsolète inapte à rendre compte des transformations du monde moderne ; privilégier une histoire-problème qui fonde ses interrogations dans un rapport interactif entre le présent et le passé ; fédérer les sciences sociales autour d'une histoire renouvelée.

Les *Annales* sont alors d'abord et surtout une revue militante – revue avec groupes plutôt que revue

d'un groupe – dans laquelle ses fondateurs s'impliquent totalement, multipliant les interventions critiques, souvent polémiques. La proclamation, par ces derniers, d'un « esprit des Annales » n'a pas vocation à faire école, mais témoigne de leur volonté de bouleverser les vieilles habitudes, de créer les conditions d'une transformation en profondeur du « métier d'historien » (Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, 1949). Malgré son succès d'estime au cours de la première décennie, la revue demeure un lieu d'exploration et d'expérimentation de formules nouvelles ; une entreprise modeste qui n'a qu'un nombre limité d'abonnés. Elle reste un acte volontariste et le fait d'un noyau restreint parmi de nombreux collaborateurs plus occasionnels.

• Le temps des sciences sociales

Il faut attendre la fin de la Seconde Guerre mondiale et même la succession de Febvre, en 1956, à la direction de la revue pour que le mouvement prenne de l'ampleur autour et au-delà des *Annales*. Malgré l'assistance de Fernand Braudel, qui lui succède au Collège de France, et la formation d'une nouvelle équipe avec le sociologue Georges Friedmann et l'historien Charles Morazé, Febvre continue de diriger la revue à sa guise. Sous un titre nouveau à partir de 1946, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, la revue transformée a une double ambition qui servira dès lors de définition minimale du mouvement : s'inscrire dans ce qui est désormais affirmé comme une tradition en se portant sur tous les fronts de l'innovation scientifique. La revue peut s'appuyer sur une institution, la VI^e section de l'École pratique des hautes études (E.P.H.E.), fondée en 1947 et présidée par Febvre. Pourtant, bien que perceptible dès 1946, le succès du mouvement, toujours modeste, ne sera effectif qu'au lendemain de la mort de Febvre alors que se met en place une conjoncture considérablement renouvelée de l'enseignement et de la recherche dans les sciences sociales.

L'action de Febvre et de Bloch s'était déployée dans un contexte singulier de crises qui avaient affecté des sociétés confrontées à une modernisation rapide, et n'épargnaient ni les sciences sociales, incapables de s'institutionnaliser, ni l'histoire, confrontée à une crise à la fois morale – issue de l'expérience vécue de la guerre – intellectuelle et institutionnelle. Braudel, quant à lui, héritera de la conjoncture des années 1960 nettement plus favorable, malgré les nouveaux clivages idéologiques de la guerre froide.

La création d'institutions nouvelles, en marge d'une université qui restera encore longtemps refermée sur elle-même, comme l'E.P.H.E., le Centre national de la recherche scientifique (C.N.R.S.), ou d'autres organismes de recherche liés à l'État comme l'Institut national d'études démographiques (I.N.E.D.), offrent un véritable appel d'air pour les sciences sociales en France qui, durant les années 1950, bénéficient ainsi d'une politique affirmée de développement. Le programme des *Annales* est toujours celui d'une unification des sciences de l'homme et l'histoire se présente encore comme la discipline fédératrice, même si les impulsions viennent de l'économie et de la démographie, de la linguistique, de l'anthropologie ou encore de la sociologie.

Devant relever un double défi institutionnel et scientifique, l'histoire fait mieux que résister. Braudel propose la longue durée comme modèle et langage commun à l'ensemble des sciences de l'homme, dans son ouvrage qui fera date : *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949). Avec une formidable maîtrise de l'écriture, il y énonce les trois temps de l'histoire : le temps immobile ou presque des contraintes géographiques, le temps long de l'économie,

le temps rapide de la politique et de la guerre. Cette véritable modélisation historique, qu'il systématisera dans un article resté célèbre, « Histoire et science sociale : la longue durée » (1958), se présente aussi comme une histoire globale qui entend saisir une civilisation dans l'ensemble de ses caractéristiques et de sa temporalité. Cet article, qui constitue une réponse à l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss (*Les Structures élémentaires de la parenté*, 1949), comportait aussi – on l'a un peu oublié – une seconde partie sur les modèles explicatifs, sur les « mathématiques sociales » et la communication, toute aussi importante pour le débat entre histoire et sciences sociales.

• Économies, sociétés, civilisations

Pour Braudel et pour les historiens de sa génération, la clé de la compréhension demeure cependant l'économie. Camille-Ernest Labrousse, l'autre figure qui s'impose au lendemain de la guerre propose, lui aussi, dans le sillage des travaux de sociologie économique de Simiand, un modèle interprétatif global mais notablement différent car plus sensible à l'analyse des crises économiques et à leur articulation avec les mouvements sociaux (*Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII^e siècle*, 1933). L'un et l'autre ont dominé les sciences sociales de leur autorité et par leurs entreprises. Ils proposaient un modèle imitable sinon reproductible de recherche, et ils disposaient des ressources pour le faire fructifier : le premier, au Collège de France mais surtout à la VI^e section de l'E.P.H.E. qu'il transformera, en 1975, en École des hautes études en sciences sociales (E.H.E.S.S.) ; le second, à la Sorbonne, où il avait repris la chaire d'histoire économique de Bloch.

Ainsi, pendant près d'un quart de siècle, l'histoire économique et sociale dominera le paysage historiographique français (l'économique est, par excellence mais pas toujours, le mouvement qui retarde le social lequel retarde le mental, affirmait Labrousse). La primauté du facteur économique sur la marche des sociétés sera à l'ordre du jour à la fois dans la pensée marxiste et dans la pensée libérale. Ces questions demeureront l'un des aspects les plus nets inscrits à l'agenda des historiens pendant les Trente Glorieuses. Elles concernaient à la fois la compréhension des raisons mais aussi des contraintes et des résistances à la croissance. D'où les recherches sur l'histoire des structures profondes, en particulier de la période prémoderne. D'où aussi, dans une France demeurée longtemps ruralisée, l'accent porté, à la suite des travaux pionniers de Bloch, à l'histoire agraire par une nouvelle génération d'historiens parmi lesquels notamment Georges Duby, Jean Meuvret, Pierre Goubert, Pierre Toubert, ou encore Emmanuel Le Roy Ladurie, qui devait bientôt théoriser l'« histoire immobile ». Cette histoire se développe alors sur un mode résolument quantitatif, à partir de sources (comme les registres paroissiaux) qui se prêtaient assez difficilement à ce type d'analyse et avec des instruments de mesure, en particulier les ordinateurs, encore peu maîtrisés. L'histoire sérielle et la « pesée globale » (Chaunu) sont pourtant à l'ordre du jour : Pierre Chaunu n'hésite pas à éplucher les comptes du commerce transatlantique qui transite par Séville, et publie entre 1955 et 1960 un ouvrage monumental en douze volumes sur *Séville et l'Atlantique au XVI^e siècle*.

• L'institutionnalisation

Ainsi, modèles interprétatifs, problématiques, méthodes quantitatives assurent à l'histoire ses fondements scientifiques qui l'ancre dans les sciences de l'homme, lesquelles ont emprunté des voies similaires. Privilégiant une histoire résolument « constructiviste » fondée sur des hypothèses de recherche rigoureuses, articulées sur des méthodes élaborées et des sources inédites, l'histoire

quantitative modifie le travail de l'historien. Ce sont alors les Annales qui captent le mieux ces éléments, les organisent et les exemplifient au travers d'initiatives collectives et de numéros spéciaux. Grâce aux Annales, la discipline a également résisté à l'offensive structuraliste, intégré dans son programme la plupart des propositions des anthropologues jusqu'à redéfinir l'histoire comme une anthropologie historique. L'économie d'un côté et l'histoire des mentalités renouvelée par l'anthropologie de l'autre permettent à l'histoire de maintenir sa place prédominante, son ambition globalisante et également d'enrichir ses objets et ses méthodes. Toutefois, les Annales n'ont pas représenté tout le mouvement historique français. En particulier, elles ne relaient pas l'histoire politique ni l'histoire des relations internationales également florissante à la Sorbonne avec Pierre Renouvin (*Introduction à l'histoire des relations internationales*, 1964).

En revanche, le dynamisme du mouvement et l'ancrage de l'histoire dans les sciences sociales ont contribué au succès international de l'école historique française. Le programme séduit en même temps que le succès irrite. Il favorise aussi la prolifération de commentaires sur les Annales qui façonnent ainsi, de l'extérieur, les contours d'une école dans laquelle les acteurs eux-mêmes ne se reconnaissent pas toujours. Cette *success story* s'écrit dans une conjoncture particulièrement favorable : les postes d'enseignement d'histoire sont nombreux dans les universités et l'histoire jouit auprès du public d'une audience remarquable. Le succès exceptionnel de *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324* (1975) de Le Roy Ladurie en demeure l'une des manifestations emblématiques. À cela s'ajoute d'autres éléments : l'intensification des échanges entre chercheurs à partir des années 1970 et l'internationalisation du débat. Ces facteurs ont contribué à la croissance et à la diversification de la production historique, marquée par une expansion du territoire de l'historien qui paraissait sans limite. Un certain optimisme méthodologique et une confiance de plus en plus forte dans les instruments d'analyse caractérisent alors les conquêtes d'une histoire toujours nouvelle. Le Roy Ladurie n'hésitait pas à écrire : « L'historien de demain sera programmateur ou il ne sera plus » (*Le Territoire de l'historien*, 1973).

Si l'histoire parvient ainsi à se maintenir au centre de cette interdisciplinarité rayonnante, c'est bien sûr parce qu'elle conserve et renforce ses assises institutionnelles, mais aussi parce qu'elle offre le champ d'expérimentation le plus vaste et le langage scientifique le moins codé, « peut-être la moins structurée des sciences de l'homme, [elle] accepte toutes les leçons de son voisinage et s'efforce de les répercuter » (Braudel).

• Expansion puis remise en question des Annales

Une expression désigne bientôt cette expansion au-delà du cadre de la revue des Annales qui souvent s'en réclame mais ne s'y réduit jamais tout à fait : la « nouvelle histoire ». Certes l'expression, alors à la mode, ne trompe pas, car l'histoire nouvelle revendique sa pleine filiation avec la tradition des Annales. Mais la contribution de Jacques Le Goff, qui dirige la publication du *Dictionnaire de la nouvelle histoire* (1978) avec Roger Chartier et Jacques Revel, sur la notion elle-même, marque une amplification de l'école des Annales dont il va chercher les racines chez Voltaire, Chateaubriand, Guizot ou Michelet. La « nouvelle histoire » exprime précisément ce moment où les commentaires qui se focalisent sur le mouvement des Annales l'instituent en tradition et en école, que ce soit pour en admirer la réussite ou, à l'inverse, en dénoncer l'hégémonisme. Curieusement, la plupart des reconstructions rétrospectives développent une histoire généalogique qui valorise un âge d'or

fondateur et sanctionnent, par le repérage des continuités et discontinuités, le bon ou le mauvais usage de cet héritage intellectuel.

Significativement, l'expression fait son entrée dans les index bibliographiques. Assurément plus qu'une revue, plus qu'une école, les Annales sont devenues une tradition et même pour certains un « paradigme ». Ces débats, généralement animés par des enjeux singuliers liés, en particulier, aux développements des historiographies nationales, n'ont guère contribué à clarifier les contours du mouvement ni à identifier la revue elle-même. Réduite à une succession de générations, la légende des Annales a souvent amalgamé les œuvres personnelles d'auteurs aux trajectoires diverses avec la production de la revue.

Trente ans plus tard, la revue change à nouveau de titre : *Annales. Histoire, sciences sociales*, conséquence d'une nouvelle inflexion donnée au programme de la revue à la suite d'une réflexion (auto)critique organisée, en 1989, sur le « tournant critique ». Dans l'histoire d'un mouvement qui a toujours revendiqué ses changements d'orientation dans la fidélité au projet fondateur, ce tournant n'est pas anodin. Implicitement, c'est admettre que les Annales ne portent plus seules, ni même peut-être principalement, l'organisation de l'innovation scientifique en histoire et dans les sciences sociales. Mais plus fondamentalement, c'est la conjoncture historiographique (ou le paradigme) qui paraît avoir changé avec notamment l'effondrement de l'histoire sociale comme « paradigme » fédérateur de l'histoire et des sciences sociales.

Considérer l'histoire comme une science sociale à part entière a forgé, par-delà la diversité des formulations possibles, la ligne de continuité des Annales depuis leur fondation jusqu'aux années 1990. Cette conviction, partagée comme une évidence, reposait sur l'idée que pour être une science, l'histoire ne pouvait l'être que parce qu'elle se proposait de saisir le social, c'est-à-dire le collectif. Le social n'était pas principalement compris comme un objet mais comme le référent même de l'enquête historique. Cette proposition a été assimilée, à un moment donné, à « l'école des Annales ». Mais à partir des années 1970, cette conviction a commencé à s'effondrer, et d'abord à l'étranger. Au Royaume-Uni, l'histoire sociale marxiste est remise en cause, c'est également le cas en Italie où s'affirme de manière assez spectaculaire la *microstoria*, qui contribue à réhabiliter le singulier, le local et l'événement. En Allemagne, l'*Alltagsgeschichte* (histoire du quotidien) bouleverse les habitudes académiques de la *Gesellschaftsgeschichte* (histoire de la société). Aux États-Unis, de manière parfois radicale, le *linguistic turn* fait éclater les catégories mêmes sur lesquelles une histoire scientifique entendait se fonder.

Dans ces bouleversements qui ont transformé le paysage historiographique, les Annales comme « paradigme » ont été le référent et parfois la cible des controverses. Mais, en tant que revue, elles ont également été concernées de près par ce que ses rédacteurs ont diagnostiqué comme un « tournant critique ». Ce mouvement, à son tour, interrogeait à nouveaux frais et les présupposés de l'histoire sociale et les exigences de l'interdisciplinarité mais, surtout, remettait en cause l'histoire comme science sociale.

Bertrand MÜLLER

Bibliographie

- P. BURKE, *The French Historical Revolution : the Annales School, 1929-1989*, Polity Press, Cambridge, 1990
- S. CLARK dir., *The Annales School : Critical Assessments*, 4 vol., Routledge, Londres-New York, 1999
- C. DELACROIX, F. DOSSE & P. GARCIA, *Les Courants historiques en France, XIX^e-XX^e siècle*, Armand Colin, Paris, 1999
- L. HUNT & J. REVEL dir., *Histories : French Constructions of the Past*, The New Press, New York, 1995
- B. MULLER, *Lucien Febvre lecteur et critique*, Albin Michel, Paris, 2003.

Voir aussi

- [Alltagsgeschichte, histoire](#)
- [Anthropologie historique](#)
- [Démographie historique \(École française de\), histoire](#)
- [Histoire économique et sociale](#)
- [Histoire sérielle](#)
- [Linguistic Turn, histoire](#)
- [Microstoria, histoire](#)
- [Social History](#)
- [Structuralisme génétique, sociologie](#)
- [Tournant critique, histoire](#)

L'anthropocentrisme a connu un tournant décisif à l'époque de la Renaissance. Jusqu'à Copernic (1473-1543), les « systèmes du monde » étaient explicitement centrés sur la Terre. Qu'elle fût considérée comme « centrale » ou comme « inférieure », la position occupée par l'homme possédait un caractère spécifique interdisant de considérer ces systèmes autrement que dans leur rapport à celui-ci. La révolution copernicienne – qui sera achevée par Newton – a profondément modifié la situation. Dans le nouvel univers, la situation de l'homme n'a rien de spécifique. Et il en est de même dans la cosmologie physique.

L'anthropocentrisme s'exprime à notre époque d'une manière différente. Jusqu'à nouvel ordre, aucun modèle n'est plus aujourd'hui envisagé où l'homme occuperait une place « spatialement » privilégiée. En revanche, le « principe anthropique » (du moins sa version forte, cf. infra) privilégie sa place d'une autre manière, en l'invoquant dans une proposition d'« explication » du monde.

On trouve ainsi de nombreuses évocations d'un « principe anthropique » dans la littérature des dernières décennies. Mais il est malheureusement difficile d'en trouver un énoncé précis et unanimement accepté. Il est cependant assez généralement admis que l'on doit distinguer une version faible et une version forte.

• Énoncé faible

La version faible revient à déclarer qu'un modèle (en général, un modèle d'Univers) ne saurait être retenu s'il ne permet pas l'existence de l'homme – d'où le terme « anthropique ».

Il convient ici de rappeler que la physique repose par essence sur le principe qu'une théorie ou un modèle ne sera pas retenu comme adéquat si une observation ou une expérience contredit ses prédictions. Ainsi, le simple fait que les hommes existent (nous en observons !) implique le rejet d'un modèle qui ne permettrait pas leur existence. Aucun besoin pour cela d'invoquer un principe supplémentaire. Le principe anthropique faible se réduit clairement à une simple tautologie, totalement superflue puisque la simple démarche scientifique implique les mêmes conséquences. En outre, on peut tout aussi bien y remplacer le terme « homme » par « âne », ou « caillou », ou tout type d'objet observé, avec une validité analogue.

La plupart de ceux qui invoquent ce « principe faible » reconnaissent volontiers ce caractère tautologique. Pourquoi continue-t-il à être invoqué ? Quelle motivation suggère d'introduire ainsi « gratuitement » de l'anthropocentrisme ? Certains lui prêtent un caractère « heuristique », bien mal défini cependant. Il semble plutôt que sa seule fonction soit de tenter de rendre moins brutal l'énoncé « fort ».

• Énoncé fort

Selon ce dernier, l'Univers « doit » admettre la présence de l'homme. Il ne s'agit plus d'un guide heuristique qui permettrait de sélectionner les modèles, mais d'une déclaration forte, à caractère finaliste, sur la nature profonde de l'Univers et son lien avec l'existence de l'homme.

Précisons tout de suite que, contrairement à certaines idées reçues, ce « principe », dans sa version faible ou forte, n'a jamais et, par essence, ne pourra jamais corroborer ou infirmer le moindre résultat scientifique, sans que la simple application des préceptes de la méthode scientifique puisse permettre de le faire aussi efficacement.

L'ambiguïté de l'énoncé fort réside évidemment dans le terme « doit ». Pris comme l'expression d'une loi de la nature – par exemple : les corps *doivent* tomber dans le champ de gravitation terrestre –, il ramène immédiatement à la tautologie évoquée. Il ne peut donc prendre un sens que s'il se réfère à une loi « au-delà des lois naturelles » : l'Univers serait modelé ou, encore mieux ici, créé en relation avec l'existence de l'homme. Nous sommes clairement hors du domaine de la physique, et de la science en général. Reste à savoir si l'on peut accorder à cet énoncé une valeur philosophique. La plupart des philosophes répondent négativement. Cet anthropocentrisme prend son sens comme une affirmation d'ordre religieux. La plupart de ceux qui l'invoquent refusent pourtant de se référer à une religion déterminée : il s'agit plutôt d'une « religiosité cosmique », évoquant une « intention cosmique » qui rappelle le démiurge platonicien créateur de l'Univers.

• Sélection ou intention ?

Quelques-uns, toutefois, tentent de replacer ce principe dans le cadre d'une cosmologie physique ; pour sélectionner non plus des *modèles*, mais des *univers*. Il doivent pour cela supposer l'existence de « plusieurs univers ». Chacun d'eux obéirait à des lois physiques différentes. Par exemple, dans l'un d'eux, la gravitation n'existerait pas ; dans un autre, elle serait beaucoup plus faible ; dans un autre encore, plus forte. Dans la plupart de ces autres univers, étoiles et planètes n'auraient pu se former, et les hommes encore moins apparaître. Évidemment, parmi tous ces univers, le nôtre ne pourrait être que celui qui a les « bonnes » lois permettant notre apparition.

Oublions le point technique (cependant crucial) selon lequel il pourrait tout de même exister une pléthore d'univers qui pourraient – ou auraient pu – permettre l'apparition de l'homme. Concentrons-nous plutôt sur le sens à donner à ces autres univers (alors que, dans l'acceptation ordinaire du terme, l'Univers est par essence unique). L'hypothèse conduit rapidement à considérer que d'« autres lois physiques » ont cours dans les « autres univers », mais qu'elles ne peuvent être tout à fait arbitraires. En d'autres termes, on est conduit à admettre que certaines « super-lois » régiraient le comportement de tous les univers : l'ensemble de tous ces univers constituerait un « super-Univers », où règneraient ces « super-lois ». Cette « super-terminologie » ne saurait masquer que le « super-Univers » constituerait exactement ce que l'on appelle en général « Univers ». Ses lois en seraient simplement plus générales. Le principe cosmologique (qui énonce, en gros, que toutes les parties de l'Univers sont équivalentes) n'y aurait plus cours. On retombe sur l'opposition bien connue entre un énoncé « anthropique » et le principe cosmologique (introduit précisément en opposition à une vision anthropocentrique).

Mais cette vision ramène encore au dilemme évoqué. Soit l'énoncé anthropique est vu comme un principe de sélection, qui explique pourquoi nous sommes dans une partie « habitable » : on reconnaît la tautologie déjà évoquée. Soit il est vu comme l'expression d'une « intention cosmique », qui a veillé à l'existence d'un petit coin d'Univers préparé pour le développement de l'homme ; et l'on retrouve la religiosité cosmique.

La conclusion est en fait déjà connue depuis des siècles : toute vision anthropocentrique, ou anthropique, ne peut prendre un sens que d'un point de vue religieux.

Précisons que, malgré l'impossibilité de lui donner un sens physique, un tel énoncé n'est pas sans conséquences. En effet, le prendre vraiment au sérieux (ce qui heureusement est rarement le cas, même chez ceux qui s'y réfèrent) voudrait dire qu'il « explique » pourquoi le monde est comme il est. Cela rendrait tout à fait vain et inutile de chercher une autre explication, par exemple sous la forme d'une théorie physique plus élaborée.

Marc LACHIÈZE-REY

Bibliographie

J. DEMARET & D. LAMBERT, *Le Principe anthropique : l'homme est-il le centre de l'univers ?*, Armand Colin, Paris, 1994

M. LACHIÈZE-REY, *Initiation à la cosmologie*, 4^e éd., Dunod, Paris, 2004 ; *Au-delà de l'espace et du temps : la nouvelle physique*, Éditions Le Pommier, Paris, 2003.

Voir aussi

- [Expansion, cosmologie](#)

Le succès que rencontre l'anthropologie historique depuis les années 1970 chez les historiens se réclamant de l'école des Annales conduit à s'interroger sur le choix de cette nouvelle appellation comme sur le projet historiographique qu'elle recouvre. Faut-il voir dans l'anthropologie historique le résultat du mariage interdisciplinaire qui s'est opéré dans les années 1970 ? Ce serait ignorer l'intérêt que les fondateurs des Annales portaient au travail des anthropologues. Marc Bloch, dans *Les Rois thaumaturges* (1924), s'est inspiré de l'anthropologue anglais James Frazer. Comme Lucien Febvre, il s'est intéressé aux travaux des folkloristes pour l'étude des campagnes françaises.

• À la rencontre du structuralisme

Mais c'est au début des années 1970 que les historiens empruntent le plus à l'anthropologie. Par les thèmes qu'il aborde et les auteurs qu'il évoque, *Montaillou, village occitan* (1975), d'Emmanuel Le Roy Ladurie, le plus grand best-seller de l'école des Annales, se présente comme une véritable encyclopédie de la pensée anthropologique appliquée à l'étude du passé. De façon plus mesurée et plus calculée, Georges Duby, qui marche dans les pas de Marc Bloch, ajoute dans chacun de ses livres, nourris par une solide érudition, un emprunt conceptuel à l'anthropologie. Son analyse de la mise en place des lignages féodaux dans sa thèse sur *La Société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise* (1953) s'inspire du chapitre sur « Les liens du sang », de *La Société féodale* (1939-1940) de Marc Bloch, mais aussi des *Structures élémentaires de la parenté* (1949) de Claude Lévi-Strauss. Dans *Guerriers et paysans* (1973), il introduit la pensée de Marcel Mauss sur le don et l'économie ostentatoire. Dans *Les Trois Ordres, ou l'Imaginaire du féodalisme* (1978), c'est le structuralisme du linguiste et mythologue Georges Dumézil qui guide sa pensée.

La conjoncture historiographique de la fin des années 1960 peut également expliquer la préférence donnée au terme anthropologie. Marc Bloch et Lucien Febvre parlaient plus volontiers de folklore et Fernand Braudel, marqué par l'œuvre de Marcel Mauss, d'ethnologie. L'expression ethno-histoire existe, mais pour désigner une démarche propre à l'ethnologie et familière surtout aux africanistes : elle consiste à reconstituer l'histoire des sociétés dépourvues de sources écrites en s'appuyant sur les traditions orales. Mais, au moment où les historiens se tournent de plus en plus vers l'ethnologie, celle-ci est en train d'adopter, sous l'influence de Claude Lévi-Strauss, responsable de son nouveau prestige, l'expression anthropologie sociale, utilisée dans le monde anglo-saxon. Les deux expressions ne sont pas tout à fait interchangeables. Françoise Héritier propose d'appeler ethnologie l'étude d'une culture dans sa totalité pour faire ressortir sa logique propre, et anthropologie la démarche comparative qui, à propos d'un trait constitutif de l'humanité, cherche à en retrouver les différentes déclinaisons à travers le temps et l'espace (*La Science sauvage*, 1993). Comparaison, prise en compte des variations dans le temps : pour une discipline comme l'histoire, vouée avant tout à l'étude des changements, c'est, à l'évidence, le second terme qui convient le mieux.

Mais l'ascendant paradoxal du structuralisme lévi-straussien sur les historiens n'explique pas tout. L'anthropologie s'est constituée en France au milieu du XIX^e siècle autour de l'étude de la variabilité des caractères physiques de l'homme à travers le temps (comme l'évolution de la taille étudiée par Paul Broca à partir de relevés anthropométriques anciens) et la diversité des sociétés. Mise à l'écart

des sciences sociales par les critiques de Durkheim à l'encontre de ses hypothèses biologisantes et racistes, l'anthropologie a continué à être enseignée dans les facultés de médecine jusqu'aux années 1950, et à accueillir bien des sous-produits idéologiques comme l'eugénisme, voire le racisme. Il n'est pas impossible que les historiens aient souhaité, en privilégiant ce terme, se réapproprier aussi cet héritage ; non pas son héritage idéologique devenu peu fréquentable après la Seconde Guerre mondiale, mais la prise en compte des caractères physiques dans l'étude du changement et des sociétés passées. Ce désir ne provenait pas d'un souci interdisciplinaire élargi mais de l'évolution interne de la recherche historique. Ce qui invite à penser que l'anthropologie historique est au moins autant le produit du développement de la pensée historique que de l'influence de l'anthropologie lévi-straussienne triomphante dans les années 1960.

• Au-delà de l'histoire quantitative

Deux historiens ont joué un rôle essentiel dans ce développement. Dans *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), Fernand Braudel poursuit un projet d'histoire totale. Il cherche à montrer avec assez d'ampleur comment interagissent différents niveaux de la réalité historique et surtout différents types de temporalités pour comprendre le mouvement de l'histoire dans sa globalité. La totalité historique est donc largement systémique. Elle résulte de l'interaction du monde naturel (celui des conditions biologiques, climatiques ou topographiques) et du monde social. Fernand Braudel est peu sensible aux formes réflexives de la culture : la religion, la philosophie, les arts et lettres. C'est à la « civilisation matérielle » qu'il accorde toute son attention, c'est-à-dire à la signification du quotidien, aux usages par lesquels une société se construit, se reproduit, s'approprie le monde naturel et se confronte à d'autres sociétés. Car les cultures sont pour lui des réalités instables, changeantes non seulement dans leur signification mais dans leur implantation spatiale, qui ne se révèlent que par l'échange, le contact, la résistance ou le mélange. Leur circulation épouse la circulation des choses et rend l'analyse économique indissociable d'une anthropologie historique (*Civilisation matérielle et Capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle*, 1979).

L'influence d'Ernest Labrousse a été à la fois moins volontaire et plus spectaculaire. Car c'est pour dépasser la rigidité du modèle socio-économique, qui leur était proposé, que le fort contingent de jeunes historiens attirés, dans les années 1950, par la valeur heuristique de l'histoire quantitative, au cœur de la méthode de Labrousse, a transféré l'explication à un modèle anthropologique. En quantifiant l'ampleur et le rythme des changements observés, l'histoire sérielle échappe à la subjectivité des témoignages et révèle des phénomènes restés inaperçus des acteurs eux-mêmes, qu'elle parvient à localiser et à dater avec précision. Mais pour expliquer ces changements de comportements, les historiens ont dû prolonger la précision de l'analyse statistique par l'éclairage imprécis mais plus pénétrant de l'interprétation anthropologique.

L'histoire quantitative des régimes alimentaires a débouché sur l'anthropologie du goût et des habitudes alimentaires (Jean-Jacques Hémardinquer, *Pour une histoire de l'alimentation*, 1970 ; Jean-Paul Aron, *Le Mangeur du XIX^e siècle*, 1973). L'histoire démographique de la mortalité conduit à une anthropologie du corps et de la mort (Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, 1977 ; Alain Croix, *La Bretagne aux XVI^e et XVII^e siècles. La vie, la mort, la foi*, 1981). La mise en évidence de l'usage du mariage tardif dans l'Europe moderne et de l'apparition du *birth control* a favorisé le développement d'une anthropologie de la famille et de la sexualité (Pierre Chaunu, *La Civilisation de l'Europe*

classique, 1966 ; Jean-Louis Flandrin, *Le Sexe et l'Occident : évolution des attitudes et des comportements*, 1981 ; André Burguière, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen, Françoise Zonabend, *Histoire de la Famille*, 1986).

Contrairement à une idée reçue, l'essor de l'anthropologie historique correspond non pas à une réaction de rejet ou de déception devant le faible rendement explicatif de l'histoire quantitative, mais à la volonté de prolonger et d'approfondir son apport. Censés confirmer, à l'échelle d'une province ou d'un département, le schéma explicatif proposé par le maître dans *L'Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII^e siècle* (1933), les disciples d'Ernest Labrousse ont fait plus cependant que prolonger son modèle d'interprétation. Ils l'ont fait éclater en substituant au déterminisme d'un modèle socio-économique le rôle transformateur d'une croissance ou d'une rupture culturelle. Dans *Les Paysans de l'Ouest* (1960), Paul Bois explique le dimorphisme à la fois socio-économique, démographique, religieux et politique entre l'est et l'ouest de la Sarthe au XIX^e siècle par la fidélité idéologique au choix opposé que les deux sous-régions ont fait sous la Révolution face à la Constitution civile du clergé. Cette fidélité leur fait adopter, au XIX^e siècle, des attitudes démographiques, religieuses et politiques parfaitement opposées. Au lieu de trouver chez *Les Paysans du Languedoc du XV^e au XVIII^e siècle* (1966) l'accumulation primitive et les premiers signes de croissance économique qu'il recherchait, Emmanuel Le Roy Ladurie y découvre les effets d'une forte croissance étatique et culturelle dont témoignent les révoltes antifiscales et les conflits religieux, sans croissance économique.

Dès les années 1960, cependant, des spécialistes des périodes sur lesquelles nous ne disposons pas de données sérielles, comme Jean-Pierre Vernant (*Les Origines de la pensée grecque*, 1962) et Jacques Le Goff (*La Civilisation de l'Occident médiéval*, 1964), ont montré une autre voie : en partant de l'histoire des mentalités, on peut éviter le détour par les tentations déterministes d'un modèle d'explication socio-économique pour accéder à une connaissance par le dedans des sociétés passées ; c'est-à-dire par la particularité de leur système culturel, ce qui vaut définition de l'anthropologie historique.

André BURGUIÈRE

Bibliographie

- A. BURGUIÈRE, *Dictionnaire des sciences historiques*, P.U.F., Paris, 1986
- M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975
- J. LE GOFF dir., *La Nouvelle Histoire*, Retz-C.E.P.L., Paris, 1978
- J. LE GOFF & P. NORA dir., *Faire de l'histoire*, Gallimard, 1974
- A. PROST, *Douze Leçons sur l'histoire*, Seuil, Paris, 1996.

Voir aussi

- [Annales \(École des\), histoire](#)
- [Démographie historique \(École française de\), histoire](#)
- [Histoire économique et sociale](#)
- [Histoire sérielle](#)
- [Structuralisme, anthropologie](#)

Depuis les années 1980, la problématisation quasi généralisée des connaissances académiques a constitué un mouvement important dans les universités anglo-saxonnes. En dépit d'une très grande hétérogénéité interne, ce courant, qualifié de « postmoderne », considère dans l'ensemble que les théories sociales modernes, héritées des Lumières, reposent sur la fausse conviction que la connaissance des lois générales de la société est source de progrès et de liberté. Du point de vue des critiques postmodernes, le problème de ces théories est d'être sous-tendues par des idéologies implicites et de vouloir apporter des réponses universelles et atemporelles aux questions qu'elles posent.

Depuis leur émergence au sein de la discipline anthropologique, les positions « postmodernes » ont fait – et continuent de faire – l'objet de débats actifs. Certains y voient l'avènement d'une ère nouvelle dans les sciences sociales, et d'autres un stérile et passager phénomène de mode. Le fait est que les perspectives postmodernes sont assez pessimistes (que se passe-t-il après la modernité ?) et posent plus de questions qu'elles n'offrent de réponses. Parmi les principales critiques qui leur sont adressées : une valorisation exagérée du relativisme et une dépolitisation intellectuelle. Pour beaucoup, s'en tenir à la déconstruction participe d'un jeu intellectuel narcissique. C'est dans cette logique que l'on parle déjà depuis plusieurs années de « post-postmodernisme ».

Puisant notamment leur inspiration chez des penseurs français, dans les théories postcoloniales et féministes, les théoriciens dits « postmodernes » invitent à relativiser les vérités établies et les savoirs en jeu dans la construction de la réalité et à les replacer dans les contextes historiques, sociaux et linguistiques qui les ont déterminés. Inspirés par les philosophies remettant en cause l'espoir et la certitude d'accumuler une connaissance neutre et objective, ils problématisent l'idée d'un modèle général et encouragent une suspicion envers le pouvoir de la « raison » et son discours émancipateur, l'accumulation du savoir scientifique, l'acceptation des affirmations kantienne universalistes, etc. Ils appréhendent plutôt le sujet humaniste moderne comme le produit d'institutions et de discours bourgeois. Cette situation participe de la « crise des sciences sociales » dans lesquelles les notions de « subjectivité » et d'« hétérogénéité des perspectives » prennent le pas sur celles d'« objectivité », de « neutralité » (du chercheur), de « raison » et de « vérité ».

Pour des auteurs comme Jean-François Lyotard, la « condition postmoderne » est caractérisée par une désillusion envers le monde occidental et une incrédulité accrue envers les « grands récits » explicatifs, c'est-à-dire les théories totalisantes et les politiques révolutionnaires du passé. Affirmer détenir la vérité ou connaître la réalité des choses, c'est exercer un pouvoir dans la mesure où c'est sa propre voix qui est exposée aux dépens des autres voix. Avec lui (et bien qu'ils ne se soient eux-mêmes jamais identifiés au postmodernisme), Michel Foucault et Pierre Bourdieu sont fréquemment évoqués, le premier pour avoir souligné que les institutions ne peuvent fonctionner sans l'exercice du pouvoir et que celui qui parle, et donc produit le savoir, a le pouvoir ; le second pour avoir prôné la nécessité pour le chercheur de développer une démarche réflexive visant à objectiver sa propre situation dans le champ du savoir. Plus officiellement associé à la critique postmoderne, le travail déconstructionniste de Jacques Derrida relativise lui aussi l'humanisme résiduel dans la tradition structuraliste.

La prise en compte des contextes historiques et culturels de la production des connaissances se retrouve également dans les critiques dites « postcoloniales » qui, avec l'école des *subaltern studies*, combinent les critiques postmarxistes, poststructuralistes et textuelles. Le travail d'Edward Saïd sur la production de l'Orient par l'Occident est, dans ce contexte, un livre majeur dans l'historiographie critique de l'« humanisme occidental » fondé sur un discours ambivalent et contradictoire, impliquant l'anthropologie (également sur la sellette de par son lien historique avec le colonialisme). Bien que fragmentées, les critiques féministes s'efforcent aussi de démontrer que la philosophie et la science occidentales sont des idéologies de pouvoir construites sur des présupposés patriarcaux et phallocentriques. Au cours de son travail autocritique, l'anthropologie a par ailleurs élargi son intérêt à l'étude des textes ethnographiques, la textualité, le discours et le décentrement de l'autorité ethnographique traditionnelle problématisant d'une façon générale l'idée d'une science neutre et de textes transparents. La préoccupation morale vis-à-vis des droits des personnes étudiées a également amené les chercheurs à ne plus négliger les considérations déontologiques qui interrogent la place de l'enquêteur dans la structure de pouvoir et l'impact politique et social plus large de la recherche.

En tout état de cause, le postmodernisme, qui a émergé dans un contexte de décolonisation et de montée des revendications culturelles et nationales, caractérise la fin des certitudes en sciences sociales, une situation qui comprend un indéniable potentiel régénérateur. Cette approche critique a particulièrement été développée dans l'anthropologie américaine. Il reste que le doute, la réflexivité critique, le décentrement des perspectives et le potentiel autocritique font partie intrinsèque du projet anthropologique et participent de sa vitalité. Si la prise de responsabilité et la prudence épistémologique des chercheurs face à leur objet ne peut être d'aucune contestation, une difficulté certaine subsiste toutefois : conjuguer les perspectives critiques avec le projet toujours louable de présenter des descriptions cohérentes et pertinentes du monde social.

Christian GHASARIAN

Voir aussi

- [Géographie postmoderne](#)
- [Kantisme](#)
- [Postmodernisme, philosophie](#)
- [Social History](#)
- [Structuralisme, anthropologie](#)
- [Subaltern Studies, histoire](#)

C'est en 1967 qu'est apparu le mot antipsychiatrie dans le titre d'un livre publié à Londres par le psychiatre d'origine sud-africaine David Cooper (1931-1986), *Psychiatry and Antipsychiatry* (trad. franç. 1970). Ce mot se rapporte à l'expérience décrite dans cet ouvrage, menée entre 1961 et 1965 dans le pavillon 21 du Shenley Hospital de Londres, d'une vie communautaire abolissant toute hiérarchie entre médecins, infirmiers, malades, aux antipodes de l'organisation traditionnelle des hôpitaux psychiatriques ; cette expérience sera poursuivie, en collaboration avec Ronald D. Laing (1927-1989), en dehors de l'hôpital dans un *home* de la Philadelphia Association par lequel passeront près de cent vingt pensionnaires.

• L'école anglaise

Laing, après une initiation malheureuse à la psychiatrie au cours du service militaire, effectué comme médecin, avait été très impressionné par la lecture des œuvres du psychiatre français Eugène Minkowski (1885-1972), introducteur en France de la psychopathologie phénoménologique dans les années 1930. Il avait publié en 1960 *Divided Self* (*Le Moi divisé*, trad. franç., 1970), un essai proposant une vision phénoménico-existentielle de la schizophrénie tenue pour une expérience vécue de profonde insécurité ontologique. Laing et Cooper ont enfin publié ensemble en 1964 *Raison et violence : étude d'une décennie, 1950-1960* (trad. franç., 1971), consacré à la philosophie de Jean-Paul Sartre. Pour l'antipsychiatrie anglaise, l'expérience schizophrénique est comparable à un voyage, une sorte de descente aux enfers. La notion classique de *metanoïa* réapparaît ainsi avec ce voyage où le rôle de l'antipsychiatre doit se borner à accompagner celui qu'on ne saurait dire malade, comme le fit Virgile avec Dante, pour lui permettre de revenir sur terre.

Mary Barnes Two Accounts for a Journey through Madness (1971), récit à deux voix par Mary Barnes et Joseph Berke, son accompagnateur dans son voyage à travers la folie, est devenu un classique de la littérature antipsychiatrique. L'école anglaise fait jouer un grand rôle au manque de communication au sein du groupe familial dans le déclenchement de telles expériences chez un de ses membres. Cette hypothèse pathogénique a été explorée par Gregory Bateson (1901-1980), anthropologue à l'hôpital de la Veterans Administration à Palo Alto, en Californie. Bateson a ainsi décrit une forme paradoxale de communication, celle de la double contrainte ou *double bind*, injonction à laquelle il est impossible d'obéir, comme mécanisme spécifique de la schizophrénie. Bien que des travaux ultérieurs aient montré que ce type de communication n'est pas propre à des familles « schizophrénicogènes », l'école de Palo Alto a mis au point des techniques de thérapie familiale inspirées de ces études. Il n'est pas sûr que, lorsque l'antipsychiatrie anglaise s'est popularisée à travers le monde, la complexité anthro-philosophique de ses positions ait été perçue. En France, les ouvrages de Laing et de Cooper, traduits après 1970, ont été situés dans la mouvance de la contestation politique de Mai-68, qui a vu apparaître des « anti » dans tous les domaines de la culture. Le film *Family Life*, réalisé en 1971 par Ken Loach, a contribué à donner l'image de l'antipsychiatrie comme manifestation d'une génération contestataire.

• Les antipsychiatries dans le monde

On a pu à l'inverse, par une lecture a posteriori, voir dans des ouvrages publiés au début des années 1960 comme *Asylums* (1961) du sociologue canadien Erving Goffman ou *Histoire de la folie à l'âge classique* de Michel Foucault, publié la même année, les prémices de la contestation antipsychiatrique d'après 1968.

À partir de 1970, le mot antipsychiatrie prend un sens très large, désignant selon les pays et la psychiatrie qui s'y pratiquait des prises de position reposant sur des fondements idéologiques très divers.

En France, la création en 1969 par la psychanalyste Maud Mannoni (1923-1998), organisatrice en 1967 d'un colloque sur les psychoses auquel avaient participé Laing et Cooper, de l'école expérimentale de Bonneuil-sur-Marne, pour adolescents en détresse, est la seule réalisation se situant directement dans la ligne de l'antipsychiatrie anglaise. Celle-ci a surtout suscité, comme il est courant en France, un débat d'idées avec la production d'une littérature abondante d'ouvrages antipsychiatriques ou anti-antipsychiatriques. Dans la pratique, le « désaliénisme » de l'immédiat après-guerre et le mouvement de psychothérapie institutionnelle, puis le développement à partir de 1960 de structures de soins extrahospitalières avaient déjà conduit à la création de lieux de vie sans doute moins déhiérarchisés que les *homes* londoniens, mais plus pérennes. Certaines des positions contestataires ont paru autant antipsychanalytiques que strictement antipsychiatriques, faisant qu'un analyste comme Bela Brunberger (1904-2005) a pu assimiler « l'univers contestataire » à une révolte narcissique contre l'autorité comparable au fascisme. Le groupe des occupants de la Sorbonne, partis en Mai-68 libérer les fous de Sainte-Anne, s'est borné à envahir le bureau du titulaire de la chaire de clinique des maladies mentales et de l'encéphale, représentant de la psychiatrie académique. Une conséquence inattendue de la réforme universitaire qui suivit les événements de Mai-68 fut la séparation de la neurologie et de la psychiatrie jusque-là réunies en une seule spécialité.

L'exemple à suivre était plutôt cherché du côté de l'Italie avec la transformation effectuée à partir de 1963 de l'asile de Gorizia, à Trieste, dirigé par Franco Basaglia (1926-1980). Une traduction du rapport sur cette transformation est parue en 1966 sous le titre *L'Institution en négation*. Basaglia a toujours refusé l'appellation d'antipsychiatrie pour le mouvement qu'il conduisait, lui préférant celle de psychiatrie démocratique pour souligner avant tout son caractère politique. Le Parlement italien vota une loi, la loi 180, visant à obtenir à terme la disparition des hôpitaux psychiatriques par l'interdiction de l'admission de nouveaux malades, politique dont le bilan un quart de siècle plus tard a donné lieu à des évaluations très contrastées selon les régions concernées et les opinions des évaluateurs.

La contestation antipsychiatrique a pris ailleurs que dans les pays européens des formes différentes. Elle fut radicale au Japon où les médecins du prestigieux service de neuropsychiatrie de l'université de Tōkyō, après avoir voté en novembre 1968 une motion de censure contre le professeur titulaire, occupèrent en septembre 1969 une partie du service. K. Moriyama, leader de cette révolte, a publié en 1975 un ouvrage, non traduit, dont le titre signifie : Logique de désintégration de la psychiatrie moderne. Lieu géométrique de la folie. Au Japon, on entend par psychiatrie moderne, par opposition à celle dite traditionnelle, la psychiatrie importée à la fin du XIX^e siècle d'Europe où elle avait cessé d'être moderne. L'évacuation par les forces de l'ordre du pavillon occupé se termina par un incendie qui le détruisit.

Aux États-Unis, à partir de la fin des années 1950, Thomas Szasz, psychanalyste et professeur de psychiatrie à New York, a dans plusieurs ouvrages dénoncé les mythes – au sens de ce qui n'existe pas – de la maladie mentale et de la psychothérapie, ainsi que la collusion de la psychanalyse instituée avec le pouvoir pour mettre en place une politique de santé mentale.

C'est surtout à travers une littérature grise faite de manifestes, de tracts, de photocopies..., qui en raison de son abondance a été peu étudiée, que se sont exprimés les antipsychiatres.

• L'utilisation de la psychiatrie à des fins de répression politique

Les discussions autour des antipsychiatries coïncidaient avec l'arrivée en Occident d'informations et de documents – des samizdats – sur l'utilisation de la psychiatrie à des fins de répression politique en U.R.S.S., avec le recours au diagnostic de « schizophrénie torpide » lors d'expertises visant à interner des dissidents dans des hôpitaux psychiatriques spéciaux. Les sociétés de psychiatrie des pays de langue anglaise furent assez actives pour demander à l'Association mondiale de psychiatrie de condamner ces pratiques. Lors du VII^e congrès mondial de 1977, organisé à Honolulu, fut adoptée la Déclaration d'Hawaï interdisant aux psychiatres de s'y associer. L'association soviétique se retira alors de l'Association mondiale qui verra, quelques années plus tard, après l'éclatement de l'U.R.S.S., autant de sociétés que de nouvelles républiques indépendantes solliciter leur admission.

Quelques antipsychiatres radicaux jugeaient que si des individus étaient internés en Occident pour une maladie comme la schizophrénie qui, selon eux, n'existait pas, il n'y avait pas de raison pour qu'il n'en fût pas de même en U.R.S.S.

Il est difficile, avec encore peu de recul dans le temps, de déterminer si l'antipsychiatrie a ou non modifié le cours de l'histoire de la psychiatrie. Pour certains, elle n'aura été qu'un feu de paille dont il ne resterait aucune trace dans la psychiatrie du début du XXI^e siècle ; pour d'autres, elle aurait même pu, par l'outrance de certaines positions, provoquer une orientation du traitement des maladies mentales vers le « tout biologique ». Mais on peut aussi penser qu'elle a revivifié l'ensemble de cette discipline médicale dont l'objet est, comme l'a écrit le psychiatre et philosophe Karl Jaspers (1883-1969), l'homme.

Jean GARRABÉ

Bibliographie

- F. BASAGLIA, *L'Institution en négation*, trad. franç., Seuil, Paris, 1970
- F. BASAGLIA dir., *Qu'est-ce que la psychiatrie ?*, trad. franç., P.U.F., Paris, 1977
- D. COOPER, *Psychiatrie et antipsychiatrie*, trad. franç., Seuil, 1970
- H. EY, *L'Antipsychiatrie (son sens et ses contresens)*, Encycl. Méd. Chir., Paris, 1974
- R. LAING, *Le Moi divisé*, trad. franç., Stock, 1970.

Voir aussi

- [Aliénisme](#)
- [Freudo-marxisme](#)

Antisémitisme

L'antisémitisme est à la fois une idéologie et une pratique de persécution des juifs. On ne peut relater l'évolution des idées antisémites sans prendre en compte l'évolution de la condition des juifs. Le mot « antisémitisme » date de la fin du XIX^e siècle. Il apparaît en 1879 dans le pamphlet, du journaliste allemand, Wilhelm Marr, *La Victoire du judaïsme sur le germanisme*. Son auteur fonde avec d'autres, en 1879, la « Ligue des antisémites ». Le vocable « sémitique », forgé par les linguistes, désignait des peuples dont la langue présentait des origines communes, ainsi l'arabe et l'hébreu. Cependant, l'« antisémitisme » désigne exclusivement l'hostilité à l'encontre des juifs.

• L'hostilité antijuive : une longue histoire de persécutions

À la fin du XIX^e siècle, l'antisémitisme s'adosse à une longue histoire de rejet ou de persécutions des juifs. Si, dans l'antiquité préchrétienne, on trouve chez des auteurs tels que Tacite, Juvénal ou Cicéron des propos hostiles aux Juifs, c'est essentiellement sous la forme d'une condamnation de leur singularité et de la pratique d'une religion monothéiste étrangère à la tradition de l'empire romain. Par la suite, l'instauration du christianisme comme religion de l'Empire puis son expansion en Europe placent les juifs en situation de minorité : on leur reproche désormais de « rester dans l'erreur » pour n'avoir pas su reconnaître en Jésus le Messie et d'être responsables de la mort du Christ : c'est l'accusation de « peuple déicide ».

Au Moyen Âge, en terre chrétienne, la condition des juifs évolue en fonction de la politique de la papauté et des souverains. Dès le IV^e siècle, le Code théodosien avait interdit les mariages entre juifs et non-juifs. Cette politique de séparation se poursuit pendant tout le Moyen Âge. En 1215, le quatrième concile du Latran oblige les juifs à porter un signe distinctif, marque de leur différence. À l'époque moderne, dans le contexte de la Contre-Réforme, la papauté consacre le confinement des juifs dans des ghettos à partir de 1555 : désormais, les juifs se signalent comme des communautés différentes au sein de la ville. Il en va de même en terre d'islam. Leur singularité est d'autant plus accentuée que certaines ressources leur sont interdites – comme la possession de la terre – tandis qu'ils peuvent pratiquer des activités prohibées aux chrétiens, comme le commerce de l'argent. Aux préjugés associés à la différence religieuse s'ajoute une hostilité liée à leur condition de membres d'une minorité et d'étrangers : la tendance des sociétés chrétiennes à diaboliser les juifs se traduit par des accusations récurrentes – empoisonnement des puits, infanticides et homicides rituels... – qui, en temps de crise, servent de prétexte à des violences et à des pogroms.

À l'occasion de telles violences, les juifs se déplacent : au Moyen Âge, ils sont chassés successivement de France puis d'Allemagne, constituant une importante communauté en Pologne et en Russie. L'expulsion des juifs d'Espagne en 1492 voit l'origine d'une nouvelle dispersion dans l'Empire ottoman, notamment. À la fin du XIX^e siècle, un million de juifs vivent en Europe occidentale tandis que près de 7 millions résident en Europe centrale et orientale.

Beaucoup de stéréotypes issus de ce contexte religieux furent recyclés et transformés par l'antisémitisme politique contemporain. Dans les années 1930, pour distinguer cette tradition des nouvelles formes d'antisémitisme apparues dans l'Allemagne national-socialiste, des catholiques

forgerent le terme « antijudaïsme ». L'existence d'un tel vocable contribua à masquer les continuités importantes entre la tradition chrétienne et les formes contemporaines d'antisémitisme : des continuités que les historiens tendent à réévaluer aujourd'hui.

• L'antisémitisme contemporain

L'émancipation des juifs, consécutive au processus révolutionnaire issu de 1789, puis confirmée lors de la vague du printemps des peuples en 1848, fut à l'origine de nouvelles formes d'accusation, les Juifs étant désormais dénoncés par une partie de la société comme fauteurs de révolution. Ainsi, au XIX^e siècle, sur fond d'industrialisation et de transformations sociales accélérées, ils devinrent les cibles privilégiées des tenants de l'antimodernisme et des forces antidémocratiques tandis que se diffusait le thème du complot juif contre la civilisation chrétienne, à mesure que s'effectuait l'intégration des juifs au sein des sociétés occidentales. Henri Gougenot des Mousseaux, après l'abbé Barruel, défend la thèse d'un complot judéo-maçonnique contre les sociétés chrétiennes dans *Les Juifs, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens* (1869). Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, apparaissent également des griefs à connotation sociale – les juifs étant fréquemment associés par les socialistes au pouvoir de l'argent. Cette thèse est développée dès 1845 par le fouriériste Alphonse de Toussenel dans *Les Juifs, rois de l'époque*. À la fin du XIX^e siècle, tandis que les théories raciales sont en plein essor en Europe, l'idéologie antisémite intègre également des préjugés racistes, les défauts supposés des juifs étant imputés à « leur race ».

Édouard Drumont, dans *La France juive*, livre paru en 1886 qui connut un grand succès de librairie, dénonça la volonté des juifs de dominer la société française, réalisant une forme de synthèse des divers registres de l'accusation antisémite. Lors du scandale de Panama, puis de l'affaire Dreyfus, l'antisémitisme connut un essor très important en France : les juifs sont jugés responsables de la corruption de la vie politique et soupçonnés de vouloir trahir leur patrie dans un contexte de nationalisme aigu et d'antigermanisme. À la même époque, l'antisémitisme se développa également en Autriche, en Allemagne et en Europe centrale et orientale. Presse, partis et ligues devinrent des relais d'un antisémitisme militant. Les stéréotypes antisémites imprégnèrent également la culture des sociétés européennes par le relais de la littérature (des romans de Gyp à ceux des frères Tharaud) ou de préjugés véhiculés dans les milieux scientifiques.

• L'antisémitisme dans l'entre-deux-guerres

Au lendemain de la Première Guerre mondiale, l'exaspération des nationalismes consécutifs aux traités d'après guerre et les peurs nées de la révolution bolchevique se traduisent par une résurgence de l'antisémitisme. Au milieu des années 1930, l'Allemagne devient l'épicentre d'un antisémitisme politique et racial. La doctrine hitlérienne, développée dans *Mein Kampf*, ne renouvelait guère les accusations de l'idéologie antisémite. En revanche, désormais, dans le cadre du totalitarisme nazi, cette dernière devint un principe en soi, une Idée appelée à être le levier d'une transformation en profondeur de la société, lié à une forme d'eschatologie politique.

Même converti au christianisme le juif était considéré comme étranger à la communauté tandis que l'histoire se résumait dans la lutte entre Juifs et Aryens. L'Allemagne national-socialiste joua un rôle décisif dans la diffusion de l'antisémitisme, exerçant une influence directe ou indirecte sur certains

mouvements politiques ou États. Ainsi, en 1938, non sans fascination pour le régime nazi, le gouvernement de l'Italie fasciste mit en place une législation antisémite plaçant au ban de la société les juifs d'Italie qui représentaient pourtant l'une des communautés les mieux intégrées en Europe. À la fin des années 1930, la Hongrie, le Roumanie et la Pologne s'engagèrent également dans la voie de la discrimination des juifs.

La Seconde Guerre mondiale et les occupations allemandes aggravèrent considérablement le sort des juifs. Il n'est guère de pays vaincu ou occupé qui n'adoptât (à l'exception du Danemark) de législation antisémite. Les politiques de discrimination engagées par les États collaborateurs facilitèrent considérablement la tâche du régime national-socialiste et la mise en œuvre de la « solution finale ».

Après l'extermination de 5 à 6 millions de juifs, l'antisémitisme ne devait pas disparaître mais son expression devint plus difficile dans le cadre de nations démocratiques et respectueuses de la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948). À partir de la fin des années 1960, cependant, les conflits israélo-arabes au Moyen-Orient ont provoqué le réveil de certaines formes d'antisémitisme sous couvert de lutte antisioniste.

Marie-Anne MATARD-BONUCCI

Bibliographie

- P. BIRNBAUM, *Un mythe politique. « La République juive » : de Léon Blum à Pierre Mendès France*, Fayard, Paris, 1988
- L. POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme*, 2 vol., Seuil, Paris, 1991
- M. A. MATARD-BONUCCI dir., *Antisémythes. L'image des juifs entre culture et politique*, Nouveau Monde Éditions, Paris, 2005
- R. SCHOR, *L'Antisémitisme en France pendant les années trente*, Complexe, Bruxelles, 1992
- H.-A. STRAUSS dir., *Hostages of Modernization : Studies on Modern Antisemitism, 1870-1933/39*, W. de Gruyter, Berlin, 1993.

Voir aussi

- [Judaïsme](#)
- [Nouveaux historiens israéliens](#)
- [Racisme](#)
- [Sionisme](#)

Apolitisme

L'apolitisme n'est qu'exceptionnellement une doctrine en bonne et due forme. Il peut consister en un refus volontaire et motivé de se placer sur le terrain politique. Il peut être une posture que l'on adopte pour promouvoir en fait une option politique particulière. Au début du xx^e siècle, il fut une conception particulière de l'action syndicale, en vue d'une certaine forme... d'action politique ! De nos jours, il est essentiellement une attitude de désintérêt à l'égard de la vie politique, dont la tendance à l'affaiblissement des conflits idéologiques semble être la principale responsable.

• Une posture volontaire, parfois stratégique

Seuls les épicuriens, dans l'Antiquité, ont théorisé et assumé le désengagement par rapport à la vie de la cité en tant que position doctrinale. Recherchant le plaisir dans l'absence de souffrance pour le corps et dans l'absence de trouble pour l'âme, ils considéraient que le sage était celui qui savait éviter de s'exposer à des troubles inutiles. Aussi, contrairement aux stoïciens, qui valorisaient l'engagement politique, ils prônaient, quant à eux, le retrait de la vie publique afin de se mettre à l'abri de ses désagréments.

L'apolitisme est souvent une limitation qu'un acteur social s'impose à lui-même pour éviter que les tendances à la division et au conflit, inhérentes à la politique, ne viennent perturber ses activités. De nombreuses associations, culturelles ou sportives par exemple, s'interdisent ainsi toute prise de position politique. De même, un bon commerçant sait qu'il ne doit pas prendre publiquement parti en politique. Dans nombre de petites communes, lors des élections municipales, apparaissent des listes « apolitiques » qui visent à éviter les tensions à l'intérieur d'une petite communauté. Néanmoins, cette situation n'empêche pas le maire, finalement élu, d'exprimer par la suite des sympathies politiques.

Dans les faits, la frontière n'est pas toujours claire entre la volonté réelle d'éviter les interférences avec la politique et une posture « apolitique » suscitée par des fins stratégiques. Dans certains cas, l'apolitisme affiché d'une organisation à buts sociaux, intellectuels ou autres, recouvre néanmoins une orientation idéologique, avouée ou non, et a simplement pour signification le refus d'inféoder l'organisation aux objectifs stratégiques ou tactiques d'un parti politique particulier. Dans d'autres cas, il n'est qu'une tentative peu crédible de masquer la réalité d'un lien organique avec un parti politique.

En France, la notion d'apolitisme a souvent été associée à la charte d'Amiens, adoptée lors du congrès de la C.G.T., en 1906, bien que le mot ne figure pas dans le texte de la charte. À une époque où le Parti communiste n'existe pas encore, la charte d'Amiens donne comme objectif au syndicalisme une lutte, « en dehors de toute école politique », visant l'émancipation intégrale du prolétariat au moyen de l'action révolutionnaire et tout particulièrement de la grève générale. Il ne s'agit donc nullement, en l'occurrence, d'une attitude de prudence ou de réserve à l'égard de la chose publique, mais au contraire d'une volonté autonome de transformation de la société, sans « se préoccuper des partis et des sectes qui, en dehors et à côté, peuvent poursuivre en toute liberté la transformation sociale ».

• La tendance à la dépolitisation

De nos jours, on observe, dans l'ensemble de l'Europe occidentale, une tendance à la désaffection des citoyens à l'égard de la vie politique. Après une phase de hausse de la participation, liée au développement économique et culturel qui a suivi la fin de la Seconde Guerre mondiale, la tendance est à la baisse dans tous les pays depuis les années 1980, le niveau atteint se révélant souvent inférieur à celui de la période de l'immédiat après-guerre. Le nombre des adhérents aux partis ou aux syndicats est en baisse et les citoyens sont de moins en moins nombreux à se définir politiquement par identification à un parti. Enfin, les grandes associations d'obédience politique ou religieuse, notamment les associations de jeunesse, ont vu fondre leurs effectifs. En ce sens, on peut dire qu'un certain processus de dépolitisation est en cours.

Contrairement à certaines interprétations courantes, cette évolution ne semble pas devoir s'expliquer par la montée d'un individualisme qui signifierait que les membres des sociétés européennes ne se préoccupent plus que de leurs seuls intérêts personnels. Les citoyens des pays européens ne semblent pas être dans une phase de désintérêt pour la chose publique. Leur intérêt pour les problèmes économiques, sociaux, religieux, culturels, écologiques, etc., semble au contraire être en hausse, comme en témoignent leur niveau élevé d'écoute des informations à la radio et à la télévision ainsi que leur pratique de la lecture des journaux. Si les anciennes formes de militantisme sont en baisse, l'engagement dans les associations à but humanitaire, social, culturel, sportif ou autres est en augmentation. De même, si la participation à la vie politique par la procédure de l'élection est en baisse, de nouvelles formes d'engagement, telles que la participation à des manifestations ou la signature de pétitions, sont en hausse.

La concomitance de ces deux tendances contradictoires incline à rechercher une autre explication à ce changement. Plus que l'individualisme, trop souvent invoqué, c'est l'affaiblissement des antagonismes idéologiques qui a eu pour conséquence inattendue un déclin de la propension à l'engagement politique. L'époque des grands conflits manichéens opposant des idéologies et des projets de société irréconciliables paraît révolue. La tendance à l'homogénéisation sociale, culturelle et idéologique des sociétés occidentales développées a favorisé le tropisme centriste des électeurs et des hommes politiques, et poussé à la convergence des programmes politiques des grands partis. Les grandes idéologies proposant une interprétation globale du monde ne font plus guère recette. Les nouveaux militants associatifs se mobilisent pour des objectifs précis et concrets et non plus pour promouvoir des idéologies globalisantes. Si certains électeurs considèrent toujours le clivage gauche-droite comme une référence idéologique, d'autres, dont le nombre est en augmentation, ne perçoivent aujourd'hui plus guère de différences entre les grands partis de gauche et de droite. La similitude croissante des programmes politiques a pour conséquence de rendre le choix électoral à la fois moins important et plus difficile pour l'électeur. Moins important en raison de la proximité escomptée des politiques qui seront effectivement appliquées quel que soit le vainqueur, et plus difficile en raison de la similitude des programmes qui brouille les différences.

Les démocraties occidentales sont en train de passer de l'âge de l'affrontement idéologique à celui du consensus. L'affrontement provoquait un clivage idéologique horizontal entre camps rivaux, clivage qui était porteur de passions et favorisait l'engagement politique. Aujourd'hui, il ne reste plus guère, comme affrontement manichéen, que le clivage entre la grande majorité du corps électoral et la

minorité d'extrême droite. L'apaisement idéologique qu'amène par ailleurs la diffusion du consensus facilite au contraire l'expression d'un clivage vertical, dans lequel les gouvernés manifestent leur scepticisme ou leur défiance à l'égard des gouvernants.

Étienne SCHWEISGUTH

Bibliographie

D. BOY & N. MAYER, « Les Formes de la participation », in D. Boy et N. Mayer dir., *L'électeur a ses raisons*, Presses de Sciences Po, Paris, 1997

A. MUXEL & J. JAFFRÉ, « S'abstenir : hors du jeu ou dans le jeu politique ? », in P. Bréchon, A. Laurent et P. Perrineau dir., *Les Cultures politiques des Français*, *ibid.*, 2000

É. SCHWEISGUTH, « La Dépolitisation en questions », in G. Grunberg, N. Mayer et P. Sniderman dir., *La Démocratie à l'épreuve*, *ibid.*, 2002 ; « La Dépolitisation », in P. Perrineau et D. Reynié dir., *Dictionnaire du vote*, P.U.F., Paris, 2001.

Voir aussi

- [Épicurisme](#)

L'aristotélisme est la doctrine d'Aristote (385 env.-322 av. J.-C.), telle qu'elle résulte de l'ensemble des œuvres conservées d'Aristote, publiées par Andronicos de Rhodes, au premier siècle avant notre ère. Ces ouvrages, formés de notes de cours, écrites par l'auteur mais non destinées à la publication, forment un ensemble qui se prête à la qualification un peu abusive de « système ». Née, en effet, de la critique de la doctrine platonicienne des Idées, cette œuvre embrasse toutes les disciplines philosophiques, qui vont de la dialectique et de la logique à la philosophie morale et politique et même à l'esthétique, en passant par la physique, la biologie et la psychologie.

La dialectique, en particulier, telle que la conçoit Aristote dans les *Topiques*, est intimement reliée à la critique de la théorie platonicienne des Idées. Loin de faire, en effet, des termes universels que nous utilisons dans la discussion des réalités transcendantes au monde sensible, comme le platonisme le prétend d'une façon ou d'une autre, elle les considère comme des « prédicables », c'est-à-dire comme des attributs que nous appliquons au sujet dont il est question, et cela à des titres divers : comme définition, comme genre, comme différence, comme propre, comme accident. De cette façon, Aristote a pris très au sérieux les modes divers de discussion, dont l'étude est pour lui préparatoire à celle de la science proprement dite. De la science elle-même, la dialectique, en tant que partie de la logique, constitue l'*organon*, c'est-à-dire l'instrument.

• La logique

Pour Aristote, le langage ne se confond donc pas avec l'être ; c'est l'outil qu'utilise la science, de telle façon que cette dernière puisse énoncer correctement ce qui est l'être à proprement parler. D'où l'importance que revêt le traité des *Catégories*, par lesquelles il faut entendre les diverses façons dont le langage appréhende l'être, que ce soit comme substance, comme quantité, comme qualité, comme relation, comme situation, comme action ou passion, comme position spatiale ou temporelle, comme possession. Tels sont les dix « prédicaments », dont on voit qu'ils se distinguent des « prédicables » en ce qu'ils visent les divisions de l'être lui-même, et non les distinctions dont on use dans la discussion. Il importe, en effet, de savoir à quels secteurs de l'être la science peut s'appliquer.

Mais il importe aussi de savoir comment la science traite de cet être qu'elle appréhende. C'est ce que développe l'ouvrage *De l'interprétation*, en montrant les espèces de propositions générales (universelles ou particulières) dont doit user la science, et comment elle peut montrer leur vérité ou leur fausseté, car la science tend à une connaissance vraie. La science doit porter, en outre, sur ce qui est nécessaire. C'est pourquoi elle doit adopter un type de raisonnement qu'Aristote a appelé le syllogisme catégorique. Selon ce raisonnement, à partir de deux prémisses posées comme vraies, on peut déduire nécessairement une conclusion vraie, en observant les règles très strictes qui régissent dans les prémisses l'attribution du terme dit « moyen » aux deux termes dits « majeur » et « mineur » qui seront l'attribut et le sujet de la conclusion. La théorie formelle du syllogisme catégorique est exposée dans les *Premiers Analytiques*, tandis que son application aux sciences proprement dites, en particulier aux mathématiques, est traitée dans les *Seconds Analytiques*, où Aristote traite également de l'induction. Cette dernière est le procédé indispensable pour passer de l'expérience plus ou moins particulière à la position des principes de la science.

• La physique, la biologie

Aristote fait de la nature elle-même le principe du mouvement, que ce soit dans le ciel (où le mouvement des astres est circulaire et uniforme) ou sur la Terre (où ont lieu le changement substantiel, et le changement selon le lieu, la qualité ou la quantité). D'où les deux compartiments de la nature : le ciel, dont les mouvements sont éternels et nécessaires ; la Terre, où les changements obéissent aux quatre causes : matérielle, formelle, efficiente, finale, bien qu'ils puissent être également fortuits. On voit que la nature sur Terre, tout en laissant place à la contingence, n'est pas davantage abandonnée au hasard qu'elle ne l'était chez Platon.

Aristote est également célèbre pour avoir donné une définition du mouvement, du lieu et du temps. Il s'est appliqué à réfuter les quatre arguments de Zénon d'Elée sur l'impossibilité du mouvement. Cette réfutation était importante dans la perspective d'Aristote qui voulait accorder un statut scientifique à la physique, dont il faisait une science plus haute que les mathématiques puisqu'elle portait sur la substance mobile, et non, comme ces dernières, sur la quantité, que celle-ci soit discrète (arithmétique) ou continue (géométrie).

À la physique ressortissait, pour Aristote, la biologie, dont on peut dire qu'il fut l'inventeur, tout comme de la logique. L'hylémorphisme, ou doctrine qui assigne à tout être naturel une matière (*hylè*) et une forme (*morphè*), s'applique en particulier à l'être vivant, où la forme est également la fin qu'il tend à réaliser.

À la biologie d'Aristote se rattache sa psychologie. Celle-ci s'est intéressée aux différentes fonctions de l'âme mais également à la définition même de l'âme, selon laquelle celle-ci est « la forme d'un corps organisé ayant la vie en puissance ». Cette définition rencontre une certaine difficulté à faire entrer l'intellect parmi les facultés de l'âme humaine, puisque cet intellect vient « du dehors » au cours de la génération et qu'il est immortel, du moins dans sa partie active, sans laquelle l'âme humaine ne peut rien penser.

• La métaphysique

Les éditeurs d'Aristote ont rassemblé dans une collection dite « les livres qui viennent après les livres physiques » les ouvrages d'Aristote qui traitent de sujets divers, qui sont tous objets de controverses. Ces livres constituent ce qu'on appelle depuis lors *La Métaphysique* d'Aristote. On ne saura jamais si et comment Aristote aurait introduit un ordre parmi ces livres, qui ne sont pas d'une cohérence parfaite, mais qui n'en dessinent pas moins un parcours portant sur des recherches qui ont entre elles un caractère commun, celui de transcender l'expérience sensible, et de tenter une théorie générale de l'être et de la connaissance qui s'y applique.

Il faut relever d'abord qu'Aristote n'était pas peu fier d'avoir, mieux que ses prédécesseurs d'Ionie et que son maître Platon, distingué quatre sortes de causes, dont on a vu qu'elles sont utilisables en physique, qui est la science des êtres en mouvement. Cette science s'achève par la démonstration de l'existence d'un Premier Moteur, qui est la cause du mouvement des astres et, par leur intermédiaire, des mouvements terrestres. En raison de ces liens qui échappent à la science physique proprement dite, on ne peut dire que l'aristotélisme soit un naturalisme, au sens moderne du terme, selon lequel la

nature se suffirait à elle-même. Aristote reconnaît l'existence des dieux et même d'un Dieu suprême.

C'est pourquoi, à côté des mathématiques et de la physique, Aristote pose l'existence d'une troisième science théorique, à savoir la théologie. La philosophie d'Aristote, en tant qu'elle recherche les premières causes, donne à cette théologie un accès pour ainsi dire naturel. La théologie plonge, d'autre part, ses racines dans l'analyse de l'être ou ontologie. On a déjà vu que le traité des *Catégories*, qui est un traité métaphysique davantage qu'un traité logique, assignait à la substance un rôle fondamental, non seulement pour les attributs qui s'y rapportent mais également pour les notions universelles qui y puisent leur rapport à la réalité (d'où leur appellation de « substances secondes »). La substance première, c'est l'individu existant doté d'une essence spécifique qui n'existe que par son intermédiaire, puisque les Idées platoniciennes n'existent pas par elles-mêmes. Dans la physique de la région sublunaire, c'est-à-dire terrestre, les individus ne sont distincts que par leur matière ; il ne peut en être de même dans la physique supra-lunaire ; là les individus se distinguent par leur forme, ce dont le traité de la substance, qu'on appelle *ousiologie*, montre la possibilité. Ces individus supérieurs, ou dieux, se caractérisent par des capacités hiérarchisées d'acte et de puissance. C'est ainsi que l'individu suprême, ou Dieu, est l'Acte pur, se connaissant parfaitement en acte, ne connaissant nulle autre chose, prenant plaisir dans sa propre perfection, et attirant, par cette perfection même, les autres êtres, « le ciel et la nature entière ».

• L'éthique et la politique

Pour Aristote l'éthique et la politique sont des disciplines connexes : toutes deux traitent du souverain bien, qui n'est pas idéal mais ne se distingue pas du bonheur, et qui se propose autant à l'individu humain qu'à la cité, forme achevée de la vie sociale. D'ailleurs l'individu libre est le citoyen d'une cité et la justice du citoyen est sa conformité aux lois d'une cité. Il n'en reste pas moins que l'éthique s'adresse plutôt à l'individu considéré comme un citoyen libre (cf. *L'Éthique à Nicomaque*), et que la science politique s'adresse plutôt aux législateurs ou aux administrateurs d'une cité (cf. *La Politique*), puisque la cité est pourvue d'une constitution, d'une organisation, d'un pouvoir contraignant.

Pour l'individu, l'éthique consistera donc à déterminer les voies de son bonheur, qui s'identifient à celles de la vertu. Il n'y a pas de bonheur sans vie vertueuse. Or cette vie vertueuse ne se borne pas à la justice à l'égard des autres, elle implique également la modération à l'égard des désirs et le courage que réclame la hiérarchie des valeurs. Aristote admet cependant que la vertu ne peut suffire au bonheur : elle contribue certes directement à ce bonheur par le plaisir qui s'attache davantage à la réussite de l'action vertueuse qu'à la satisfaction des sens, mais le bonheur a également besoin d'amitié, dont la plus haute forme est justement celle qui se fonde sur la vertu, de la reconnaissance publique des mérites, enfin d'une certaine aisance dans la vie physique et matérielle. Plus hautes que les vertus morales sont d'ailleurs les vertus intellectuelles : la prudence, qui est la vertu de l'intellect pratique, et surtout la sagesse, qui est la vertu de l'intellect théorique, dont l'exercice se porte sur les sciences théoriques. Aristote ne cache pas que, pour lui, c'est la vie contemplative qui est la vie la plus heureuse.

Ce qui fait la cité, c'est la constitution qu'elle s'est donnée. Quant aux formes de constitutions, Aristote préfère la monarchie, car un bon monarque sait corriger les injustices de la loi, mais il redoute la tyrannie, qui est la corruption de la monarchie. De la même façon, Aristote fait l'éloge de la

démocratie, mais il redoute les excès de la démagogie ; c'est pourquoi, tout compte fait, Aristote semble préférer le gouvernement de quelques-uns, pourvu que cette oligarchie soit celle des meilleurs et qu'elle soit soumise à un contrôle. Une bonne constitution doit assurer, pour Aristote, l'autarcie de la cité.

• L'esthétique

Aristote s'est intéressé à deux arts qui avaient de l'importance dans la cité de son temps : la rhétorique (cf. *La Rhétorique*), et la poétique.

La rhétorique est à la politique ce que la dialectique est à la science, un auxiliaire indispensable. Il s'agit, dans la rhétorique, d'administrer des preuves devant un auditoire, qui est sujet aux passions humaines, et qui est toujours spécifique. C'est l'art de persuader.

La Poétique se borne à traiter de l'épopée, de la tragédie et de la comédie, mais c'est dans le deuxième livre, aujourd'hui perdu, qu'Aristote abordait la troisième. Toutes trois, selon lui, visent à « l'imitation » (*mimèsis*), qu'il faut entendre non comme une copie servile, mais, au contraire, comme la représentation d'un possible, plus pur que la réalité historique ou présente. La tragédie, en particulier, représente un malheur, qui suscite « terreur et pitié » chez le spectateur. Ces passions étaient réputées, chez les Grecs d'alors, comme dommageables à la tension courageuse que réclamait la vie de la cité. Il fallait donc s'en libérer par la *catharsis* ou purgation, qui chasse le semblable par le semblable.

Hervé BARREAU

Bibliographie

P. AUBENQUE, *Le Problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1962 rééd. 1988 ; *La Prudence chez Aristote*, *ibid.*, 1962, rééd. 1988
H. BARREAU, *Aristote et l'analyse du savoir*, Seghers, Paris, 1972
M. CRUBELLIER & P. PELLEGRIN, *Aristote, le philosophe et les savoirs*, Seuil, Paris, 2002
R. A. GAUTHIER, *La Morale d'Aristote*, P.U.F., 1958, rééd 1962
G. G. GRANGER, *La Théorie aristotélicienne de la science*, Aubier, Paris, 1979.

Voir aussi

- [Averroïsme](#)
- [Conceptualisme, philosophie](#)
- [Platonisme](#)
- [Relativisme](#)

Avant de devenir une école musicale, l'Ars nova est un manifeste du ^{xiv}^e siècle qui se caractérise par la volonté de se définir par opposition à ce qui précédait, pour en finir enfin avec une tradition devenue extrêmement pesante. Ce mouvement a touché essentiellement la France et l'Italie, pratiquement pas les autres nations d'Europe.

Au début du ^{xiv}^e siècle, le pouvoir politique, l'Église, l'économie, la pensée scolastique, l'architecture, bref, tous les domaines de l'activité humaine subissent de profondes mutations. L'Église, de plus en plus discréditée, et le système féodal, affaibli par des guerres interminables, sont peu à peu supplantés par des cours royales et princières, plus riches et plus ouvertes aux idées nouvelles : des personnalités de la stature de Dante (1265-1321), Giotto (1266 environ-1337), Pétrarque (1304-1374) ou Guillaume de Machaut (1300 environ-1377) s'y épanouissent. Dans une décrétale célèbre, *Docta sanctorum patrum* (1324-1325), le pape Jean XXII condamne les excès de la « nouvelle » musique : cette condamnation porte autant sur des pratiques datant déjà de plusieurs décennies que sur les innovations les plus audacieuses de la nouvelle génération. Ses reproches visent l'utilisation de rythmes nouveaux plus élaborés, le fait de disloquer la mélodie du cantus firmus, ce qui est courant depuis Pérotin (^{xii}^e-^{xiii}^e siècle), et l'usage, qui lui semble totalement blasphématoire, de mélanger le sacré du latin et le profane de la langue vulgaire. Ces préoccupations purement liturgiques n'auront cependant aucun effet face au profond besoin de renouveau qui va donner naissance à l'Ars nova.

Plusieurs traités théoriques d'importance sont à l'origine de l'Ars nova français ou italien. Le premier traité, italien, se présente également comme un manifeste car il affirme des conceptions modernistes très marquées : il s'agit du *Lucidarium in arte musice plane*, écrit par Marchetto de Padoue (Marchetus de Padua ; actif entre 1305 et 1319) ; un deuxième traité de Marchetto, le *Pomerium in arte musice mensurate*, viendra préciser et compléter le précédent. En France, vers 1320, Philippe de Vitry fait paraître son traité *Ars nova* et Johannes de Muris son traité *Ars novae musicae* (connu aussi sous le titre *Notitia artis musicae*).

Les apports de l'Ars nova sont multiples et varient selon qu'il s'agit de l'Ars nova français ou italien.

• Nouvelle notation, nouveaux rythmes : l'Ars nova de Philippe de Vitry

D'une manière générale, les théoriciens du ^{xiv}^e siècle mettent l'accent sur la nouveauté des techniques d'écriture : l'histoire de l'Ars nova est inséparable de celle de sa notation. L'apport le plus important en matière de notation et de rythme se trouve théorisé dans le traité de Philippe de Vitry (1291-1361), haut fonctionnaire qui finit évêque de Meaux et qui fut toute sa vie un grand praticien de la musique. Dans son traité, il généralise les principes d'écriture qui étaient peu à peu apparus à la fin du ^{xii}^e et au début du ^{xiii}^e siècle mais qui n'avaient pas encore été théorisés. Le point essentiel de l'Ars nova concerne la notation du rythme, qui est à l'origine du développement d'une nouvelle polyphonie plus complexe, aux lignes subtilement enchevêtrées.

L'ancienne division rythmique était le système ternaire – schématiquement : une ronde égale trois

blanches –, considéré comme parfait parce qu'il était le symbole de la Trinité. L'Ars nova de Philippe de Vitry instaure un système cohérent d'organisation des rythmes en ouvrant la voie à la division binaire – une ronde égale deux blanches –, considérée alors comme le mode imparfait, mais qui est toujours en usage de nos jours. Jusqu'au milieu du XIV^e siècle, les deux systèmes vont cohabiter, parfois dans la même composition, ce qui nécessite alors une codification spéciale, celle des quatre prolations – ou divisions de valeurs –, indiquant les combinaisons possibles des divisions binaires et ternaires aux différentes voix. Puis la symbolique ternaire s'effaça car la division binaire présentait de nombreux avantages, notamment celui de faciliter la combinaison des différentes voix.

Autre technique mise au point par Philippe de Vitry, celle de l'augmentation ou de la réduction, qui permet le maintien d'un rythme donné en changeant la valeur des notes, modifiant ainsi le tempo selon des proportions mathématiques.

Enfin, Philippe de Vitry emploie deux nouvelles divisions : la semi-minime, qui correspondrait à la double croche, et la *fusa*, qui correspondrait à la triple croche. Lorsque l'on observe le graphisme de la semi-minime ou de la fusa, on s'aperçoit que l'adjonction d'une hampe verticale annonce le dessin de nos croches modernes.

• Le nouveau langage musical

Guillaume de Machaut (1300 env.-1377) est le compositeur le plus représentatif et le plus célèbre de l'Ars nova français. Poète et compositeur, il contribua à la synthèse de la culture profane et de la culture sacrée. Il est le premier compositeur à affirmer que la musique a le pouvoir de transformer le monde, par-delà celui d'en dévoiler la perfection voulue par Dieu.

Sur un plan pratique, il introduit le principe de l'isorythmie (répétition d'un même rythme tout au long de la pièce). Tandis que la mélodie de plain-chant grégorien n'était jusqu'alors mesurée que par la respiration du chanteur, Guillaume de Machaut imagine des séries rythmiques abstraites appelées *talea*, dans lesquelles se coule la mélodie et qui lui donnent sa structure. À la technique de l'isorythmie, il ajoute la technique des syncopes, des hoquets qui disloquent le discours musical. Le hoquet – décalage rapide des notes et des silences dans les différentes parties – était déjà connu au XIII^e siècle, mais son emploi se systématisa au point de devenir un genre autonome puisque des pièces entières sont construites sur ce principe. Machaut compose une pièce, *Hoquetus David*, entièrement fondée sur le principe du hoquet.

Machaut apporte également le principe de l'imitation pour créer des relations organiques à l'intérieur du discours musical. Le recours à l'imitation consiste à exposer un fragment de mélodie à une voix (appelé antécédent), repris ensuite par les autres voix (conséquent). L'oreille perçoit facilement une imitation, ce qui la rend particulièrement efficace du point de vue de la composition. De plus, cette exploitation d'un même dessin mélodique d'une voix à l'autre permet une nouvelle continuité du discours musical.

Par ailleurs, afin de rehausser l'expressivité, les compositeurs ont recours aux intervalles de tierce et de sixte. Des cadences (formules qui permettent de terminer une phrase musicale ou d'y introduire des repos) sont établies, qui sont fondées sur les rapports hiérarchiques entre les différents degrés de la gamme.

• Spécificités de l'Ars nova italien

L'Ars nova italien présente peu de points communs avec l'Ars nova français. Alors qu'en France l'Ars nova est orienté vers des recherches complexes en écriture, en Italie s'affirme au contraire un goût pour l'improvisation mélodique.

Mais c'est surtout par l'invention de formes nouvelles que l'Ars nova italien se distingue de l'Ars nova français, qui a conservé les cadres déjà établis. L'Italie invente trois formes importantes : la *caccia*, la *ballata* et le madrigal. La *caccia* est composée en canon pour les deux voix supérieures, avec un ténor plus calme ; si la *caccia* italienne est cousine du canon français, elle en accentue le côté descriptif. La *ballata* correspond au virelai français du point de vue de la forme, mais le caractère dansant y subsiste de façon plus marquée. Mais c'est véritablement le madrigal qui constitue l'apport italien le plus original ; chanson strophique de trois vers à sept ou onze pieds, le madrigal, où les voix suivent le même texte, n'a jamais à cette époque d'accompagnement instrumental. Cette forme importante se développera considérablement au cours des siècles et connaîtra un grand succès.

Si l'Ars nova se développe sur l'ensemble de la péninsule italienne, c'est à Florence qu'il donnera ses plus grandes créations avec la production musicale de Francesco Landini (vers 1325-1397).

Les apports de l'Ars nova sont considérables. Le XIV^e siècle voit la composition musicale commencer à se libérer de la structure compartimentée des différentes voix pour partir à la conquête de l'espace sonore. Tous ces procédés d'écriture assurent la cohérence interne de l'œuvre. Cependant, à la fin de ce même siècle, l'utilisation généralisée des innombrables ressources rythmiques aboutit à des compositions qui sont souvent plus des jeux de l'esprit que des jouissances de l'oreille. Ils pousseront l'Ars nova à son extrême limite, atteignant un point de complexité difficilement intelligible. Ce mouvement, appelé Ars subtilior, mourra de ses excès de science.

Juliette GARRIGUES

Bibliographie

- J. CHAILLEY, *Histoire musicale du Moyen Âge*, 3^e éd., P.U.F., Paris, 1984
V. L. HAGOPIAN & W. T. MARROCCO, *Italian Ars Nova Music*, University of California Press, Berkeley, 1973
D. LEECH-WILKINSON, *Ars Antiqua, Ars Nova, Ars Subtilior*, in J. McKinnon dir., *Man and Music. Antiquity and the Middle Ages*, Macmillan, Londres, 1990
A. SEAY, *La Musique du Moyen Âge*, Actes sud, Arles, 1988.

Voir aussi

- [Seconda prattica, musique](#)

La notion de culture, issue des sciences sociales, et de l'anthropologie au premier chef, apparaît en France durant l'entre-deux-guerres. Mais les enjeux contemporains y découlent alors de nouveaux intérêts politiques gagés sur la défense et l'illustration de l'art et de la culture, sinon sur leur mobilisation : autour du P.C.F., la Maison de la culture, fondée par Louis Aragon, André Malraux et Paul Nizan, défend le roman français (1935) et le cinéma, avant que le Front populaire n'imagine des initiatives ambitieuses, mais tôt interrompues.

Une fois éliminée la tentative autoritaire de la révolution nationale pour imposer une culture d'État, la modernisation socio-économique de la seconde moitié du ^{xx}^e siècle voit l'art et la culture, et particulièrement l'art contemporain (celui des artistes d'après 1960), devenir peu à peu affaire publique et même affaire d'État.

• La volonté d'un rapprochement

La formule de Georges Salles inaugurant le Musée national d'art moderne à Paris, en 1947 : « Aujourd'hui cesse la séparation entre l'État et le génie », était significative d'une volonté d'entretenir un dialogue inédit entre l'art vivant et l'État. Mais malgré quelques tentatives sous la IV^e République, la création d'un ministère de la Culture doit attendre de Gaulle et André Malraux, qui sera ministre d'État chargé des Affaires culturelles de 1959 à 1969.

L'incertitude sur la pérennité du ministère, au-delà de la personnalité de son fondateur, pèse d'abord sur la construction de son administration. Celle-ci est largement le fait des fonctionnaires rapatriés de la France d'outre-mer, pour qui la métropole devient terre de mission culturelle, avec le souci de faire disparaître ce « mot hideux de province », selon l'expression de Malraux lors de l'inauguration de la Maison de la culture d'Amiens, en 1966.

Les dispositions personnelles du ministre, autodidacte en matière artistique et administrative, comme la nécessité de définir une action spécifique, le poussent à des choix radicaux : « La connaissance est à l'Université ; l'amour, peut-être, est à nous ». Par-là, Malraux veut rompre avec la tradition républicaine de l'Instruction publique, au nom d'un rapport au temps, à la politique et à l'art intimement lié à sa philosophie esthétique.

Concrètement, le décret du 24 juillet 1959 relatif à la mission et à l'organisation du ministère des Affaires culturelles annonce qu'il s'agit « de rendre accessibles les œuvres capitales de l'humanité, et d'abord de la France, au plus grand nombre possible de Français ». Mais le rayonnement international n'est pas oublié : dès 1949, la diplomatie française était consciente que l'idée de l'art moderne passait par New York et le nouveau ministère entend y parer, en lançant, en 1959 à Paris, la biennale des Jeunes Artistes, pour présenter l'« état de la peinture dans le monde ». Une politique d'expositions patrimoniales, dont le voyage, en 1963, de la Joconde aux États-Unis est un des temps forts, participe de cet activisme culturel qui fait école, notamment au Québec, où s'esquisse une semblable politique.

• L'élaboration d'une politique culturelle

Il s'agit d'affirmer l'unité de la nation autour de la grandeur de son art, de nationaliser la culture sur un mode universaliste, de travailler enfin à un État organisateur, tout en se gardant d'un État culturel. En 1966, la Commission de l'équipement culturel se donne pour dessein l'accès du public à la culture, la sauvegarde de l'héritage culturel, la création des œuvres, l'organisation du cadre architectural et « la lutte pour éviter que les grands moyens de diffusion ne contribuent à l'avilissement de l'homme ».

Si le ministère hérite une partie de ses services de l'Éducation – c'est le cas de la Direction générale des arts et lettres, créée en 1945 –, il invente les autres, Maisons de la culture et Inventaire des richesses d'art, par exemple. Dans le refus de la culture des notables, de l'académisme et de sa pédagogie (mais le prix de Rome n'est supprimé qu'en 1970), comme dans le rejet de la sphère culturelle non étatique, marchande en particulier, le théâtre joue le premier rôle, loin devant les « beaux-arts », car il incarne un partage de la haute culture et bénéficie d'un volontarisme décentralisateur.

Le ministère de Jacques Duhamel, de 1971 à 1973, entreprend de concilier l'éducation, la science et la connaissance avec une « culture » définie jusque-là sur un mode spécifique. Après son élection en 1969, le président de la République Georges Pompidou veut présenter, grâce à l'exposition 72/72 (soixante-douze artistes en 1972) « une sélection d'œuvres de tous les principaux peintres et sculpteurs vivants qui habitent et travaillent en France, qu'ils soient français ou qu'ils aient précisément cherché dans notre pays le milieu approprié à l'exercice de leur art ».

Victime des tensions de l'après 1968, l'initiative est un échec, mais l'autre grand projet du chef de l'État, le Centre Beaubourg, imaginé dès la fin de 1969 et ouvert au début de 1977, parvient à illustrer un nouveau rapport entre art et culture, grâce en particulier à Pontus Hulten, son premier responsable, appelé en 1973 du Moderna Museet de Stockholm. Enfin, les politiques de décentralisation culturelle, conduites à partir de 1974, deviennent emblématiques des valeurs de communication et de dialogue désormais promues. Les priorités en matière artistique demeurent l'aide aux artistes français vivants, la constitution d'un patrimoine d'art contemporain au nom d'un retard à combler et d'un décrochage à éviter avec les grandes institutions étrangères, le souci enfin de démocratisation.

L'action ministérielle en matière de culture (à laquelle est parfois rattaché l'environnement, dans les années 1970) ne dispose de moyens renouvelés qu'à partir des années 1980. L'objectif de 1 p. 100 du budget national consacré à la culture, énoncé par le ministre Malraux, est alors atteint pour la première fois, le budget passant, en 1982, de trois à six milliards de francs, et permettant des interventions importantes et nombreuses.

La part faite à l'animation et au spectacle vivant témoigne d'un privilège accordé à toutes les formes de créativité, de mouvement et d'énergie, suggérant, comme l'écrit Vincent Dubois, « le caractère anti-institutionnel des institutions de la politique culturelle ». Une délégation aux Arts plastiques fait désormais pendant, symboliquement, à la Direction des musées de France et aux autres structures patrimoniales, qui pèsent d'ailleurs toujours très lourd dans les dépenses. Le ministère poursuit ce que le délégué aux arts plastiques d'alors, Alfred Pacquement, qualifie, en 1995, d'objectifs « contradictoires mais idéaux » : « le rapprochement de la création vivante et de son public potentiel et l'investissement en des domaines encore incertains, expérimentaux ou hors de la norme reconnue, qui risquent de conserver un caractère élitiste ».

La décentralisation se poursuit avec la création des F.R.A.C. (Fonds régionaux d'art contemporain), qui doivent associer constitution de collections, interventions artistiques régionales et sensibilisation du public, tandis que les F.R.A.M. (Fonds régionaux d'acquisition des musées) se livrent à des achats plus classiques. Enfin, la catégorie du patrimoine, d'abord lancée par l'année du Patrimoine en 1980, sous la présidence de Valéry Giscard d'Estaing, connaît une extension continue et rencontre un succès jamais démenti.

• L'évolution du domaine de la culture

Toutefois, la décennie 2000 s'ouvre sur un certain désenchantement. La multiplication des expositions et l'ambitieuse politique de construction et de rénovation de musées ou de centres d'art ne font pas oublier que les objectifs de la démocratisation n'ont pas été pleinement atteints. Prenant acte de diverses études sociographiques, les principaux établissements, à la suite de Beaubourg, se dotent de services pour se mettre « au plus près des publics ».

Si la loi de juillet 1987 reconnaît légalement le terme de mécénat, fonde un conseil supérieur du mécénat culturel et ouvre la voie, en 1990, à la création de fondations d'entreprises, dans l'intention de concilier l'art, la culture et l'investissement privé, le marché français s'oriente toujours d'après les choix des institutions. La réforme des ventes aux enchères, en 2000, afin de répondre aux exigences de la construction européenne, ne peut enrayer le déclin français : selon le rapport établi par Alain Quemin en 2001, le volume des ventes réalisées en France ne représente plus que 6 p. 100 des adjudications mondiales.

Enfin, le soutien public apporté aux artistes français ne correspond pas souvent à une reconnaissance internationale, ce qui suscite amertumes et polémiques. Devant pareil « ressac de la grandiloquence », et en l'absence de refondation du ministère, la politique culturelle se résume, comme l'écrit Philippe Urfalino, au « soutien public à l'économie de la vie artistique ». Reste que l'apparition, en Europe et dans le reste du monde, de ministères de la Culture ou de leurs équivalents, semble témoigner de la pertinence continuée d'un tel mode d'intervention publique.

Dominique POULOT

Bibliographie

Collections en mouvement. Les Fonds régionaux d'art contemporain, catalogue regroupant sept expositions présentées en 1995-1996, coll. La Création contemporaine, Flammarion, Paris, 1995

V. DUBOIS, *La Politique culturelle : genèse d'une catégorie d'intervention publique*, coll. Socio-histoires, Belin, Paris, 1999

P. URFALINO, *L'Invention de la politique culturelle*, coll. Pluriel, Hachette Littératures, Paris, 2004 (éd. or. 1996)

E. DE WARESQUIEL, *Dictionnaire des politiques culturelles de la France depuis 1959*, Larousse-C.N.R.S. éditions, Paris, 2001.

Voir aussi

- [Fins de l'art](#)
- [Musée imaginaire](#)

- [Salon et musée](#)

On désigne par l'expression « art poétique » les textes qui élaborent une doctrine à la fois descriptive et prescriptive de la création littéraire. L'adjectif « poétique » ne renvoie donc pas ici au genre de la poésie lyrique, comme sa signification courante pourrait le laisser croire, mais à une conception générale de la littérature.

• La « Poétique », un texte fondateur

Le texte fondateur de cette tradition spéculative est la *Poétique* d'Aristote, composée au milieu du IV^e siècle avant J.-C. D'après Aristote, toute forme d'expression artistique se fonde sur la *mimèsis*, terme que l'on traduit, alternativement, par imitation ou représentation. Pour ce qui est de la *mimèsis* poétique, Aristote considère qu'elle a pour objet les actions des hommes. Ce postulat l'amène à limiter sa réflexion aux genres épique et dramatique, et à attribuer une place privilégiée à ce dernier, qui incarne selon lui la forme de *mimèsis* la plus immédiate et la plus efficace. C'est ainsi en référence à ce genre, et notamment à sa variante noble, la tragédie (mais une partie du traité, perdue, devait concerner la comédie), que l'auteur de la *Poétique* propose un système cohérent de règles de composition, parmi lesquelles figurent deux principes destinés à jouer un rôle fondamental dans la littérature occidentale : le respect de la vraisemblance et le principe de l'unité d'action.

L'*Épître aux Pisons* d'Horace, composée en hexamètres latins à la fin du premier siècle avant J.-C., et mieux connue sous le titre d'*Art Poétique*, s'inscrit dans l'héritage théorique d'Aristote, dont elle reprend la bipartition entre genres épique et dramatique, qui restera dès lors au cœur de la plupart des traités. Mais, poète lui-même, Horace se penche avant tout sur la dimension prescriptive de la réflexion théorique. Il définit un vaste ensemble de règles de composition et de versification, recommande l'imitation des modèles anciens, et se préoccupe des effets que le poète doit produire sur le public. Ce dernier point de sa réflexion aboutit à la formulation d'un autre principe voué à un grand avenir : la nécessité, pour le poète, de mêler l'utile à l'agréable, d'instruire et de plaire en même temps. Mais l'importance de l'*Art Poétique* tient aussi à un autre aspect. En donnant à son texte la forme d'un poème, Horace ouvre la voie à un sous-genre où la formulation des principes théoriques et leur application pratique avancent d'un même pas. Au Moyen Âge, lorsque la *Poétique* d'Aristote tombe dans un oubli presque complet, la voie ouverte par Horace est explorée par Geoffroy de Vinsauf, qui définit sa *Poetria nova* – écrite elle aussi en hexamètres latins (vers 1210) – comme un miroir où la poésie se réfléchit en elle-même. Cependant, l'ouvrage s'éloigne du modèle horatien par son souci des questions de style, en conformité avec une tendance générale des arts poétiques médiévaux à se confondre avec le genre des traités de rhétorique. Il faudra attendre la redécouverte de la *Poétique* d'Aristote par les humanistes italiens du XVI^e siècle pour que la spéculation théorique sur la littérature puisse à nouveau se constituer en doctrine autonome. Les principes aristotéliens se mêlent alors aux préceptes d'Horace. Cette double influence se maintient dans les arts poétiques du XVII^e siècle.

• Une codification de la parole littéraire

Le processus qui conduit à l'élaboration des arts poétiques trouve son origine dans un souci de

légitimation de la littérature. On peut déjà constater ce phénomène dans la *Poétique* d'Aristote, souvent interprétée comme une réponse à la critique platonicienne de la *mimèsis*. Selon la doctrine de Platon, le monde sensible n'est que l'apparence trompeuse des Idées, essences immuables et éternelles. En tant que *mimèsis* du monde sensible, l'art n'est donc que l'imitation d'une copie infidèle, et l'artiste un « créateur de fantômes ». Dans son analyse de la tragédie, Aristote prend le contre-pied de ces thèses en attribuant à la *mimèsis* une finalité à la fois cognitive et morale. Cognitive, parce qu'il estime que le poète tragique ne doit pas se borner à imiter la réalité, mais doit aussi se tourner vers la représentation du possible. Morale, en raison du but même de la *mimèsis* tragique : la *catharsis* (« purification », ou « purgation ») des passions qu'elle suscite chez les spectateurs. La floraison de traités d'art poétique à laquelle on assiste entre le *xvi^e* et le *xvii^e* siècle s'explique en partie par cette même volonté de justification théorique. Les arguments d'Aristote, unis à la revendication horatienne de l'utilité de l'œuvre poétique, servent alors à contrecarrer les positions des apologistes chrétiens qui, par l'intermédiaire de saint Augustin et de son *De Doctrina christiana* (397-426), s'inspirent de la condamnation platonicienne de la *mimèsis*. Ils permettent aussi, de façon plus générale, d'attribuer à la littérature des prérogatives qui légitiment son rôle culturel grandissant.

Le caractère prescriptif des arts poétiques est indissociable de cet effort de légitimation. À partir du moment où l'on considère que la création poétique ne se justifie pas par elle-même, mais doit répondre à des finalités spécifiques, il devient nécessaire de fixer un ensemble de critères qui permettent de juger de la valeur d'une œuvre. Ce travail de codification a des répercussions décisives sur les pratiques d'écriture, notamment aux époques où le débat sur le statut et les fonctions de la littérature prend une ampleur particulièrement significative. C'est ce qui se produit en Italie au *xvi^e* siècle, lorsque des auteurs comme Gian Giorgio Trissino (1478-1550) et le Tasse (1544-1595) conçoivent leurs œuvres parallèlement à un intense travail de réflexion théorique. C'est également ce qui a lieu en France au siècle suivant, lorsque la publication de pièces de théâtre, de romans ou de recueils de poèmes s'accompagne fréquemment de textes d'inspiration critique ou normative. L'exemple le plus représentatif de cet entrecroisement entre théorie et pratique de l'écriture est l'*Art poétique* (1674) de Nicolas Boileau.

Si le refus romantique des règles et du principe d'imitation a engendré la fin de la tradition incarnée par les arts poétiques pour faire place à un autre type de réflexion, il n'a pas pour autant entièrement compromis la survie de leur héritage. D'une part, certains écrivains ont continué à utiliser l'expression « art poétique » dans le sens spécifique qu'elle prenait chez Horace et Boileau, pour désigner les poèmes où ils essayaient de condenser leur conception de la poésie (il suffit de penser au célèbre *Art poétique* de Verlaine) ; mais cette signification a été aussi exploitée par la critique, qui parle d'« art poétique » à propos des poèmes où est défini un programme esthétique, comme *Correspondances* de Baudelaire ou *Voyelles* de Rimbaud. D'autre part, le patrimoine de concepts et de notions des arts poétiques traditionnels s'est transmis aux disciplines qui étudient les textes littéraires. L'on désigne aujourd'hui par le substantif « poétique » un ensemble d'approches théoriques de la littérature. Comme en témoigne la place prépondérante que la *Poétique* d'Aristote garde dans la réflexion des théoriciens contemporains, c'est sous cette dernière forme que l'héritage des arts poétiques continue d'exercer son influence la plus marquante.

Bibliographie

- J. BESSIÈRE, E. KUSHNER, R. MORTIER & J. WEISBERGER, *Histoire des poétiques*, Presses universitaires de France, Paris, 1997
- G. GENETTE, *Introduction à l'architexte*, Seuil, Paris, 1979, rééd. 2004
- M. JARRETY, *La Poétique*, P.U.F., Paris, 2003
- J. LALLOT & A. LE BOULLUEC éd., *Écriture et Théorie poétiques*, Presses de l'École normale supérieure, Paris, 1976.

Voir aussi

- [Anciens et Modernes, littérature](#)
- [Baroque, littérature](#)
- [Classicisme, littérature](#)
- [École littéraire](#)
- [Manifeste, arts et littérature](#)
- [Modernité, littérature](#)
- [Platonisme](#)

Art pour l'art, littérature

L'histoire littéraire tend à confondre l'art pour l'art et le cénacle poétique constitué autour de la revue *Le Parnasse contemporain* (1866) et consacré près de trente ans plus tard, en 1893, par la parution des *Trophées* de José Maria Heredia. Pourtant, l'idée que l'œuvre d'art n'a d'autre fin qu'elle-même est une préoccupation centrale des théories esthétiques du XIX^e siècle, qui dépasse largement le cercle des parnassiens. On trouve déjà une occurrence de l'expression « art pour l'art » en 1804, sous la plume de Benjamin Constant, au sujet d'une conversation avec un disciple de Schelling. De même, la Préface de Théophile Gautier à *Mademoiselle de Maupin* (1835) est considérée comme le texte liminaire de l'art pour l'art, alors qu'il paraît en plein cœur du mouvement romantique. Il semble donc que les principes d'un art pour l'art ne puissent être limités aux seuls auteurs du *Parnasse contemporain*, mais qu'ils correspondent davantage à la recherche d'une perfection formelle propre à un grand nombre de poètes du XIX^e siècle.

La théorie exposée par Gautier en 1835 repose en premier lieu sur la recherche de la beauté, en dehors de toute visée utile (éthique, morale, etc.) de l'œuvre d'art. Rappelant les préceptes de l'art poétique de Boileau, Gautier rêve de figer une forme idéale pour rivaliser de précision avec le sculpteur et le peintre : « Oui, l'œuvre sort plus belle / D'une forme au travail / Rebelle » (« L'Art », *Émaux et camées*, 1857). Chaque poème devient une pierre précieuse que le poète façonne avec le soin d'un orfèvre, refusant les facilités rythmiques qu'offre l'alexandrin romantique, considéré comme « un soulier trop grand » (« L'Art »). Pour obtenir ce poème parfait et soigneusement ciselé, le poète va emprunter des formes contraignantes héritées du Moyen Âge et de la Renaissance : le rondeau, le madrigal et, surtout, le sonnet. Ce goût pour la forme travaillée du vers, pour la virtuosité du rythme et de la rime est résumé par ces vers de Théodore de Banville, tirés des *Stalactites* (1846) : « Sculpteur cherche avec soin, en attendant l'extase, / Un marbre sans défaut pour en faire un beau vase. » Les préceptes de Gautier deviennent la référence majeure de revues qui paraissent entre 1860 et 1866, regroupant les nouveaux dissidents du romantisme comme la *Revue fantaisiste* de Catulle Mendès (1861) ou la *Revue du progrès* de Xavier de Ricard (1863-1864). Ces deux parutions fusionnent pour laisser place à une revue hebdomadaire, *L'Art*, qui s'inspire des théories exposées par Leconte de Lisle dans *Le Nain jaune* (1864) et regroupe une première génération de poètes parnassiens : Leconte de Lisle, Banville, Heredia, Ménard, Coppée, Baudelaire, Catulle Mendès, Léon Dierx, Sully Prudhomme, mais aussi Verlaine, Mallarmé. En 1866, ils publient chez l'éditeur Alphonse Lemerre *Le Parnasse contemporain*. Deux autres recueils portant le même titre suivront en 1869-1871 et 1876, où l'on peut lire également des poèmes de Glatigny, Mérat, Valade, Plessis, Anatole France, Charles Cros. Le Parnasse ne constitue pas une école poétique à proprement parler, mais devient la référence commune de ceux qui se considèrent comme des artisans du vers.

Les tenants de l'art pour l'art peuvent être perçus comme des romantiques dissidents. Leur conception de la poésie repose sur une exaltation de la forme ; le poète renonce à toute effusion lyrique pour réaliser l'union de la science et de l'art selon une exigence d'impersonnalité. Dans ce privilège accordé à la langue plutôt qu'au message, à la technique plutôt qu'à l'inspiration, à l'éternel plutôt qu'à l'historique, on peut lire davantage une inversion des valeurs romantiques qu'un véritable rejet. L'exemple le plus représentatif de ce choix de l'art pour l'art est incarné par Leconte de Lisle, lorsqu'il passe d'une activité littéraire et journalistique engagée à la recherche d'un absolu formel,

après l'échec de la révolution de 1848 : ses aspirations déçues, le poète refuse désormais de faire de la poésie le véhicule d'idées morales, politiques ou sociales. Dans la Préface des *Poèmes antiques* (1852), Leconte de Lisle revendique clairement une exigence d'impersonnalité, refusant de se livrer au lecteur : « Je ne te vendrai pas mon ivresse ou mon mal » (« Les Montreurs », 1862). Loin des tourments de l'histoire contemporaine et d'un présent décevant, le parnassien tente d'échapper aux contingences de son siècle en puisant son inspiration dans la mythologie, l'histoire ancienne, ou en se nourrissant de la mode orientaliste. Le goût du voyage, vers des mondes disparus ou mythiques, se retrouve sous la plume de Heredia. Celui-ci préconise également une véritable distance face à la mise en scène excessive du moi et des sentiments : « Mon âme est devenue une prison sonore : / Et comme en tes replis pleure et soupire encore / La plainte du refrain de l'ancienne clameur » (« La Conque », *Les Trophées*, 1893).

Le culte poétique de l'art pour l'art couvre une période très large de l'histoire littéraire du XIX^e siècle. On peut y rattacher une partie de l'œuvre de Baudelaire, même si cette doctrine s'oppose à sa conception de la « modernité » et à la nécessaire conscience esthétique du « présent » (« la modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable », *Le Peintre de la vie moderne*, 1863). L'art pour l'art trouve une forme d'aboutissement dans les recherches formelles de Mallarmé, qui, dans son désir poétique de « céder l'initiative aux mots », dans ses essais en prose (*Crise de Vers*, 1895) comme dans le projet inachevé du *Livre*, témoigne d'un jeu sur les limites de la doctrine. Au XX^e siècle, le culte de la forme prônée par les parnassiens se retrouve dans une partie de l'œuvre des surréalistes, mais aussi dans les recherches conduites par le groupe de l'Oulipo, qui reposent également sur des contraintes formelles strictes et le travail du signifiant.

Florence FILIPPI

Bibliographie

A. CASSAGNE, *La Théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes*, Paris, 1906 ; rééd. Champ Vallon, Seyssel, 1997

P. MARTINO, *Parnasse et symbolisme*, Armand Colin, Paris, 1967.

Voir aussi

- [Art poétique, littérature](#)
- [École littéraire](#)
- [Modernité, littérature](#)
- [Revue littéraire](#)
- [Romantisme, littérature](#)
- [Symbolisme, arts et littérature](#)

La tendance à considérer l'art comme un tout a souvent cohabité avec le souci de distinguer la spécificité de chaque expression. L'esthétique occidentale s'est constamment évertuée à définir la relation des arts entre eux, privilégiant tantôt la conjonction, tantôt la séparation, la hiérarchie, la collaboration, la rencontre hasardeuse... Après que Hésiode (VIII^e-VII^e siècles av. J.-C.) a souligné la filiation divine des neuf muses, distinctes mais toujours unies, ainsi en est-il du *Phédon* (385-370 av. J.-C.) de Platon, où le multiple atteint l'unité par la Forme.

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, la doctrine de l'*Ut pictura poesis* venue d'Horace soumet tout art à l'imitation de la nature, alors que le *Laocoon* (1755) de Lessing distingue chaque expression par son essence ; bientôt le cours sur l'*Esthétique* (*Vorlesungen über die Aesthetik*, 1835 ; trad. franç., 1840-1851) de Hegel dessine une savante pyramide couronnée par la poésie, pour sa proximité avec la philosophie, tandis que, dans *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1818 ; trad. franç., 1888), Schopenhauer accorde la palme à la musique pour son immatérialité même. Mais c'est au XIX^e siècle que, à travers la formulation wagnérienne de *Gesamtkunstwerk*, le concept d'art total commence son expansion pour nourrir, tout au long du XX^e siècle, la création d'avant-garde.

• L'art total aux sources de la modernité

Après que Lessing eut démontré l'irréductibilité de chaque art, c'est au génie totalisant de Goethe qu'il appartient de définir les grands principes sur lesquels allait se fonder le *Gesamtkunstwerk* wagnérien. L'esthétique goethéenne insiste sur les notions d'unité et de totalité, sur l'œuvre en tant que « Tout harmonique, tissé organiquement », mais elle propose également toute une série de liens nouveaux : sensibilité et intelligence, conscient et inconscient, universel et particulier... S'impose alors au poète la notion fondamentale de symbole, unissant le réel à l'idéal. Ainsi consacré médiateur de l'indicible, l'art permet au créateur de dépasser sa propre subjectivité pour accéder à l'universel et donne à percevoir l'infinie diversité des formes du monde comme variation inépuisable d'archétypes.

Goethe ouvre donc la voie de la modernité au fervent lecteur de ses œuvres qu'est Wagner. Tout est prêt pour que le compositeur, emporté par les idéaux de 1848, infléchisse la création artistique dans de nouvelles directions. Le siècle génère de toutes parts des fantasmes d'unité (l'Europe), de rassemblements collectifs (le Peuple), d'identités retrouvées (de mythiques fondations nationales), et c'est sur ce terrain que Wagner va élaborer ses grands ouvrages militants (tous trois traduits en français en 1907) : *L'Art et la révolution* et *L'Œuvre d'art de l'avenir*, tous deux datés de 1849, ainsi qu'*Opéra et drame* (1851), où apparaît pour la première fois le mot *Gesamtkunstwerk* – aussitôt regretté par son auteur, car source de malentendus.

Il s'agit en effet davantage d'une idée poétique que d'un genre précis. Dans un premier temps, c'est même exclusivement une utopie sociale et politique, enracinée dans le contexte de la construction allemande : s'appuyant sur la tragédie grecque, Wagner brandit le nécessaire développement spirituel de la communauté contre la superficialité, l'individualisme du divertissement bourgeois. L'« œuvre d'art totale » est d'abord œuvre d'art en commun, au service du progrès spirituel. Le drame doit devenir cérémonie et se tenir en un lieu réservé, propice au recueillement collectif. Wagner intégrera

donc l'architecture comme cadre du rassemblement spirituel avec le Festspielhaus (théâtre de Bayreuth, érigé en 1876) et sa fosse d'orchestre (« l'abîme mystique ») dissimulée sous la scène et destinée à faire percevoir la mystérieuse présence de l'invisible.

Mais bientôt, Wagner propose de rassembler la diversité des arts en une entité au sein même du processus de création, en inventant le lien structurel qui fera de l'œuvre un organisme vivant. Le compositeur commence par réaliser, au sein du livret, l'union de la poésie et de la musique, en créant sa propre langue. Sonorités, rythme et sens se déploient dans un *arioso* original et expressif, qui rend caduque la traditionnelle division de l'opéra en numéros. Puis l'orchestre se substitue au chœur antique : par le jeu complexe de thèmes-signaux (les leitmotive), il se mue en analyste des situations, annonçant les événements, rappelant des épisodes oubliés, ouvrant sur les remous de l'inconscient. Les traditionnels décors illusionnistes font place à de multiples indications de couleurs et de lumières, créatrices d'aura. Toutes les strates de l'univers sont ainsi métaphoriquement reliées par l'action conjuguée des différentes expressions artistiques : l'épopée fait le récit des temps révolus, le drame les ancre dans une action présente, les leitmotive rendent intelligible la sphère inconsciente, l'orchestre enveloppe l'auditeur dans une mer de sons, les arts combinés nourrissent le monde des sens pour l'unir au spirituel... Le tout dans un rituel destiné à éveiller la conscience. Sous la bannière du wagnérisme, l'utopie du *Gesamtkunstwerk* s'empare alors de l'Europe, concentrant l'attention sur le monde invisible.

• Variations sur le « Gesamtkunstwerk »

Pourtant, dès le début du xx^e siècle, dans les milieux d'avant-garde, une réaction se fait jour. Si la critique est souvent vive en France, elle apparaît plus nuancée dans les pays germaniques et slaves, où l'enjeu spiritualiste demeure vivace et la tendance synthétiste puissante. Ce sont plutôt les moyens artistiques qui se trouvent contestés. À Munich, Kandinsky rêve de l'œuvre qui réaliserait la « synthèse des arts » autour de la seule « nécessité intérieure » (1912, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, trad. franç., 1949). Il regrette que, chez Wagner, chaque art se borne à souligner ce que dicte le drame. Point n'est besoin pourtant qu'une trame narrative impose sa temporalité, sa logique, ni que la dynamique d'un art coïncide avec celle d'un autre... Chaque expression doit pouvoir suivre son itinéraire en toute liberté, dans un espace scénique abstrait où les êtres, les lumières, les formes colorées, les sons évolueraient, menés par l'inconscient, maître mot du moment. Ainsi naît l'idée d'un « art monumental », à travers des compositions scéniques tellement abstraites qu'elles en deviennent quasi irréprésentables : *Noir et blanc*, *Sonorité verte* (1909), *Violet* (1911) et *Sonorité jaune* (publié dans l'*Almanach du Blaue Reiter* en 1912) – toutes traduites en français dans les *Écrits complets*, vol. II et III, 1970 et 1975 –, où les tonalités musicales, corporelles et colorées se mêlent au cours d'une action dépourvue de trame narrative. Dans la même veine irrationaliste, Schönberg compose *La Main heureuse* (1913) et Scriabine son *Mystère* (1914), joignant aux moyens artistiques habituels un clavier de couleurs, des parfums, des caresses... « afin que s'accomplisse dans l'extase, comme l'écrit son épouse Marina, le retour du cosmos à l'unité divine ».

Dès lors, on pourrait citer une longue liste d'œuvres apparentées à l'art total, tant il est vrai que le xx^e siècle ne cessera plus d'explorer la rencontre des arts. Mais sans doute faut-il distinguer celles qui sont conçues par un seul créateur cherchant à recréer une totalité perdue de celles, collectives, qui résultent de la rencontre d'artistes. Dans la première catégorie, on peut remarquer l'œuvre totale de

Kurt Schwitters, « confusion des genres préconisée par Dada en vue de les détruire et pour ne laisser subsister que l'expression de l'homme, en ce que celui-ci a d'essentiellement vivant et spontané », ou encore l'efflorescence chorégraphique et plastique du Bauhaus, avec le *Ballet triadique* (élaboré dès 1912 et présenté en 1922) de Schlemmer et *Les Tableaux d'une exposition* (1928) de Kandinsky, combinaisons de danse, costumes, pantomime, musique, espace, couleurs, lumières.

Après la Seconde Guerre mondiale, la tendance réunificatrice s'illustre de façon souvent spectaculaire. Dans *Die Soldaten* (1965), le compositeur Bernd Alois Zimmermann rassemble en un style pluraliste tous les arts, savants aussi bien que populaires ou divertissants, et y intègre des collages d'œuvres historiques. Le compositeur-architecte Xenakis déploie dans ses *Polytopes* multimédias des années 1960-1970 une vision cosmique, mêlant espaces, lumières et sons électroniques. Au théâtre, Robert Wilson contraint des matériaux hétérogènes (sonores, gestuels, linguistiques, visuels) à un ordre implacable, dénué de tout fondement sémantique ou expressif comme dans sa mise en scène, en 1987 aux Amandiers de Nanterre, de la pièce *Hamlet Machine* (1977) de Heiner Müller. Quant à Nicole et Norbert Corsino, ils introduisent l'idée chorégraphique dans le traitement même de leurs images cinématographiques (*Circumnavigation*, 1992-1994). Dans le champ des collaborations, celle de Le Corbusier, Varèse et Xenakis s'effectue étonnamment presque sans concertation préalable, en vue de la réalisation du pavillon Philips de l'Exposition universelle à Bruxelles en 1958. Alors que, avec *Event* au Black Mountain College en 1952), Cage, Cunningham, Rauschenberg, Tudor, ainsi que Richards et Olson avaient juxtaposé différentes actions hors de tout plan préconçu pour le premier happening, revendiquant – autre forme de totalité – la disparition de l'art dans l'expérience du monde.

• Questions posées

Pourtant, il faut bien le reconnaître : hors des contextes wagnérien et kandinskien qui l'avaient théorisée, la notion demeure floue, favorisant des usages abusifs. Suppose-t-elle la monumentalité de la forme et le caractère utopique du projet, ou admet-elle des imaginaires plus discrets ? Suffit-il que tous les arts soient représentés dans l'œuvre, quel que soit leur mode de relation ? L'art total se confond-il avec l'« effrangement des arts » tel que défini en 1966 par Adorno (texte repris et traduit en français dans *L'Art et les arts*, 2002), voire avec la dissolution de l'art dans la vie ? Ou bien doit-il au contraire revendiquer la spécificité technique et matérielle de chaque expression, excluant dès lors happenings et installations ? Implique-t-il l'intégration du public à son projet métaphysique, politique ou philosophique ? Enfin, après les traumatismes infligés par divers totalitarismes et la défiance qu'éveille désormais toute visée totalisante, peut-il être pratiqué sans que soit soulignée avec insistance l'identité, l'irréductibilité de chaque art, et, loin de toute tentation fusionnelle, le droit fondamental à la différence ?

L'art total, on le voit, résiste aux tentatives de théorisation et à la définition d'un genre. Reflet d'une souffrance humaine face à l'incomplétude, il lui cherche réparation. Si au *Gesamtkunstwerk* on cherche une postérité, on la trouvera le plus souvent dans des formes démesurées : chaque fois qu'une multiplicité d'expressions artistiques sont conviées, sur un pied d'égalité, à servir *ensemble* une idée supérieure excédant l'art à proprement parler – philosophie spiritualiste ou politique, expression de l'inconscient ou de l'élan vital, ordre mathématique, voire cosmique, philosophie du temps, prééminence du concept... En fait, l'art total se veut méditation (au risque d'un rêve mégalomane),

visant à révéler, ou reconstruire, l'unité du monde. Il implique donc un tissage serré des différentes expressions artistiques, entre elles et avec l'univers, dans le but de créer ou de refaçonner, par-delà les fractures, une totalité habitable par un homme aux facultés sensorielles, spirituelles et intellectuelles tout entières déployées.

Joëlle CAULLIER

Bibliographie

De la différence des arts, textes réunis par J. Lauxerois et P. Szendy, coll. Les Cahiers de l'I.R.C.A.M., I.R.C.A.M. - Centre Georges-Pompidou - L'Harmattan, Paris-Montréal, 1998

J. GALARD & J. ZUGAZAGOITIA dir., *L'Œuvre d'art totale*, coll. Art et artistes, Gallimard-Musée du Louvre, Paris, 2003

L'Œuvre d'art totale, études réunies par D. Bablet, coordonnées et présentées par E. Konigson, coll. Arts du spectacle, éd. du C.N.R.S., Paris, 1995

Le Renouveau de l'art total, textes réunis et présentés par D. Cohen-Lévinas, coll. Orfeo, L'Harmattan, Paris, 2005

La Synthèse des arts et *Le Mélange des arts*, études réunies par J. Caullier, coll. Ateliers, *Cahiers de la Maison de la recherche*, n° 16 et n° 20, Université Charles-De-Gaulle Lille-III, Villeneuve-d'Ascq, 1998 et 1999.

Voir aussi

- [Abstraction, arts](#)
- [Collage et montage, arts](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Happening, arts](#)
- [Symbolisme, arts et littérature](#)
- [Ut pictura poesis, arts](#)

L'opposition entre arts « mécaniques » et « libéraux » domine longtemps, dans la culture occidentale, l'architecture des activités aujourd'hui associées aux arts et aux sciences. Dès le ^v^e siècle, une liste des sept « arts libéraux » avait été proposée par l'écrivain latin d'origine africaine Martianus Capella, au sein d'un manuel encyclopédique, les *Noces de Mercure et de Philologie*. Au ^{vii}^e siècle, Isidore de Séville intégra ces « arts » à la catégorie des « sciences sacrées », opposées aux « sciences de la nature ». Cette classification sera ensuite reprise, avec quelques variantes, par différents auteurs, tels Hugues de Saint-Victor et Honorius d'Autun, au tournant des ^x^e et ^{xii}^e siècles, puis par Thomas d'Aquin (1224 ou 1225-1274).

Or ce système ne se superpose nullement à celui qui est devenu le nôtre depuis l'époque des Lumières. On comptait en effet parmi les « arts libéraux » – au nombre de sept – la grammaire, la dialectique et la rhétorique (le *trivium*), ainsi que l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique (le *quadrivium*), selon la terminologie fixée par le philosophe et homme d'État Boèce dès le ^{vi}^e siècle. Lettres, musique et sciences mathématiques se trouvaient ainsi associées, d'une façon d'autant plus paradoxale à nos yeux qu'elles étaient en revanche clairement dissociées d'autres « arts », devenus par la suite emblématiques de cette notion, tels le théâtre, la poésie et la danse et, surtout, les arts de l'image.

Ces derniers relevaient, sans ambiguïté aucune, des « arts mécaniques », qui, à l'opposé des arts libéraux, étaient censés requérir essentiellement l'usage de la main. Dans un monde où le manuel s'opposait à l'intellectuel comme l'inférieur au supérieur, et où « mécanique » signifiait aussi « avare » ou « mesquin », cette dichotomie était, à l'évidence, nettement hiérarchisée. Elle faisait des « imagiers » des artisans, au même titre que les cordonniers, chapeliers ou couvreurs – artisans qui, en 1610 encore, dans le *Traité des ordres et simples dignités* du juriste Charles Loyseau, figuraient au bas de l'échelle du tiers état, juste avant les laboureurs. Peinture et sculpture relevaient donc du « métier », non de l'« art » : concrètement, leur exercice aurait exposé les nobles à la dérogeance et les bourgeois au déshonneur, sauf à les pratiquer de façon « libérale », c'est-à-dire désintéressée, en amateur.

• La position charnière des arts de l'image

Comme tout artisanat, les arts mécaniques consistaient donc en un travail manuel effectué contre paiement, alors que dans les arts libéraux (considérés comme étant de nature intellectuelle), la rémunération n'était ni obligatoire, ni déterminée de façon stable. L'artisanat impliquait également un apprentissage en atelier, par la pratique et l'imitation directe, propres à conférer une habileté technique grâce à l'incorporation des savoir-faire. Ce métier ne pouvait s'exercer légalement que dans le cadre d'une corporation, laquelle impliquait des contraintes (droit d'entrée, contrôle de l'activité, obligations d'assistance mutuelle), mais permettait aussi, en contrepartie, de gérer les intérêts collectifs, de réguler la concurrence, de contrôler la formation des apprentis et compagnons, ainsi que la conformité des usages, et enfin d'assurer un minimum de protection sociale par l'intermédiaire des confréries (celle de Saint-Luc pour les peintres). Quant à la sanction de la compétence, elle était essentiellement de nature marchande, à travers la vente ou la commande. Mais l'artisan n'avait

aucune autorité sur ses clients, n'étant pas en mesure de leur imposer ses propres conceptions.

Les arts de l'image occupaient toutefois dans ce système artisanal une place privilégiée, qui contribue à expliquer leur émancipation à partir de la Renaissance. Appartenant à une corporation de niveau supérieur, ceux qui les pratiquaient bénéficiaient du statut particulier attaché aux images, considérées soit comme des produits de luxe, non directement subordonnés à des nécessités fonctionnelles, soit comme des supports de dévotion, soit encore, par leur fonction documentaire, comme des instruments de symbolisation ou des véhicules de l'imaginaire. Leur production représentait donc, au sein des arts mécaniques, une activité charnière, située au sommet d'une catégorie inférieure.

Insatisfaits du statut médiocre qu'impliquait leur assignation au domaine des arts mécaniques, peintres et sculpteurs aspirèrent à l'émancipation hors de l'artisanat, surtout lorsque les meilleurs d'entre eux, à la Renaissance, furent appelés à travailler auprès des princes et des papes. Cette élite d'artisans, qui s'était accoutumée aux manières de cour, obtint peu à peu de dépendre non plus des corporations, mais des académies, ce qui entraîna en quelques générations une transformation générale du statut de l'activité et, plus généralement, une valorisation de l'identité individuelle et collective des producteurs d'images.

• Académisation et professionnalisation

Advenue dès le ^{xvi}e siècle en Italie, le milieu du ^{xvii}e en France, puis la fin du siècle dans le reste de l'Europe, cette académisation de la peinture et de la sculpture impliquait que ces « arts » (au sens médiéval de techniques) fussent considérés non plus comme mécaniques, mais comme libéraux. En effet, les académies, structures privées réunissant l'élite intellectuelle en marge de l'université autant que des salons mondains, étaient traditionnellement plutôt consacrées aux disciplines relevant des arts libéraux. En s'académisant, peinture et sculpture s'intellectualisèrent, comme en témoigne notamment l'institution d'un enseignement théorique, ainsi que de conférences, et la création d'une catégorie d'académiciens « honoraires », c'est-à-dire non pas praticiens mais dilettantes, s'intéressant en amateurs à la peinture et à la sculpture.

Ainsi se formalisa peu à peu un corps de doctrine, une orthodoxie des pratiques. Dès lors, la sanction de l'excellence n'était plus seulement externe, par la réussite sur le marché, mais aussi interne, par le jugement des pairs. Les critères de qualité s'autonomisèrent, et le praticien gagna en autorité sur ses clients, lesquels n'étaient plus les mieux placés pour déterminer les meilleures façons de faire. Enfin, ce mouvement d'intellectualisation entraîna l'apparition en France, vers le milieu du ^{xvii}e siècle, d'une toute nouvelle « littérature artistique », qui se développa rapidement, sous forme de critique d'art, à partir du deuxième tiers du ^{xviii}e siècle, avec la naissance des Salons. Ceux-ci étaient destinés à montrer la production des académiciens hors de toute situation marchande, de façon à compenser l'abandon de la « boutique », c'est-à-dire de la commercialisation directe et publique des œuvres, trop marquée par l'univers du métier pour convenir désormais à une profession prétendant à la « libéralité ».

À l'époque où la peinture et la sculpture, anciennement arts mécaniques, se « professionnalisaient », au sens où ils se transformaient en professions libérales dans le cadre

académique, les arts libéraux des lettres et de la musique se « professionnalisaient » eux aussi, mais en un sens tout différent. Ils devenaient peu à peu des activités lucratives, permettant de gagner sa vie et non plus de s'y consacrer comme à une vocation désintéressée, sans autre but que son propre épanouissement. Ainsi ces deux catégories, autrefois clairement distinguées et hiérarchisées, tendaient-elles à se rejoindre, en grande partie grâce aux efforts de promotion de la catégorie inférieure – mais au prix d'un progressif abandon de cette catégorisation millénaire, désormais caduque.

• L'éclatement du système

La promotion quasi officielle des arts du dessin au titre d'arts libéraux date, en France, de 1667 : un procès opposant un sculpteur et son client offrit la première confirmation juridique du nouveau statut de la peinture et de la sculpture, devenus arts académiques, donc libéraux. Une génération après, vers la fin du XVII^e siècle, les dictionnaires entérinaient ce changement.

Néanmoins, ils témoignaient en même temps de la dissolution progressive de l'opposition entre arts libéraux et arts mécaniques, dès lors privés d'une grande part de leur pouvoir distinctif. Le surclassement des arts du dessin avait abouti à une reclassification générale des activités, qui vit peu à peu l'émergence, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, de l'expression « beaux-arts », en même temps qu'une toute nouvelle distinction entre lettres, sciences et arts – eux-mêmes divisés en beaux-arts et arts appliqués. Même si ces derniers firent l'objet d'une tentative de valorisation par l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert (1751-1772), ils n'en occupaient pas moins la place inférieure qui avait été longtemps celle des arts du dessin, autrefois « mécaniques ». Or ceux-ci tenaient leur relative supériorité de leur caractère de luxe et de leur absence de fonctionnalité : peinture, sculpture, gravure étaient devenus avant tout des arts de l'inutile. En même temps, c'est le critère de l'intellectualité qui cédait du terrain, au profit de celui de l'*otium* (oisiveté, loisir). La dévalorisation aristocratique du travail rémunéré, typique de la « société de cour », avait remplacé la dévalorisation cléricale du travail manuel, caractéristique du Moyen Âge.

On peut en conclure que la peinture n'est jamais véritablement devenue un art libéral : en effet, à peine avait-elle réussi à se faire reconnaître comme telle, au moins par une élite de spécialistes, que cette notion même perdait de son sens. Mais cette demande de reconnaissance a fait basculer tout l'ancien système au profit du moderne, au fil d'une évolution complexe, qui fit longtemps cohabiter une pluralité de modèles de classement des activités intellectuelles. Fixée par l'*Encyclopédie* dès 1751, grâce au « système figuré des connaissances humaines », la distinction moderne entre « lettres », « beaux-arts », « sciences » d'un côté, et « techniques » de l'autre, était en place, pour l'essentiel, au moment de la Révolution.

Cette redistribution des activités intellectuelles et artistiques à l'époque des Lumières a contribué à accentuer la coupure entre arts et sciences, tout en rapprochant des « arts » qui, auparavant, appartenaient à des univers distincts et hiérarchiquement bien différenciés. C'est ainsi que d'anciens « arts libéraux », comme la littérature et la musique, se sont vus progressivement associés à d'anciens « arts mécaniques », comme les arts du dessin, devenus « beaux-arts », pour former ce que nous appelons aujourd'hui l'art.

Bibliographie

N. HEINICH, *Du peintre à l'artiste : artisans et académiciens à l'âge classique*, coll. Paradoxe, Minuit, Paris, 2003 (éd. or. 1993)

J. LE GOFF, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, coll. Points Histoire, Seuil, Paris, 2000 (éd. or. 1957)

A. VIALA, *Naissance de l'écrivain : sociologie de la littérature à l'âge classique*, coll. Le Sens commun, Minuit, Paris, 2003 (éd. or. 1985).

Voir aussi

- [Académisme, arts](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Genres, arts](#)
- [Linéaire / Pictural, arts](#)
- [Salon et musée](#)
- [Ut pictura poesis, arts](#)

Athéisme

Si le français « athéisme » (1555) calque bien le grec *atheos*, dans lequel l'alpha privatif ne se laisse pas ignorer, cela ne nous dit pas s'il s'agit plutôt de privation ou de négation. Or l'histoire de l'athéisme montre que l'on oscille entre les deux, en fonction du contexte dans lequel on se situe. En ce sens, l'antithéisme – négation ouverte de l'existence de Dieu –, n'est qu'un moment bien particulier de l'athéisme, auquel on le réduit souvent. C'est pourquoi, pour le comprendre pleinement, il importe d'explicitier les différents niveaux de signification de celui-ci.

L'athéisme de la relation prévaut dans le paganisme antique mais on peut encore le découvrir aujourd'hui dans le monde. Cette forme d'athéisme est forcément relative, puisque les dieux sont ici les principes qui régissent le monde et qui sont à l'œuvre à travers les forces de la nature. Il est donc inévitable qu'ils viennent à manquer, ne serait-ce que parce que chaque peuple a ses dieux. Mais ils font essentiellement défaut aux hommes si ces derniers ne satisfont pas au culte qui leur est dû. À ce stade, l'« athée » est avant tout un impie. L'épicurisme a pu être accusé d'athéisme, non parce qu'il niait l'existence des dieux, mais parce que l'indifférence aux hommes qu'il leur attribue rendait leur culte vain. En ce sens, il représente une forme primitive d'athéisme existentiel, dont certaines sagesses (par exemple le bouddhisme) ne sont pas si éloignées.

C'est l'impact du judaïsme, suivi en cela par le christianisme, qui va faire apparaître l'athéisme de l'identité divine : il n'y a qu'un seul Dieu, et seul ce Dieu est Dieu. En conséquence, les païens sont sans Dieu, donc « athées ». L'athée n'est plus considéré cette fois comme un impie mais comme un « insensé » (*Psaume* 14). Or comme les juifs et les chrétiens se refusaient de leur côté à reconnaître les dieux et à leur offrir des sacrifices, ils étaient également tenus pour athées. En témoigne le récit que fait Justin du martyre de l'évêque Polycarpe : alors que la foule des païens hurlait « à bas les athées ! » à propos des chrétiens jetés dans l'arène, l'évêque levant les yeux sur cette foule s'écria « à bas les athées ! ».

Le nouveau Dieu qui s'affirme dans le monothéisme est d'une nature telle qu'il requiert la foi de la part de l'homme. Or la foi est bien davantage que la croyance, qui exprime seulement une adhésion psychologique. L'athéisme comme incroyance peut donc recouvrir l'absence de foi, la croyance négative, une autre croyance, ou une foi contraire. Comme la foi authentique se réduit alors à celle qui vise le « vrai » Dieu, l'athéisme acquiert en retour une fonction polémique : est tenu pour athée celui qui s'avoue sans foi, ou celui qui fait allégeance à une confession différente. C'est pourquoi Luther, Calvin, Spinoza, les libertins comme les déistes des Lumières ont été qualifiés d'athées à un moment ou à un autre.

L'athéisme de l'existence ou l'antithéisme est la dimension la plus courante de l'athéisme et, pour certains, sa seule expression authentique. Pourtant, elle n'a de sens que si le Dieu qu'on nie est ainsi conçu qu'il doit d'abord exister pour être Dieu. Et elle n'en a aucun si l'on identifie Dieu et la nature, dont l'existence est évidente, ou encore si l'on réduit Dieu à une simple « valeur ». Très répandue, cette forme d'athéisme se retrouve cependant chez fort peu d'auteurs (Jean Meslier, le baron d'Holbach...). Il est vrai qu'on peut se demander quel sens il y aurait à affirmer la non-existence de ce qui n'existe pas. C'est pourquoi cet athéisme se formule d'abord comme une opposition au théisme, c'est-à-dire à la thèse affirmant l'existence d'un Être suprême, version réductrice du Dieu chrétien au

La non-existence de Dieu laissant intacte l'existence de la religion, l'athéisme militant se réduit à une construction purement humaine, élaborée pour servir des objectifs de pouvoir. Ce type d'athéisme a connu sa forme la plus virulente avec le marxisme-léninisme : dans cette perspective idéologique, la religion est l'« opium du peuple ». Dieu ne représente plus que la clé de voûte d'une entreprise de domination du peuple par la classe qui, pour mieux l'exploiter, le nourrit de rêves anesthésiants et d'espérances fantasmagoriques. Ce qui aboutit à un athéisme persécuteur, invoqué à l'appui de structures sociopolitiques officiellement antireligieuses, même si elles n'en tendent pas moins à prendre à leur tour des formes quasi religieuses.

Enfin, l'athéisme de la culture, développé par Ludwig Feuerbach (*L'Essence du christianisme*, 1841), repose sur l'idée que la religion a du sens puisqu'elle existe de manière massive. Mais ce sens étant aliéné, il faut interpréter la religion de manière critique pour découvrir que Dieu n'est rien d'autre que l'objet du désir infini de l'homme, objet illusoirement érigé en Autre absolu alors qu'il désigne en réalité le genre humain. Dès lors on peut récupérer tous les contenus de la religion, indûment projetés dans le Ciel, pour leur faire place sur la Terre. Au culte, on va donc substituer la culture, qui en rétablit la version authentique. Telle est la matrice de ces diverses formes d'athéisme qui n'ont même plus à se proférer comme telles, quand tout se retrouve enfermé dans l'immanence d'un monde strictement humain.

Dominique FOLSCHEID

Bibliographie

- L. FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, trad. J.-P. Osier, Maspero, Paris, 1968 (rééd. 1982)
D. FOLSCHEID, *L'Esprit de l'athéisme et son destin*, La Table Ronde, Paris, 2003
M. ONFRAY, *Traité d'athéologie*, Grasset, Paris, 2005.

Voir aussi

- [Déisme](#)
- [Épicurisme](#)
- [Existence \(Philosophies de l'\), philosophie](#)
- [Libertinage, littérature](#)
- [Matérialisme](#)
- [Nihilisme](#)

La théorie atomique, formulée par l'Anglais John Dalton (1766-1844) au tout début du XIX^e siècle, consiste en une série de conjectures qui s'avérèrent justes et pénétrantes. Mais il fallut parfois des décennies pour les étayer par des faits expérimentaux indiscutables.

• Les conjectures de Dalton

La première conjecture, riche d'une longue tradition, remontant aux philosophes de l'Antiquité, tels qu'Épicure ou Lucrèce, pose la matière comme faite d'atomes.

La deuxième conjecture est l'indiscernabilité de ces corpuscules. Les atomes d'un même élément sont tous identiques, mais les éléments se distinguent les uns des autres par des atomes différents. Les atomes de fer, par exemple, diffèrent de ceux de cuivre.

La troisième conjecture, d'une grande hardiesse, et que Dalton formula à l'examen d'une grande masse de faits expérimentaux, issus de la chimie pneumatique en particulier, est que les éléments se combinent pour former des composés dans des proportions définies. Qui plus est, ces proportions sont les plus simples. Lorsque deux éléments A et B s'unissent en une combinaison, le composé qui en résulte peut être décrit par une formule telle que AB, ou AB₂ ou A₂B, plutôt que par des formules plus compliquées comme A₄B₄, A₃B₆ ou A₁₀B₅. Cet axiome de simplicité maximale n'était pas inédit dans l'histoire de la pensée. Les philosophes des sciences le dénomment « rasoir d'Ockham », du nom du théologien médiéval Guillaume d'Ockham (1290 env.-1349 env.).

La quatrième conjecture complète la précédente : deux éléments ne sont pas tenus de former des composés d'un type unique. Ils peuvent se combiner suivant des proportions multiples. Par exemple, un atome de carbone C peut s'unir à un atome d'oxygène O pour former le monoxyde de carbone CO. Mais on connaît aussi, remarqua Dalton, un autre composé des mêmes éléments dans lequel un atome de carbone C se combine avec deux atomes d'oxygène O pour former le gaz carbonique CO₂.

Enfin, cinquième conjecture, qu'on peut qualifier de révolutionnaire par sa hardiesse (les philosophes des sciences qualifient un tel saut conceptuel de « transduction »), on peut inférer les masses des atomes – pourtant alors totalement inaccessibles à l'observation du fait de leur petitesse – à partir de mesures faites sur des échantillons microscopiques. Et Dalton de proposer une échelle des masses atomiques relatives : en prenant l'hydrogène H pour unité, l'azote et le carbone auraient, d'après Dalton, pour masse 5, l'oxygène aurait la masse 7, le phosphore 9, le soufre 13, le fer 38, et le plomb 95 (valeurs de 1808 ; les valeurs modernes des masses atomiques des mêmes éléments sont H = 1, C = 6, N = 7, O = 8, S = 32, P = 31, Fe = 56 et Pb = 207).

John Dalton était un quaker, ce qui lui offrit une éducation de qualité. Très jeune, il devint instituteur dans une école quaker. À partir de 1793 (il avait vingt-sept ans), il s'installa à Manchester, vivant de tutorats et d'une activité de consultant industriel. Il participa activement, dans cette ville, aux activités d'une académie des sciences, la Literary and Philosophical Society. Elle lui fournit un forum pour ses idées, dont par exemple sa description de sa propre infirmité oculaire, connue

désormais sous le nom de daltonisme.

Dalton formula sa première théorie atomique en 1801. Il eut conscience de son importance, la comparant à la théorie de la gravitation universelle de Newton. En 1803, Dalton étendit sa théorie, restreinte jusque-là aux gaz atmosphériques, à la chimie tout entière. Mais il ne la publia qu'en 1808, hésitant à s'en remettre à la communauté scientifique de son temps, à l'instar de Darwin avec sa théorie de l'évolution. Nous sommes redevables à un autre scientifique de la divulgation de la théorie atomique de Dalton. Thomas Thomson, de l'université d'Édimbourg, rendit visite à Dalton en 1804. Il adopta la nouvelle théorie avec enthousiasme, commença de l'enseigner en Écosse, et la présenta dans un manuel de chimie qu'il publia en 1807.

Dalton fut amené à postuler la théorie atomique par la météorologie ! Comment se fait-il que, dans l'atmosphère, des gaz de densités différentes ne se stratifient pas entre les plus denses et les moins denses ? La base du raisonnement daltonien fut la loi, expérimentale, de Boyle-Mariotte : si l'on augmente la pression d'un gaz d'un facteur trois, par exemple, son volume diminue du même facteur. L'explication de Dalton fut que les particules de gaz, au comportement newtonien, se repoussent lorsqu'elles sont identiques. Chacune, conjectura Dalton, s'entoure de calorique, d'où leur répulsion mutuelle. En revanche, toujours suivant Dalton, lorsque les particules de gaz sont différentes, elles s'ignorent mutuellement, ne s'attirent ni ne se repoussent. Elles contribuent, chacune de son espèce, à la pression partielle du gaz correspondant. Et ces pressions partielles se conjuguent pour constituer la pression totale. De ces considérations, balayées durant la seconde moitié du XIX^e siècle par la théorie cinétique des gaz, Dalton inféra sa première théorie atomique, celle de 1801.

Reste à mentionner la question de la représentation des atomes. Dalton, qui construisit aussi pour son usage personnel de petits modèles d'atomes et de leurs composés, faits de boules, publia une série de symboles des atomes des divers éléments, faits de cercles étiquetés par des lettres spécifiant l'élément dont il s'agissait. Cette terminologie, trop lourde, fut remplacée par les symboles qu'introduisit le Suédois Jöns Jacob Berzelius (1779-1848), que nous continuons d'employer aujourd'hui. Chacun des éléments est symbolisé par une lettre (comme H, C, O, N) ou par deux (Fe, Pb).

• La résistance de Berthelot

La résistance irréductible à la théorie atomique, avec Marcelin Berthelot (1827-1907) à sa tête en France à la fin du XIX^e siècle, fut un esprit de chapelle, veillant à ce que les nominations à des chaires universitaires soient de la même stricte obédience. Se réduisit-elle à un conservatisme obtus ? De toute évidence, non. Berthelot lui-même était trop intelligent pour cela. Certes, il commit un abus de pouvoir. Ce mandarin de la science et de l'université française usa de ses hautes positions, y compris ministérielles, pour une chasse aux sorcières qui le déshonore. Néanmoins, son intention eut des aspects respectables. Sa prise de position anti-atomiste visait à empêcher l'implantation d'un nouveau dogmatisme, comparable à celui de la scolastique. Berthelot et ses émules (Henry Le Chatelier, pour citer l'un des plus prestigieux, autre géant de la chimie française) craignaient que les atomistes ne fabulent au sujet des assemblages d'atomes, à l'instar des spéculations de certains théologiens médiévaux quant au nombre d'anges pouvant occuper une tête d'épingle. Ils insistaient pour que les lois de la chimie reposent exclusivement sur des faits d'observation à l'échelle macroscopique, celle

du laboratoire. L'aspect louable de cette position bornée est le rappel que la chimie est prioritairement une science expérimentale. D'autre part, l'incitation à rester fidèle au programme de recherches, que Lavoisier inaugura vers la fin du XVIII^e siècle, était d'autant plus licite que ce programme était loin, un siècle plus tard, d'être épuisé ou d'avoir émoussé son élan. La position réactionnaire de Berthelot et de ceux qui le suivirent s'explique aussi, sans doute surtout, par le saut conceptuel gigantesque des atomistes, depuis le monde macroscopique jusqu'au monde microscopique. L'admettre supposait beaucoup d'audace et d'imagination.

Quoi qu'il en soit, l'attitude hostile de Berthelot coûta très cher à la chimie française. Elle se fit distancer à la fin du XIX^e siècle par la chimie allemande. Elle mit des décennies ensuite à combler son retard, jusqu'à l'époque de la Seconde Guerre mondiale.

La théorie atomique est l'une des plus admirables constructions de l'esprit humain.

Pierre LASZLO

Bibliographie

F. AFTALION, *Histoire de la chimie*, Masson, Paris, 1988

B. BENSAUDE-VINCENT & I. STENGERS, *Histoire de la chimie*, La Découverte, Paris, 2001

F. HOEFER, *Histoire de la chimie*, 2 vol., Gutenberg, Paris, 1980 (reproduction de la 2^e éd. de Firmin-Didot, Paris, 1866-1869)

B. VIDAL, *Histoire de la chimie*, 2^e éd., coll. Que sais-je ?, P.U.F., Paris, 1998.

Voir aussi

- [Dogmatisme](#)
- [Pneumatique \(Chimie\)](#)

Deux mille ans avant la naissance de la théorie atomique moderne, des penseurs grecs ont forgé la notion d'atome pour désigner les éléments premiers, insécables et indestructibles dont se compose toute réalité. La tradition voit dans Leucippe l'ancêtre mythique d'une philosophie qui, au v^e siècle avant J.-C., tente de concilier l'être un et immobile des Eléates (Parménide, Xénophane, Zénon) avec l'expérience de la pluralité et du mouvement sur laquelle Empédocle et Anaxagore avaient mis l'accent. La sphère parménidienne de la vérité se fractionne ici en un nombre infini d'unités insécables et pleines. Semblable aux particules de poussière en suspension dans l'air, le mouvement des atomes s'effectue dans le vide. L'attrait de cette « philosophie de la poussière » (Léon Brunschvicg) tient au fait que la réduction du complexe au simple et du divers à l'unité élémentaire assure l'intelligibilité du réel, sans faire appel à une causalité transcendante.

• Une pensée de la matière

Le véritable fondateur de l'atomisme philosophique est Démocrite (460 ?-370 ? av. J.-C.). Le non-être parménidien se confond avec le vide qui rend possible le mouvement des atomes, dont les formes rondes, anguleuses ou crochues leur permettent ou non de s'assembler. Persuadé que les impressions sensibles et qualitatives résultent du passage d'atomes de formes diverses par les pores des organes des sens, Démocrite anticipe la distinction qui sera faite plus tard par John Locke entre qualités premières et qualités secondes. Le mécanisme des sensations résulte pour lui de la rencontre entre les atomes sphériques de l'âme et les atomes extérieurs.

Alliant physique (compatibilité du hasard et de la nécessité) et métaphysique (compatibilité de l'éternité de l'être avec la réalité du mouvement et du changement), l'atomisme démocritéen va de pair avec une éthique soucieuse de libérer l'esprit des angoisses qui ont leur source dans les superstitions mythiques et religieuses. En acceptant la réalité telle qu'elle est, on préserve l'« équilibre dynamique » (*kresis*), du microcosme humain et du macrocosme. Un tel consentement va de pair avec la valorisation du pouvoir de l'homme sur sa propre nature.

Platon (428 env.-env. 347 av. J.-C.) s'inquiétera déjà des conséquences réductionnistes de l'atomisme, en se demandant comment la « syllabe », l'unité minimale du sens, peut être dérivée de la « lettre ». L'atomisme trouvera un autre adversaire de taille en la personne d'Aristote (385 env.-322 av. J.-C.). Sa critique prend source dans une conception de la matière, inséparable d'une certaine forme. Pour lui, le « plein » des atomes et le « vide » dans lequel ils évoluent constituent deux aspects de la cause matérielle, qui a besoin d'une cause formelle pour pouvoir s'actualiser. La difficulté principale de l'atomisme est de justifier le principe de congruence (*symmetria*) qui permet aux atomes de s'entrelacer mutuellement pour former des combinaisons dotées d'une certaine stabilité interne.

Chez Épicure (341-270 av. J.-C.), le lien entre la physique atomiste et l'éthique est encore plus étroit. S'il adopte l'atomisme de Démocrite, c'est aussi parce que cette hypothèse « immunise » le monde contre les incursions des dieux. L'atomisme implique l'existence d'une matière infinie, constituée par les atomes de taille, de forme et de poids différents, disséminés dans un espace infini, tout aussi éternel que ceux-ci. Dans cet espace, les atomes sont soumis à un mouvement éternel de chute rectiligne constante. En déviant légèrement leur trajectoire, les atomes forment un tourbillon

cosmique, créant une sorte d'espace de rencontre primordial. Même si la plupart de ces rencontres sont purement passagères et aléatoires, certaines engendrent des associations dotées d'une stabilité relative, mais qui finira par se décomposer. Pour Épicure, les dieux eux-mêmes sont des agrégats d'atomes. Mais ils bénéficient du privilège de la plus grande stabilité possible, ce qui, exprimé en termes éthiques, équivaut au prédicat de la béatitude. Semblables aux humains par leur forme, ils ne peuvent vivre que dans des régions du monde qui sont à l'abri du changement et de la mort.

La même conception trouve un puissant écho dans le grand poème philosophique *De la nature* de Lucrèce (98-55 av. J.-C.), qui jouera un rôle décisif dans la diffusion de l'atomisme. Retrouvé par l'humaniste italien Poggio Bracciolini en 1417, l'ouvrage devint une arme pour combattre les excès du finalisme scolastique. Dans les deux premiers livres, Lucrèce montre comment le *clinamen*, la déviation des atomes, permet aux corps de prendre forme et de composer un univers qui n'est régi par aucun Intellect souverain ni aucune finalité. Résultant de la rencontre fortuite des atomes, le monde est voué à la disparition, comme le suggèrent également les grands mythes de destruction.

• L'atomisme à l'époque moderne

Avec l'émergence du mécanisme dans le premier tiers du XVII^e siècle, la conception corpusculaire de la réalité, héritée de l'atomisme antique, va trouver une nouvelle actualité scientifique. Sous-jacente aux apparences sensibles, la réalité physique se présente comme une série variable de combinaisons entre des éléments matériels. Le scientifique qui maîtrise les lois qui régissent cette combinatoire n'aura aucun mal à passer du simple au complexe, et réciproquement.

Le principal théoricien de l'atomisme au XVII^e siècle est Pierre Gassendi (1592-1655). Épicure, qu'il a longuement étudié, lui fournit un modèle épistémologique, qui lui évite également de tomber dans les pièges d'un rationalisme dogmatique et d'un scepticisme ravageur. En tant qu'hypothèse explicative, compatible avec la conception chrétienne d'un Dieu créateur, l'atomisme rend parfaitement compte des qualités sensibles dont nous avons l'expérience, tout en fournissant un modèle satisfaisant pour l'organisation des données du monde observable.

À la même époque, l'invention du microscope permet de vérifier expérimentalement l'existence d'« atomes » qui jusque-là, restaient des entités purement théoriques. Le débat se déplace alors sur un autre terrain : celui de la nature et de l'identification des particules élémentaires dont le conglomerat façonne la réalité empirique.

À partir du XIX^e siècle, la théorie atomique devient la chasse gardée des « sciences dures ». Dans le champ philosophique, l'atomisme va connaître un nouveau printemps grâce à certains représentants de la philosophie analytique. C'est le courant de l'atomisme logique, illustré par Bertrand Russell (1872-1970) et le « premier » Wittgenstein (1889-1951).

L'analyse logique est au langage naturel ce que le microscope est à l'œil. Une phrase aussi simple que « L'actuel roi de France est chauve » s'avère à l'analyse hautement complexe. L'analyse résolutive cherche à cerner des propositions « atomiques », dont la forme permet de cerner la structure des faits correspondants. Toute proposition complexe est une fonction de vérité des propositions nucléaires, qui nomment des objets et décrivent des états de choses. Cette thèse extensionnaliste engage une certaine vision du rapport entre le langage et la réalité. La proposition atomique

fonctionne ici comme image du monde, langage et monde (compris comme « tout ce qui est le cas ») ne cessant de renvoyer l'un à l'autre. Malgré un certain air de famille avec l'ancien atomisme, l'atomisme logique, loin de fonder l'éthique, en fait une grandeur transcendante, qu'il est impossible d'exprimer dans un langage rigoureux.

Jean GREISCH

Bibliographie

A. BENMAKHOULF, *Bertrand Russell : l'atomisme logique*, P.U.F., Paris, 1996

M. CANIOU, *L'Atomisme*, Montaigne, Paris, 1978

J. SALEM, *L'Atomisme antique*, L.G.F., Paris, 1997.

Voir aussi

- [Épicurisme](#)
- [Libertinage, littérature](#)
- [Matérialisme](#)
- [Philosophie analytique](#)

Augustinienne (Doctrine)

Chez les Pères latins qui ont façonné les habits du christianisme d'Occident, l'intrication de la foi biblique avec la philosophie gréco-romaine atteint un sommet dans la synthèse élaborée par saint Augustin (354-430), évêque d'Hippone, en Afrique romaine. Pour en voir les coutures, nous l'aborderons sous trois thèmes – l'être, la connaissance, la volonté – où l'héritage des Anciens se transforme dans l'horizon chrétien, jetant les bases de la pensée médiévale, voire moderne.

• L'être

Quelques traités du grand penseur néo-platonicien Plotin (205-270), lus à Milan en 386, cristallisent la vision ontologique d'Augustin, qui découvre à la fois la nature spirituelle de Dieu et de l'âme, l'unité et la bonté de l'être, et la différence entre le créateur, être infini, et les créatures qui n'existent qu'en radicale dépendance de lui (*Confessions*, VII, 16). Ainsi sont dépassés le matérialisme, le dualisme et le pessimisme de la secte manichéenne à laquelle Augustin adhéra pendant longtemps. Dieu n'est pas « au-delà de l'être », comme l'Un plotinien ; il est l'être même, « Celui qui est » (Exode 3.15). Tout ce qui existe est *vrai*, car prenant sa forme des Idées, des pensées divines, et *bon* : le mal n'est qu'un manque d'être. L'être divin est immuable, éternel ; l'être créé est marqué par le changement et par le temps (*Confessions*, XI). L'être divin est simple puisque ses attributs divins sont identiques à sa substance, et substantiellement identiques entre eux (*De la Trinité*, XV, 7-9). Contrairement à l'Un néo-platonicien, ce Dieu est personnel et actif. Mû par un acte libre, il repousse l'orgueil de qui voudrait le saisir par la force de son esprit ; il élève à lui ceux qui reconnaissent leur finitude ; « tout entier partout », il agit sur l'âme pour la convertir à « l'éternel intérieur », dans un mouvement de retour à soi, de formation selon l'image de Dieu, voire de divinisation. Le cosmos se développe selon des « raisons séminales », régies par la Providence, qui intègre les maux aussi dans son ordre.

• La connaissance

La connaissance est fondée sur une illumination divine de l'esprit (*mens*, le sommet rationnel de l'âme). L'intuition du vrai ou du bien en soi est une connaissance de Dieu (*De la Trinité*, VIII), mais déficiente. Pour voir que Dieu vient sauver l'humanité déchue, il faut que la raison se laisse élever par l'autorité, celle de l'Église présentant l'Écriture sainte. Le statut théologique de la philosophie est défini selon l'Épître aux Romains (1, 19-25) ; elle n'atteint son but qu'en étant intégrée dans la science du Christ, reçue dans la soumission de la foi. Au sein de la foi, la pensée spéculative prend un nouvel essor, cherchant à saisir l'insondable mystère divin à travers les signes créés.

Le plus grand effort spéculatif d'Augustin porte sur la Trinité, telle que le credo de Nicée-Constantinople l'a définie en 381. Après un examen des sources et de la logique du dogme, il cherche l'empreinte de la Trinité, comme dans un miroir obscur, dans la structure triadique de l'esprit : mémoire de soi, connaissance de soi, amour de soi ; ou mémoire, intelligence, volonté (*De la Trinité*, IX-X).

Un jugement vrai est la procession d'un énoncé dans l'esprit, image de la procession du Verbe éternel en Dieu (*La Trinité* XV). La parole mentale se rapporte à l'oral comme le Verbe divin à son

incarnation en Jésus-Christ. Le rôle médiateur du Christ dans la connaissance de Dieu réunit, non sans tensions, un faisceau de thèmes : la connaissance comme attribut divin ; les Idées dans l'esprit divin ; le Verbe qui procède de Dieu ; la vision du Verbe chez les philosophes ; la venue invisible du Verbe dans l'esprit des prophètes (*De la Trinité*, IV, 24-32) ; le Verbe incarné (le Christ), chemin temporel et visible par lequel l'esprit se purge pour pouvoir contempler l'éternel ; enfin la connaissance de foi nourrie par les Écritures saintes et l'enseignement de l'Église.

• La volonté

La volonté a le même statut que l'être et la connaissance, comme l'Esprit est égal au Père et au Fils. Le désir détermine le mouvement de l'être : « mon amour, c'est mon poids » (*Confessions*, XIII, 10). Le *cœur*, qui unit l'affectif et l'intellectuel, dirige la raison vers son but. La quête de béatitude est analysée selon une dialectique platonicienne et cicéronienne, mais seul le salut apporté par la mort du Christ peut réaliser le désir ainsi mis à nu (*De la Trinité*, XIII).

Contre l'ascète Pélage, Augustin enseigne que la volonté est impuissante en ce qui concerne le salut ; le péché originel, transmis par la conception, la rend esclave de l'orgueil et de la concupiscence. Le commencement de la foi, la justification et la sanctification du pécheur, et toute œuvre méritoire, sont le travail de la grâce divine en nous ; même la libre coopération avec cette grâce est un pur don de celle-ci. Le salut des « élus » et le sort de la « masse des damnés » sont fixés par une décision souveraine de Dieu, la Prédestination. Le côté sombre de cette doctrine fut dénoncé comme une survivance manichéenne par Julien d'Éclane, dernier adversaire d'Augustin. Les écrits sur la grâce nous portent au cœur de la pensée augustinienne, où tout se concentre sur la dialectique du salut, aux dépens de l'intérêt spéculatif. Ici la blessure de l'homme est révélée non par une interrogation philosophique mais directement par la Loi qui condamne. La guérison ne se propose pas dans une réflexion sereine, mais comme annonce de l'absolue nécessité de la grâce, se fondant sur l'autorité de l'apôtre Paul.

À la distinction entre deux amours – celui de concupiscence et celui de charité – correspond la séparation entre la cité terrestre fondée sur l'amour de soi, qui mérite le nom « cité du diable », et la « cité de Dieu », représentée sur terre par l'Église en pèlerinage vers sa perfection céleste. La lutte incessante entre les deux cités est une réalité spirituelle plutôt qu'un fait empirique, car leurs membres respectifs, séparés au jugement dernier selon la Prédestination, sont entremêlés dans ce monde-ci. Vision exaltée de la dynamique de l'Histoire, *La Cité de Dieu* n'offre donc pas une analyse des rapports juridiques entre l'Église et le pouvoir civil. Néanmoins, elle tend à localiser dans l'Église la vraie justice et à refuser une dignité autonome aux valeurs des puissances terrestres (empires ou royaumes). L'ouvrage reflète le déclin de l'Empire romain d'Occident face aux invasions barbares et un transfert de son pouvoir et de son prestige à l'Église. Ce qui a conduit, au Moyen Âge, aux systèmes intégristes nommés « augustinisme politique ».

La réception actuelle de la pensée augustinienne privilégie son aspect expérientiel. Son intellectualité néo-platonicienne fascine encore les historiens de la philosophie. Son armature dogmatique a suscité des résistances théologiques : on cherche, chez les Pères grecs, une vision plus affirmative de l'existence humaine et, chez saint Thomas, une meilleure appréciation des vertus de la cité terrestre. Les apports du monde classique, et même du monde biblique, deviennent plus limités en

entrant dans cette synthèse trop intériorisée. Si aujourd'hui on en interroge les failles, c'est pour ouvrir un rapport plus libre avec une pensée qui a tant influencé notre culture.

Joseph S. O'LEARY

Bibliographie

- I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Études augustiniennes, Paris, 1982
P. COURCELLE, *Recherches sur les « Confessions » de saint Augustin*, De Boccard, Paris, 1968
É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris, 2004
R. HOLTE, *Béatitude et sagesse*, Études augustiniennes, 1962
M.-A. VANNIER, « *Creatio* », « *conversio* » et « *formatio* » chez saint Augustin, Éditions universitaires, Fribourg, 1991.

Voir aussi

- [Christianisme](#)
- [Gnosticisme, religion](#)
- [Luthéranisme](#)
- [Manichéisme, religion](#)

Autrichienne (Tradition économique)

En 1871, la publication des *Principles of Economics* de Carl Menger inaugure ce qui va devenir un nouveau courant de la pensée économique : la tradition économique autrichienne. S'il est considéré, avec le Britannique Stanley Jevons et le Français Léon Walras, comme le co-inventeur du marginalisme, qui introduit le calcul à la marge pour déterminer le niveau optimal de la consommation ou de la production d'un agent économique, Carl Menger est avant tout le fondateur de l'école autrichienne.

Comme l'a montré William Jaffé en 1976 dans son article « Menger, Jevons, Walras De-Homogenized », il existe une grande différence entre la tradition néo-classique, initiée par Walras, et celle qui a été fondée par Menger. Cette différence, qui est devenue emblématique des penseurs autrichiens (surtout après Ludwig von Mises et Friedrich von Hayek), peut être analysée à trois niveaux. Tout d'abord, les « Autrichiens » retiennent une définition particulière de l'individu, issue de ce qu'on appelle le subjectivisme. Cette définition se distingue de celle de Walras, car elle insiste sur le caractère singulier des individus. Ensuite, ils mettent en évidence une qualité particulière de certains individus, la qualité entrepreneuriale. Celle-ci ne se limite pas, comme chez Walras, à combiner des facteurs de production mais joue un rôle moteur dans l'évolution économique. Enfin, les Autrichiens insistent sur la nécessité d'analyser les phénomènes marchands comme des processus : l'attention est portée non sur des états d'équilibre mais sur des processus de marché.

• Subjectivisme

Contrairement à Walras, qui suppose les individus homogènes selon leurs activités de production ou de consommation (hypothèse matérialisée par la notion d'agent représentatif), Menger affirme l'hétérogénéité fondamentale des agents économiques. Il montre que la valeur d'un bien est fonction non pas des caractéristiques objectives de ce bien mais de l'idée qu'un individu se fait de la satisfaction qu'il peut en tirer ou croit pouvoir en tirer. Les individus sont tous différents en termes de préférence et de choix. Ce sont des sujets hétérogènes qui doivent être étudiés comme tels. D'où la réticence des auteurs autrichiens à raisonner à partir de grandeurs agrégées. Celles-ci leur semblent impossibles à composer ou simplement dénuées de sens pour les individus.

Dans son ouvrage *The Sensory Order* (1952), Hayek tente de donner un fondement théorique solide au subjectivisme. Il y développe deux idées. Tout d'abord, les perceptions et donc les connaissances ne constituent pas le reflet du monde physique. Ensuite, étant donné que les individus ont des expériences passées différentes, leurs perceptions comme leurs connaissances sont spécifiques. Pour résumer la pensée de Hayek dans ce domaine, Bruce Caldwell écrit dans son article « Hayek and Socialism » (*Journal of Economic Literature*, 1997) : « Alors que nos esprits sont identiques, il y a une base physiologique à la notion de la dispersion des perceptions et des expériences, et finalement des connaissances. »

Cette conception de l'individu imprègne fortement l'analyse économique autrichienne. Le débat sur l'application du calcul socialiste à l'économie, qui opposa Mises et Hayek aux socialistes Otto Bauer et Oscar Lange, l'a parfaitement illustré. Pour les Autrichiens, ce n'est pas parce que le planificateur dispose des informations portant sur les prix et les quantités qu'il connaît ce que chacun des individus

fait de ces informations. En supposant ces modes d'emploi identiques entre eux, le planificateur se trompe nécessairement.

Les analyses économiques contemporaines, comme celle de Ludwig M. Lachmann (*The Market as an Economic Process*, 1986), qui retiennent l'hypothèse subjectiviste, mettent l'accent sur les problèmes que suscite la coordination des plans d'action individuels. Gerald P. O'Driscoll (*Economics as a Coordination Problem : The Contributions of Friedrich A. Hayek*, 1977) considère que l'introduction du subjectivisme modifie l'objet même de l'analyse économique : le problème ne réside pas dans l'allocation de ressources rares à des besoins alternatifs mais dans la coordination. Ainsi les modèles théoriques contemporains qui rendent compte des défauts de coordination des actions ou des anticipations d'agents hétérogènes se situent-ils dans la lignée de la tradition autrichienne.

• Entrepreneurship

Cette notion est un des éléments clés de l'analyse autrichienne de la dynamique économique. Déjà présente chez Carl Menger et chez Friedrich von Wieser, celle-ci est chez Joseph Aloys Schumpeter à la base de l'analyse de l'évolution économique. Israel Kirzner lui consacre également des développements importants quand il s'intéresse au rôle de l'entrepreneur dans le processus de marché. La notion d'entrepreneurship se situe aux antipodes de l'idée walrasienne d'un entrepreneur sans substance, simple calculateur qui optimise une combinaison de facteurs de production.

C'est également dans cette perspective que Menger explique l'émergence de la monnaie. Son raisonnement est le suivant : 1. quelques individus se rendent compte du fait qu'il est préférable de procéder à un troc indirect (c'est-à-dire échanger le bien qu'on possède contre un bien plus échangeable) plutôt que de procéder à un troc direct (échanger le bien dont on dispose contre un bien qui satisfait directement son besoin) ; 2. les autres individus, constatant que les premiers réussissent mieux qu'eux en supportant de moindres coûts d'échange, les imitent. Menger montre alors qu'un bien plus échangé devient plus échangeable donc plus échangé encore, etc. Le processus s'arrête quand un bien est échangeable contre tous les autres, ce qui définit la monnaie.

La *Théorie de l'évolution économique* (1935) de Joseph Aloys Schumpeter offre une autre illustration de la notion d'*entrepreneurship*. Partant d'une situation économique stationnaire, il fait l'hypothèse que quelques entrepreneurs introduisent, au sein du circuit économique, de nouveaux produits, de nouvelles technologies, de nouvelles manières d'organiser la production, de nouveaux marchés ou de nouvelles matières premières : ils innovent. Ce faisant, il perturbent le circuit économique et en tirent profit. Ils sont progressivement imités par d'autres entrepreneurs qui constatent leur réussite, et la diffusion des innovations aboutit progressivement au retour à l'équilibre.

Kirzner propose une analyse différente dans son ouvrage *Competition and Entrepreneurship* (1973). Alors que Schumpeter insiste sur le rôle perturbateur de l'entrepreneur, Kirzner met en évidence sa fonction stabilisatrice. Grâce à sa vigilance (*alertness*), l'entrepreneur saisit des opportunités de profit que les autres ne voient pas, et il tend ainsi à stabiliser l'économie. L'analyse en termes d'*entrepreneurship* trouve des prolongements dans les théories contemporaines des organisations et de la firme. L'idée centrale est que l'entrepreneur (ou le consommateur s'il est lui aussi doté d'*entrepreneurship*) est à même de devancer, d'influencer et d'organiser les actions des autres.

• Processus de marché

Pour les tenants de la tradition économique autrichienne, le marché doit être analysé comme un processus et non comme un résultat. « À l'équilibre, il n'y a pas d'échanges », écrit Menger. Ses disciples vont insister sur cet aspect central. L'idée qui fonde cette conception est liée à la fois au subjectivisme et à une conception particulière du temps. À la conception « newtonienne », à laquelle correspond la vision traditionnelle du temps en économie, les Autrichiens opposent la notion de temps « réel ». Pour Gerald P. O'Driscoll et Mario Rizzo (*Time and Ignorance in Economics*, 1984), le temps newtonien a un caractère universel : il est le même pour tous, en tout lieu, et à tout moment. O'Driscoll et Rizzo estiment, en s'inspirant du philosophe français Henri Bergson, que la perception du temps, ou autrement dit la durée, diffère selon les individus et qu'elle varie pour un même individu en fonction du temps. Ainsi lorsqu'on mène une activité désagréable, le temps a tendance à s'amplifier. À l'inverse, si on effectue une tâche agréable, le temps se comprime. Et cette perception que les individus ont du temps est supposée influencer leurs comportements économiques.

Liée à l'hypothèse subjectiviste, cette vision du temps implique la rupture avec les analyses en termes d'équilibre : tout phénomène économique est en perpétuelle évolution. D'où l'idée que l'analyse économique doit étudier des processus plus que des états (d'équilibre). En outre, ces processus ne convergent pas nécessairement vers un équilibre. En particulier, si les individus font des anticipations sur les anticipations des autres. L'analyse économique des processus dynamiques, concernant par exemple l'évolution des institutions, en est inspirée.

Pierre GARROUSTE

Bibliographie

- P. BOETKKE, *The Elgar Companion to Austrian Economics*, Edward Elgar Publishing, Aldershot, 1994
S. HORWITZ, *Microfoundations and Macroeconomics*, Routledge, Londres, 2000
I. KIRZNER, *Market Process : Essays in the Development of Modern Austrian Economics*, *ibid.*, New York, 1993
K. WAUGHN, *Austrian Economics in America*, Cambridge University Press, New York, 1994.

Voir aussi

- [Individualisme méthodologique, sciences sociales](#)

Terme d'origine militaire, « avant-garde » désigne les soldats qui, marchant en avant des troupes pour assurer leur progression, sont aussi les premiers exposés. Prise de risque et courage ne seront pas absents des batailles symboliques menées en art lorsque le mot se verra étendu aux productions culturelles, précisément dans un ouvrage de Claude Henri de Saint-Simon, l'un des promoteurs des idées socialistes : *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, publié à Paris en 1825.

Dans un dialogue entre un artiste, un industriel et un scientifique, l'auteur fait dire au premier : « C'est nous, artistes, qui vous servirons d'avant-garde : la puissance des arts est en effet la plus immédiate et la plus rapide. Nous avons des armes de toute espèce : quand nous voulons répandre des idées neuves parmi les hommes, nous les inscrivons sur le marbre ou sur la toile... Quelle plus belle destinée pour les arts que d'exercer sur la société une puissance positive, un véritable sacerdoce et de s'élancer en avant de toutes les facultés intellectuelles, à l'époque de leur plus grand développement ! »

En 1845, le fouriériste Gabriel-Désiré Laverdant, publie *De la mission de l'art et du rôle des artistes* (extrait des 2^e et 3^e livraisons de *La Phalange*, revue de la science sociale), et met l'art au service du politique. Dans un tout autre champ, Michel Bakounine, théoricien du socialisme libertaire, fait paraître durant les années 1870 en Suisse un périodique intitulé *L'Avant-garde*.

• Art, social et politique

Dans ces éléments se trouvent d'emblée réunies l'idée d'une émancipation de la société par l'art et celle de la capacité qu'a ce dernier de répondre rapidement à toute situation nouvelle. L'art n'influe pas seulement sur des situations sociales ou politiques : il engendre aussi des formes aux contenus sociopolitiques. Mais si l'avant-garde en art maintiendra longtemps sa dimension guerrière, révolutionnaire ou militante, dès le milieu du XIX^e siècle apparaissent des conceptions antagonistes quant à ce qu'il faut considérer comme étant avant-gardiste ou non, au sein même de l'avant-garde.

Il s'avère en effet que certaines œuvres minorent les questions d'ordre social ou politique, sans pour autant cesser de manifester une inventivité plastique et une originalité qui garantissent leur qualité. Elles sont défendues par des auteurs très différents, de Théodore Duret (*Critique d'avant-garde*, 1885 ; nouv. éd., 1998) à Clement Greenberg (« Avant-garde et kitsch », 1939 ; repris en français in *Art et culture. Essais critiques*, 1989). D'autres œuvres peuvent inversement se trouver à l'avant-garde politiquement, moralement et socialement, alors qu'elles demeurent conventionnelles du point de vue artistique, et n'ont aucune incidence sur l'histoire des formes. D'autres enfin sont soit aussi intéressantes plastiquement qu'engagées d'un point de vue sociopolitique – par exemple celles de Gustave Courbet autour des années 1860, de Hans Haacke ou du groupe Art & Language pour les trente dernières années).

• Autonomie de l'art

Si l'on songe que l'idée d'avant-garde artistique apparaît au moment même où le romantisme donne

naissance à la théorie de l'autonomie de l'art, dès lors se trouve scellée une dialectique complexe où s'entremêlent qualité des œuvres et engagement, forme et contenu, invention et redites – toutes sortes de catégories qui continuent d'évoluer à partir d'un point commun : celui de la rupture et de l'innovation. Refaire ce que l'on a déjà vu, le détourner, même, le citer, peut passer à un moment donné pour un acte avant-gardiste.

À cet égard, les derniers feux dans l'inexorable avancée d'un front artistique furent ceux du mouvement lancé en 1979 par le critique d'art italien Achille Bonito Oliva sous le nom de Trans-avant-garde. Réunissant notamment Sandro Chia, Francesco Clemente, Enzo Cucchi et Mimmo Paladino, la Trans-avant-garde bénéficia d'un déploiement international aussi fougueux qu'éphémère. Contre certains courants et artistes trop engagés socio-politiquement, le mouvement revendiquait l'autonomie des œuvres, refusant le progrès en art comme il récusait son déroulement linéaire. Contre l'idée d'évolution prônée par le modernisme, il optait pour l'indéfini, la dissémination, le discontinu, et prônait le retour à des formes passées, dans un éclectisme en phase avec le postmodernisme contemporain. De cette nouvelle version de l'art pour l'art était bannie toute idée d'un art engagé, mais non celle, tout aussi héroïque, de l'artiste libre et indépendant. En 1982, Bonito Oliva l'affirme : « La Trans-avant-garde est maintenant l'unique avant-garde possible. »

Or, plus d'un siècle après son apparition dans les débats esthétiques, force est de constater aujourd'hui que le concept d'avant-garde n'est plus opérant. Si sa naissance est repérable dans l'histoire des idées, il est plus difficile d'en fixer l'abandon, généralement situé vers le milieu des années 1970, puisqu'il est peu à peu supplanté par le postmodernisme, et surtout par l'« art contemporain ». Aussi peut-on observer que, depuis une vingtaine d'années, lorsqu'il est fait référence à l'avant-garde, il s'agit presque exclusivement des avant-gardes historiques, ou bien de l'avant-garde américaine ou européenne d'après la Seconde Guerre mondiale – mais très rarement de l'art actuel, ou de ce qui pourrait donner un avant-goût de la création à venir.

• Avant-garde et art contemporain

Pourtant, si le terme n'est plus utilisé désormais que comme une appellation historique, le fait qu'il soit remplacé par l'expression d'art contemporain démontre le besoin de situer certaines productions artistiques à la pointe des expérimentations. Pour caractériser cet ultime surgissement, inédit et fulgurant, on a récemment forgé la notion d'« extrême contemporain ».

Le maintien d'un ancrage dans le présent, ou dans une période immédiatement proche, peut laisser de côté certaines caractéristiques du terme traditionnel d'avant-garde – telles que l'originalité à tout prix, l'héroïsme, ou l'idée que l'art guide politiquement les masses et constitue une avancée sociale. Cependant, certains artistes contemporains recourent encore à des formes, renouvelées, d'émancipation et de critique issues d'anciens projets avant-gardistes. Structurellement, l'art contemporain bute sur les mêmes questionnements qu'autrefois l'avant-garde, puisqu'il s'agit toujours de déterminer ce qui est essentiel dans une époque (maintenant), ou ce qui en est exclu (car passéiste ou décalé). Selon que l'accent est mis sur l'innovation formelle, sur la signification pratique et morale, ou sur les deux ensemble, sera ou non attribué le label « contemporain »

À première vue, il ne s'agit plus d'apprécier ce qui relèverait uniquement de l'inédit et du choquant, de la pure citation comme forme originale, du militantisme ou de la dénonciation virulente, la

majorité des formes et des pratiques étant relativement bien intégrée au monde de l'art. À y regarder de plus près, les artistes continuent à s'opposer sur le terrain du nouveau, cherchant à créer, sur le plan de la forme et du sens, ce que personne n'avait fait avant eux.

Sans doute, les projets d'ordre social, moral, politique et formel sont désormais tout autres. Mais la qualité plastique demeure d'actualité – comme à l'époque où Duret défendait « la peinture en soi ». La question de savoir si l'on s'insère dans le domaine sociopolitique, ou si l'on peut ou doit y échapper par un strict formalisme, se retrouve autant chez Courbet qu'aujourd'hui chez Daniel Buren. Quant à savoir jusqu'à quel point il s'agit de peindre son époque, l'interrogation se poursuit, depuis Delacroix jusqu'à Jeff Wall... On aura beau estimer que l'avant-garde a fait son temps, qu'il s'agit d'un mythe, ou que le problème n'a plus lieu d'être, il n'est pas certain qu'en évacuant le mot on se soit débarrassé de ses enjeux.

Jacinto LAGEIRA

Bibliographie

- P. BÜRGER, *Theory of the Avant-garde*, trad. de l'allemand par M. Shaw, Préface de J. Schulten-Sasse, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984 (éd. or. 1974)
- L. NOCHLIN, « L'Invention de l'avant-garde : la France entre 1830 et 1880 » (1968), trad. de l'anglais par O. Bonis, in *Les Politiques de la vision : Art, société et politique au XIX^e siècle*, coll. Rayon art, Jacqueline Chambon, Nîmes, 1995 (éd. or. 1989)
- R. POGGIOLI, *The Theory of the Avant-garde*, trad. de l'italien par G. Fitzgerald, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1969 (éd. or. 1962)
- H. ROSENBERG, *La Dé-définition de l'art*, trad. de l'anglais par C. Bounay, coll. Rayon art, Jacqueline Chambon, Nîmes, 1992 (éd. or. 1972).

Voir aussi

- [Académisme, arts](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Manifeste, arts et littérature](#)
- [Modernité et modernisme, arts](#)

La première publication intitulée « L'Avant-Garde » date du 5 ventôse de l'an 2 de la République (soit 1794). Il s'agit de *L'Avant-garde de l'armée des Pyrénées Orientales*, consacrée, comme l'écrit son rédacteur, « à développer les grands principes de la liberté qui doivent affermir la Révolution » (R. Estivals, J.-C. Gaudy, G. Vergez, *L'Avant-Garde*, Bibliothèque nationale, 1968). Le principe d'une avant-garde éclairée, combattant sur le terrain des idées à la manière de guerriers mieux formés et plus décidés que le reste de la troupe, ne cessera d'être réactivé au ^{xx}^e siècle : les valeurs révolutionnaires mais aussi les modèles insurrectionnels élaborés par Blanqui, Bakounine, Marx, Engels, Lénine, Mao ont inspiré la pratique de nombreux cinéastes qui les transposent dans le champ esthétique. Au cinéma, quel est l'ennemi ? L'industrie culturelle, c'est-à-dire l'asservissement du cinéma à des fins idéologiques, avec ce que cela suppose de standardisation stylistique. Comme le résume avec malice Jean-Luc Godard : « Si j'ai une définition à donner du cinéma, c'est celle-là : le cinéma est devenu l'agit-prop du capitalisme » (*Lutter sur deux fronts*, 1967).

• Un cinéma de guérilla

En termes d'organisation pratique, le cinéma d'avant-garde peut donc s'élever au sein même de l'industrie (sous des formes subversives et pamphlétaires), mais il suppose plus souvent d'autres circuits de production et de diffusion, qui se sont déployés selon quatre formules majeures. Le mécénat privé (le vicomte de Noailles finançant *L'Âge d'or* de Luis Buñuel en 1930 par exemple) reconduit une antique tradition patronale. L'État assure parfois le financement de l'avant-garde, comme dans le cas de la Prometheus, firme de production et de distribution communiste filiale du Mejrabpom soviétique, ou celui de la GPO Film Unit de John Grierson en Grande-Bretagne, qui produisit entre autres les courts-métrages expérimentaux de Len Lye. L'auto-production, ou production domestique, constitue la solution économique la plus massive et se trouve appelée à prendre de plus en plus d'importance à mesure que les instruments de création se démocratisent. Mais le regroupement des artistes en coopératives autonomes représente pour le champ de l'avant-garde sa forme économique la plus spécifique, et donne une assise logistique à ce « Tiers Cinéma » que Fernando Solanas et Octavio Getino théorisèrent sur le modèle du « foyer » révolutionnaire guevariste dans *Pour un troisième cinéma* (1968). En France, le « Cinéma du Peuple » (groupe anarchiste) naît en 1913, « les Amis de Spartacus » (groupe communiste) en 1928 ; au Japon, l'Association des artistes et écrivains prolétariens fonde la « Prokino » en 1927 ; en Grande-Bretagne, la « Federation of Worker's Film Society » émerge en 1929 ; aux États-Unis, la « Workers Film and Photo League » en 1931, « Frontier Films » en 1936...

L'histoire du cinéma d'avant-garde abonde en groupes parfois éphémères nés d'une situation de crise politique. Le Groupe Jean-Vigo, issu en 1956 de l'opposition à la guerre d'Algérie, préfigure l'explosion des années 1960 : Ciné-Liberation en Argentine, The Newsreel (avec Robert Kramer) et Cinéma Engagé (avec Edouard de Laurot) aux États-Unis, les Cine-Giornali sous l'égide de Cesare Zavattini en Italie, Slon/Iskra et les Groupes Medvedkine sous l'égide de Chris Marker, le Groupe Dziga-Vertov avec Jean-Luc Godard et Jean-Pierre Gorin, Cinéthique, Cinélutte, Grain de Sable, Video Out et beaucoup d'autres en France, le collectif coréen Changsan Kotmae. Les collectifs de diffusion se pérennisent plus facilement : l'Anthology Film Archives et la New York Filmmaker's

Coop sous l'égide de Jonas Mekas, le Collectif Jeune Cinéma, Light Cone en France, Sixpack en Autriche. Si, comme le formulait Jean-Marie Straub en 1970, « le cinéma commencera quand l'industrie disparaîtra », de telles initiatives en auront largement assuré les prémices.

• L'invention de la liberté

Le manque de surface économique et de visibilité sociale du cinéma d'avant-garde porte communément à croire qu'il s'agit d'un corpus élitiste et marginal. Tout au contraire, face à l'industrie dont la vocation consiste à reconduire un nombre infime de formules scénaristiques et iconographiques au succès éprouvé, le cinéma d'avant-garde travaille à explorer l'ensemble des propriétés et des puissances du cinématographe, ensemble sans cesse réouvert grâce à la complexité de son dispositif matériel et à la richesse de ses rapports symboliques avec le réel. Les cinéastes d'avant-garde pourraient souscrire à la déclaration du poète (et réalisateur) Vladimir Maïakovski : « Pour vous, le cinéma est un spectacle, pour moi, c'est presque une philosophie de l'univers » (1922). En termes formels, c'est bien l'industrie culturelle qui s'avère marginale, là où l'avant-garde invente, « littéralement et dans tous les sens », le champ même du cinéma.

Énumérons quelques-uns des chantiers critiques les plus massivement travaillés par l'avant-garde, non sans préciser que, parfois, ces différentes tâches sont vécues par les cinéastes comme autant de conceptions incompatibles entre elles de l'avant-garde : contester le découpage normé des phénomènes et proposer de nouvelles formes d'organisation du discours. Élucider les propriétés spécifiques du cinéma (le cinéma « pur » des années 1920, le cinéma abstrait, le « syncinéma » lettriste, le « cinéma élargi », le cinéma structurel international depuis les années 1960...). Élaborer des instruments techniques pour créer des plastiques nouvelles. Inventer de nouvelles formes narratives liées aux propriétés de l'image et du son, soit en les délivrant des modèles romanesques ou théâtraux, soit en renouant avec des formes archaïques ou mythiques de ritualité et donc de dramaturgie. Documenter les phénomènes en approfondissant les propriétés descriptives propres à l'analogie cinématographique. Accompagner les luttes politiques au moyen d'essais polémiques (avec parfois pour slogan « le cinéma est une arme »). Articuler l'avant-garde cinématographique avec celle des autres formes d'expression afin d'assurer un permanent « dépassement de l'art ». Interroger le rôle et les fonctions des images passées et présentes. Établir ici et maintenant un autre monde, sur un registre euphorique ou mélancolique. Réaliser et diffuser les images qu'une société ne veut pas voir.

Le cinéma d'avant-garde constitue un laboratoire mais aussi un conservatoire, en ce qu'il préserve des idéaux esthétiques pour la plupart institués au siècle des Lumières, à commencer par les principes de la novation, de l'originalité et de la responsabilité politique de l'art (R. Mortier, *L'Originalité. Une nouvelle catégorie esthétique au siècle des Lumières*, 1982). « Travailler à la plus parfaite des œuvres d'art, à l'élaboration d'une véritable liberté politique » : accomplissant les idéaux révolutionnaires ainsi formulés par Friedrich von Schiller, certains cinéastes d'avant-garde abandonnèrent le terrain du symbolique pour passer directement à la lutte armée, tel Masao Adachi rejoignant l'Armée rouge japonaise ou Holger Meins la Fraction Armée rouge allemande. D'autres menèrent simultanément une activité de révolutionnaire professionnel et une pratique de cinéaste, tels Édouard de Laurot aux États-Unis ou Masao Matsuda au Japon. Un film d'avant-garde a reçu les honneurs d'une analyse circonstanciée rédigée par un leader révolutionnaire : le *Sweet Sweetback's Baadaasssss Song* de Melvin Van Peebles (1971, effets spéciaux dus au cinéaste expérimental Pat O'Neill), commenté par

Bibliographie

R. BASSAN & G. HENNEBELLE dir, « Cinémas d'avant-garde (expérimental et militant) », in *CinémAction* n° 10-11, printemps-été 1980

S. BRAKHAGE, *Film At Wit's End. Eight Avant-Garde Filmmakers*, Documentext, MacPherson & Company, New York, 1989

D. E. JAMES, *The Most Typical Avant-Garde. History and Geography of Minor Cinemas in Los Angeles*, Berkeley, California University Press, 2005

S. MACDONALD, *A Critical Cinema. Interviews with Independant Filmmakers*, 3 vol., University of California Press, Berkeley, 1988-1998

A. VOGEL, *Le Cinéma art subversif* (1974), trad. franç. C. Frégnac, Buchet-Chastel, Paris, 1977.

Voir aussi

- [Cinéma-vérité](#)
- [Néoréalisme, cinéma](#)

L'origine du terme renvoie clairement au domaine militaire : l'avant-garde caractérise alors « la partie d'une armée qui marche en avant du gros des troupes ». Le déplacement métaphorique et la généralisation de cette terminologie dans d'autres champs (notamment intellectuel, politico-révolutionnaire et artistique) furent progressifs. Cependant, l'inspiration militaire, ou du moins guerrière, a continué d'imprégner l'usage du terme. Fermement opposée à tout statisme, la notion d'avant-garde se veut dynamique et de combat, presque ontologiquement vouée à son propre dépérissement.

Le développement du terme, dans le champ artistique, est contemporain de l'époque romantique. Mais c'est sans conteste au ^{xx}e siècle qu'il prend véritablement son essor et son importance. Initialement, lié à des expériences radicales (le futurisme italien « théorisé » par F. T. Marinetti, notamment), il caractérise alors des propositions variées souvent inconciliables, dont la discontinuité historique rend ardue toute généralisation. Ainsi, entre la radicalité dadaïste, en guerre contre l'« aliénation artistique » (M. Perniola), et des attitudes ou postures faisant une large place à l'œuvre individuelle, le spectre est immense.

• Quelle révolution pour l'avant-garde ?

Acte de refus intransigeant à l'égard de la société, de ses normes artistiques et politiques, les avant-gardes se caractérisent, entre autres, par leur mode d'apparition publique. Ne dédaignant pas les scandales, les manifestes et actions émanant de ces groupes sont polémiques, satiriques, provocateurs, parfois violemment agressifs. Ces actions d'éclat, plus ou moins motivées politiquement, peuvent n'avoir pour but qu'une « publicité » donnée aux « thèses » du mouvement : les futuristes italiens emmenés par Marinetti excelleront dans la mise en scène, par voies d'affiches ou de conférences, de leurs propos. L'une des constantes des mouvements d'avant-garde a toujours été, au sens fort de l'expression, de « faire événement », en brisant toute frontière traditionnelle entre « sphère esthétique » et existence.

Le terme avant-garde ne peut être dissocié de la question politique. À ce titre, l'apport léniniste à la notion d'avant-garde tel qu'il s'exprime dans *Que faire ?* (1902) est déterminant. De fait, la question politique demeurera centrale (et problématique) pour nombre d'avant-gardes artistiques. Futuristes et constructivistes russes appartiennent résolument au « front gauche de l'art ». De son côté, le surréalisme ne renoncera jamais à la double volonté de « transformer la vie et de changer le monde », ce qui, après un bref passage contrarié au Parti communiste, amènera certains de ses membres (Benjamin Perret notamment) à se ranger au côté du trotskisme, tandis que d'autres rejoindront les rangs de l'anarchisme. Le renouveau de l'avant-garde auquel on assiste dans les années 1960 en France avec, entre autres, le groupe Tel Quel, s'inscrit dans une même perspective émancipatoire, après avoir été proche du Parti communiste. Car le refus radical de tout statisme conduit inévitablement à une attirance pour les processus révolutionnaires. Ces groupes postulent dès lors un lien insécable entre la « révolutionnarisation » des formes d'expression et celle des rapports sociaux. Reste qu'en soi le terme d'avant-garde ne dit rien sur la validité des options politiques défendues. Le soutien de F. T. Marinetti à Mussolini en est la preuve : obsédé par le mouvement, la célébration de la

technique, de la violence et de la guerre, le futurisme italien a fini par rencontrer le fascisme.

En parallèle à de tels mouvements, un autre pan de l'avant-garde se distingue au contraire par son refus de toute implication politique. Dans le sillage de l'art pour l'art, initié par Théophile Gautier, il valorise alors son autonomie, privilégie la recherche formelle, et se défie de toute possible intrusion dans des espaces a priori non artistiques. Aussi hétérogènes soient-ils, ces travaux – en cela, similaires aux avant-gardes politiques-artistiques – mettent chaque fois en crise la question de la *mimèsis* tout à la fois dans son acception contextuelle (le type de représentation dominante) mais aussi essentielle – ce qui conduit les mouvances les plus radicales à contester la valeur de toute représentation.

• De la poétique de la table rase au passé recomposé

Il est, de fait, difficile de cerner précisément toutes les formes d'expérimentation qu'une telle notion recouvre. Rétrospectivement, des mouvements comme le futurisme, le surréalisme, l'acméisme, le constructivisme – même si certains, ce qui est loin d'être innocent, se sont dégagés d'une telle appellation – peuvent être définis comme d'avant-garde. Mais la difficulté resurgit dès lors qu'on tente d'en préciser sinon les invariants, du moins les affinités, ou un socle solide de déterminations. L'avant-garde marque toujours un acte de rupture par rapport aux esthétiques dominantes d'une époque. Il convient dès lors de contextualiser les différentes formes qu'elle a pu prendre en fonction des critères nationaux et historiques. L'homme nouveau que célèbre le futurisme naît ainsi d'un rejet violent du passé, qu'il s'incarne dans la culture, la société ou les hommes. Reste qu'une telle volonté de rupture ne présuppose pas forcément une négation du passé. Si Dada, fondé par Tristan Tzara à Zurich en 1916, ou, pour des motifs dissemblables, les futuristes russes semblent faire table rase de toute histoire, les surréalistes ont à cœur de rechercher « l'or du temps » (André Breton) et de retrouver chez Sade, Fourier, Rimbaud ou Lautréamont, entre autres, les échos d'une révolte dont ils sont les continuateurs. De même, la notion de progrès historique ou artistique, qui fut un temps un leitmotiv de l'avant-garde, et qui fut dénoncée comme telle par Baudelaire, subit une sévère dévaluation : le geste avant-gardiste s'articule alors à un profond désespoir, ou à un pessimisme, peu compatible avec l'avenir radieux entrevu par les générations du début du ^{xx}e siècle. Simultanément, si les avant-gardes semblent mues par une dynamique qui les ouvre sur le futur ou le présent, elles sont aussi porteuses d'un principe de destruction (« Nous déchirons, vent furieux, le linge des nuages et des prières, et préparons le grand spectacle du désastre, l'incendie, la décomposition » lit-on dans le *Manifeste Dada*, 1918) pouvant conduire au nihilisme le plus radical.

Les avant-gardes, du moins telles qu'elles se sont massivement exprimées au ^{xx}e siècle, ne se réduisent jamais à une forme unique d'expression. Elles embrassent plus largement tout un spectre d'expressions possibles : arts plastiques, poésie, art dramatique, cinéma, performances... Le futurisme russe, du théâtre (Maïakovski) à la poésie (et à la révolution du langage avec le « zaoum », langage transmental), de la peinture aux arts plastiques étend ainsi sa production à toutes les sphères artistiques, auparavant parcellisée et cloisonnée. Les groupes d'avant-garde rassemblent ainsi des individus aux modes d'expression divers (le groupe surréaliste était composé de peintres, de cinéastes, de poètes, de dramaturges) et tendent même en leur sein au décroisement des arts. Symétriquement, l'avant-garde rompt avec le mythe de « l'artiste solitaire » : elle postule un collectif, plus ou moins homogène, structuré, en marge des réseaux propres aux institutions artistiques et culturelles. La diffusion de leurs pensées, de leurs œuvres n'emprunte pas les circuits dominants : on

assiste alors à une autonomisation de l'existence de l'avant-garde en regard des pratiques artistiques, qui se poursuit avec la création d'Internationales, plus ou moins constituées, défiant les frontières nationales mais aussi temporelles.

• L'avant-garde au théâtre

À la lumière de l'histoire du théâtre, le terme avant-garde se révèle tout aussi complexe. S'il est possible de qualifier certaines expériences comme celles d'Erwin Piscator, de Bertolt Brecht, voire de Peter Weiss, d'avant-gardistes, c'est à condition d'entendre le terme dans son acception léniniste – ce qui, loin s'en faut, ne minore pas les révolutions esthétiques et formelles en jeu dans ces théâtralités. Jean Jaurès déclarait, dès 1900 : « ... le théâtre n'est pas, et par sa constitution ne peut pas être une force d'avant-garde, il ne proclame les idées que bien longtemps après qu'elles ont été proclamées ailleurs, dans le livre, et il ne proclame les idées que lorsqu'elles sont arrivées déjà par le livre, par la parole, par le roman, par la science à un degré de maturité sociale où ces idées s'imposent au vaste public » (« Le Théâtre social », 1900). Cette affirmation réduit la possibilité avant-gardiste politique du théâtre, en le transformant en caisse de résonance d'idées émises antérieurement.

Dès lors, la difficulté de définir l'avant-garde au théâtre reste entière. En effet, tout un pan de celui-ci a pu être caractérisé comme avant-gardiste (en coïncidence avec la naissance officielle du metteur en scène à la fin du XIX^e siècle), sans qu'il témoigne pour autant d'une quelconque préoccupation explicitement politique ou révolutionnaire. Il faut donc dissocier, d'une part, le théâtre lié à des avant-gardes, et, d'autre part, un théâtre d'avant-garde qui serait intrinsèque à l'histoire théâtrale. Ainsi, le dadaïsme, les futurismes russe et italien, le surréalisme ont produit chacun un théâtre, plus ou moins développé : le futurisme italien est indissociable de ses propositions dramaturgiques et scénographiques, tandis que le surréalisme n'a jamais accordé qu'une place secondaire (à quelques exceptions notables, comme Roger Vitrac ou Radovan Ivšić) à l'activité théâtrale, en regard de son investissement dans le champ poétique ou pictural. En revanche, Antonin Artaud, avec les essais réunis dans *Le Théâtre et son double* (1938), occupe sans conteste une place particulière dans l'histoire des avant-gardes théâtrales : ce texte théorique, dont la mise en pratique par son auteur resta bien en deçà de ses présupposés, a connu une réelle postérité (Jerzy Grotowski, Eugenio Barba, ou la Troupe du Living Theatre). Ce « théâtre de la cruauté », radicalement opposé à l'activité théâtrale classique, apparaît bien comme une réelle tentative d'avant-garde, plus solitaire que collective.

Si l'on définit, ce qui serait éminemment restrictif, l'avant-garde par sa volonté de système, les traces d'avant-garde au XX^e siècle, dans le théâtre, sont nombreuses. Mais il faudrait distinguer ici ce qui est d'avant-garde dans l'histoire du théâtre (par exemple *Ubu roi*, d'Alfred Jarry) de ce qui réellement se revendique comme une avant-garde. Des auteurs, des dramaturges, des metteurs en scène ont ainsi pu être assimilés à une avant-garde interne au genre considéré. Ainsi du théâtre dit de l'absurde qui, dans les années 1950, est venu caractériser en France des œuvres aussi différentes que celles de Beckett, Ionesco ou Adamov. L'appellation d'avant-garde se confond ici avec une autre notion : une modernité radicale transgressant les codes dramatiques antérieurs, sans pour autant se constituer en mouvement. À quoi il faut ajouter que le travail des avant-gardes au théâtre n'a cessé de tenter de le départir de sa dimension textuelle pour valoriser le spectaculaire, travaillant ainsi sur les modes de réception, le jeu de l'acteur, la question de la représentation ou du personnage...

La vigueur des débats qui se tiennent aujourd’hui autour de l’avant-garde – régulièrement annoncée comme morte ou ontologiquement liée aux « totalitarismes », voire initiatrice des désastres que connut le xx^e siècle – tend à lui redonner paradoxalement une existence nouvelle, presque une valeur provocatrice. Longtemps, en effet, le terme, devenu valorisant, camouflait mal un conformisme et un assujettissement à des formes qui n’étaient qu’en apparence subversives. Les condamnations le plus souvent moralisatrices qui portent sur les avant-gardes, désormais réputées par essence dangereuses et criminelles, et reléguées dans un passé définitivement périmé, laissent entrevoir leur radicalité potentielle. Si la critique de certains fourvoiements avant-gardistes, voire des questions induites par le terme même s’avère pertinente, elle laisse ouverte la possibilité d’une résurgence de mouvements inassimilables par l’institution et qui ne démériteraient pas d’une histoire faite de scandales, de combats, de transgressions des codes dominants, de recherche effrénée d’un langage artistique et politique à la hauteur des révoltes qui les inspiraient.

Olivier NEVEUX

Bibliographie

- H. BÉHAR, *Le Théâtre dada et surréaliste*, Gallimard, Paris, 1979
H. MESCHONNIC, *Modernité, modernité*, Verdier, Lagrasse, 1988
F. NOUDELMANN, *Avant-gardes et modernité*, Hachette Livre, Paris, 2000
D. PLASSARD, *L’Acteur en effigie*, L’Âge d’homme, Lausanne, 1992
P. SERS, *L’Avant-garde radicale. Le renouvellement des valeurs dans l’art du XX^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris, 2004.

Voir aussi

- [Art pour l'art, littérature](#)
- [Expressionnisme, littérature](#)
- [Futurisme, littérature](#)
- [Happening, arts](#)
- [Littérature engagée](#)
- [Manifeste, arts et littérature](#)
- [Modernité, littérature](#)
- [Nihilisme](#)
- [Surréalisme](#)
- [Théâtre politique](#)

Au sens strict, l'« averroïsme » devrait désigner la doctrine du penseur andalou Averroès (Abū l-Walīd Muḥammad Ibn Rušd, 1126-1198), médecin, juge et juriste, mais aussi commentateur de la quasi-totalité du corpus philosophique d'Aristote. Le terme, pourtant, est équivoque. Forgé au XIX^e siècle par les historiens, il entendait caractériser le mouvement philosophique lié à Averroès qui serait apparu chez les Latins et chez les Juifs au XIII^e siècle, et qui, bénéficiant d'une incroyable fortune jusqu'à la Renaissance, notamment dans l'Italie padouane, n'aurait cessé d'être stigmatisé pour des positions qu'on jugeait absurdes et impies. La thèse de l'unité de l'intellect, démontrée d'un point de vue rationnel indépendamment des données de la foi, en aurait été l'emblème. Cette étiquette, déclinée en « averroïsme politique » (pour qualifier certaines thèses de Marsile de Padoue ou de Dante sur l'organisation de la cité) et en « averroïsme éthique » (pour désigner l'idéal philosophique d'une félicité mentale pleinement accessible en cette vie), est à présent largement controversée, voire abandonnée, par les spécialistes de la pensée médiévale et renaissante.

• Averroïsme « juif » et « latin »

S'il fallait conserver le terme, il conviendrait de distinguer d'abord l'averroïsme dit « latin » de l'averroïsme « juif ». L'influence d'Averroès fut immense dans le monde juif, aussi bien pour ses commentaires d'Aristote que pour ses thèses sur les rapports entre foi et raison. De grands auteurs, comme Gersonide, Crescas ou Abravanel, lui doivent beaucoup. Ceux qui passent traditionnellement pour « averroïstes » (Isaac Albalag, Josephe Ibn Caspi, Moïse de Narbonne, Eliya Delmédigo) vont jusqu'à partager avec Averroès certains principes d'analyse, sans pour autant se priver des réflexions de Maïmonide ou d'Abraham Ibn Ezra.

Dans le monde latin, qui ne connaît que tardivement le *Discours décisif* (1179) sur la connexion existant entre la révélation et la philosophie, tandis que la majorité des commentaires des œuvres aristotéliennes arrivent à Paris, traduits de l'arabe, avant 1225, le rapport à Averroès n'est pas plus uniforme. Tous les scolastiques qui lisent Aristote lisent aussi celui qu'ils appellent par antonomase le « Commentateur ». Les averroïstes latins en auraient été en outre les « sectateurs ». Mais en quoi, comment et jusqu'où ont-ils réellement été des disciples ? Ce sont là des questions, déterminantes pour le sens et la valeur qu'on doit reconnaître à l'averroïsme, qui divisent les historiens. Dans les années 1930, Étienne Gilson ne voyait dans l'averroïsme qu'une répétition non critique de la pensée d'Aristote telle qu'Averroès la lisait. Convaincu que seule progressait une pensée fécondée par la foi, le médiéviste français en concluait que l'aristotélisme avait cessé chez eux d'être une philosophie vivante. Fernand Van Steenberghen, de son côté, devait longtemps contester le terme d'« averroïsme » pour le XIII^e siècle ; d'après lui, le groupe de maîtres animé par Siger de Brabant, illustre adversaire de Thomas d'Aquin, ne réunissait pas des « disciples » du penseur arabe, mais des individus professant en réalité un « aristotélisme radical et souvent hétérodoxe » dans lequel Averroès, loin d'être un modèle absolu, jouait encore un rôle secondaire. Selon lui, l'averroïsme latin ne commençait qu'au siècle suivant avec Jean de Jandun, « Prince des averroïstes », qui reprenait « à son compte la philosophie d'Averroès dans son ensemble ».

• Théorie de l'intellect et défense de la philosophie

Aujourd'hui, ces positions sont nuancées, sinon corrigées. Pour être difficile, l'entreprise d'établir la différence spécifique de l'averroïste médiéval n'est pas impossible. Ainsi Zdislaw Kuksewicz propose-t-il six critères de reconnaissance, cinq thèses et une manière de disputer :

- l'unité et la séparation ontologique de l'intellect « matériel » ou « possible », qui constitue la thèse centrale, improprement nommée « monopsychisme » par Leibniz ; elle est tirée du *Grand Commentaire* d'Averroès sur le traité *De l'âme* d'Aristote, qui pose que l'intellect récepteur des concepts, sujet de la pensée, est unique pour toute l'espèce humaine et qu'il est une substance immatérielle séparée selon l'être des individus. Dans l'intellection, cependant, une « jonction » s'établit entre tel ou tel homme et l'intellect, lequel a besoin, pour penser, d'abstraire l'intelligible en puissance dans les images individuelles ;

- l'éternité du monde ;

- la négation de la création ex nihilo ;

- la négation du pouvoir infini de Dieu ;

- l'impossibilité pour Dieu, qui ne connaît que lui-même, de connaître les singuliers ;

- le fait de démontrer par la raison des propositions hétérodoxes qu'on finit par nier, en quelques phrases, en prétendant se ranger du côté de la foi. Le procédé donnera naissance au mythe de la « double vérité » (« je pense que A, mais je crois que non-A », comme s'il y avait deux vérités contraires, vraies en même temps), faisant des averroïstes les préfigureurs des libertins.

S'il n'existe pas au Moyen Âge d'« école » averroïste proprement dite, la situation change à la Renaissance, où l'on parlera clairement d'une « doctrine » d'Averroès et d'œuvres rédigées « selon son esprit ». On distingue généralement plusieurs phases qu'on associe à des lieux. Tout d'abord, l'averroïsme parisien aux XIII^e (Siger de Brabant, Boèce de Dacie, Gilles d'Orléans, Ferrand d'Espagne, des anonymes) et XIV^e siècles (Jean de Goettingen, Antoine de Parme, Thomas Wilton, Jean de Jandun, Gauthier Burley, Hugo d'Utrecht, Maino de Maineri, Pierre de Modène...) ; puis l'averroïsme bolonais du XIV^e siècle (Angelo d'Arezzo, Taddeo de Parme, Cambiolus de Bologne, Anselme de Côme, Mathieu de Gubbio, Jacques de Plaisance...), et celui d'Erfurt (Henri de Wesalia, Herman d'Erfurt, Théodoric de Magdeburg, Herman de Winterswijk...) ; enfin, l'averroïsme italien des XV^e et XVI^e siècles (Paul de Venise, Gaetano de Thiene, Nicoletto Vernia, Alessandro Achillini, Niccolò Tignosi, Agostino Nifo, Francesco Vimercato...). De la lecture de ces auteurs, il ressort qu'il n'y eut pas *un* « averroïsme » mais *des* « averroïsmes », soit différents types de rapport au corpus d'Averroès et différents usages de ses textes au sein de réseaux conceptuels diversement nourris des querelles de l'Université.

Les apports théoriques d'Averroès et des averroïstes, en psychologie et en noétique notamment, ne sont pas négligeables. Il suffit de songer à la théorie du quatrième genre d'être, à celle de l'intellect « opérant intrinsèque », ou encore à celle de « l'homme-agrégat », selon laquelle le penseur est un nouvel être, produisant en lui-même les concepts, quise rapporte à l'intellect « comme le ciel à l'Intelligence qui le meut ». Contre la noire légende et ses images déformantes, il faut ainsi voir dans les disputes averroïstes des prolongements dynamiques de l'aristotélisme, et reconnaître à

l'« averroïsme » une place dans l'histoire active de la philosophie.

Jean-Baptiste BRENET

Bibliographie

- J.-B. BRENET, *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Vrin, Paris, 2003
- Z. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII^e et XIV^e siècles*, Wrocław-Varsovie-Cracovie, 1968
- L'Averroismo in Italia*, Convegno internazionale (Rome, 18-20 avril 1977), Accademia Nazionale dei Lincei, Rome, 1979
- A. DE LIBERA (avec M.-R. Hayoun), *Averroès et l'averroïsme*, P.U.F., Paris, 1993
- F. VAN STEENBERGHEN, « L'Aristotélisme hétérodoxe », in *La Philosophie au XIII^e siècle*, coll. Philosophes médiévaux, t. IX, Louvain, 1966 ; « L'Averroïsme latin », in *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, coll. Philosophes médiévaux, t. XVIII, Louvain, 1974.

Voir aussi

- [Aristotélisme](#)
- [Avicennisme](#)
- [Libertinage, littérature](#)

Fin lecteur d'une partie importante du corpus philosophique et scientifique grec traduite en arabe, Abū Alī al-Husayn Ibn Abdallāh Ibn Sīnā, connu en Occident par son nom latinisé Avicenne (980-1037), fait partie des *falāsifa* – ces penseurs de l'islam qui, par ce vocable translittéré du grec, revendiquaient ainsi leur filiation à l'égard du mode de connaissance rationnel qui caractérise la philosophie grecque.

La synthèse avicennienne a joué un rôle important dans l'élaboration de la philosophie médiévale tant arabo-musulmane que latine. Mais l'aspect multiforme de sa réception interdit toute tentative de la réduire à un seul courant, fût-il dominant. L'histoire de cette réception ne se laisse pas circonscrire de manière univoque, ni dans le monde arabo-musulman, où elle oriente de manière radicale et pour longtemps la lecture que feront ses épigones du corpus péripatéticien, ni dans le monde latin, qui prendra connaissance dès la seconde moitié du XII^e siècle, grâce aux traductions entreprises à Tolède, d'une partie non négligeable de cette œuvre, qui se distingue par son caractère systématique : elle intègre dans un ensemble unifié l'étude de la logique, de la philosophie naturelle, de la mathématique et de la métaphysique, comme l'illustre notamment l'encyclopédie intitulée le *Livre de la guérison* (*Kitāb al-Shifā'*).

• Un système métaphysique

Pour Avicenne, le sujet de la métaphysique est la science de l'être en tant qu'être, bien qu'il lui appartienne de démontrer rationnellement l'existence de Dieu. Être nécessaire par soi, le Principe Premier est la cause de l'être causé et non le principe seul du mouvement comme le pensait Aristote. En reprenant cette distinction d'origine néoplatonicienne entre principe de l'être et principe du mouvement, Avicenne soustrait la démonstration de l'existence de Dieu à la physique, et intègre la théologie à la métaphysique.

Dans le sillage de la l'émanatisme plotinien, Avicenne conçoit le cosmos comme un univers hiérarchisé provenant de Dieu – Être nécessaire par soi – par mode d'émanation nécessaire. Le cosmos est composé de dix intellects et de neuf sphères célestes dont chacune est dotée d'un intellect séparé et d'une âme. C'est le dixième intellect, l'intellect agent, qui marque la fin des réalités intelligibles ; après lui se constitue le monde sublunaire. C'est néanmoins de cet intellect qu'émanent les formes substantielles qui informent une matière incréée, assimilée au non-être.

Le socle ontologique sur lequel repose cet émanatisme est la distinction d'origine non aristotélicienne entre essence et existence. Avicenne considère l'existence comme un accident de l'essence. Il établit que l'essence des êtres non nécessaires, à savoir toute créature hormis Dieu – en qui se vérifie l'identité absolue de l'essence et de l'existence –, est une nature de soi indifférente à l'être comme au non-être. La démonstration de l'existence de Dieu va reposer sur les notions d'être, de nécessité et de possibilité. C'est donc une démonstration théologique, puisqu'elle permet d'établir que Dieu est cause de l'être causé : tout être excepté Dieu étant possible de soi n'est nécessaire que par Dieu. Cette doctrine ontologique associée à celle du statut « indifférencié » de l'universel constitue le noyau de la métaphysique avicennienne : reprise ou critiquée, elle est au centre des spéculations métaphysiques médiévales.

• Une théorie de l'intellect

Dans le domaine de la psychologie, Avicenne établit que l'étude de l'homme relève de la physique, en tant qu'il est doté d'un corps vivant animé, et de la métaphysique, en tant que l'âme humaine est une substance séparée et incorruptible. Il tente de fonder rationnellement la substantialité et la séparabilité de l'âme humaine, tout en conférant au corps une valeur positive dans la réalisation de l'homme. À une théorie anatomique fonctionnelle du cerveau, sa doctrine allie une théorie complexe et inédite des diverses puissances de l'âme, et une théorie de l'intellect, qui conçoit l'intellect de l'homme comme l'ultime réceptacle des formes intelligibles, intelligées en acte par l'intellect agent. Ces formes sont ce qui, d'émanation en émanation, remonte ultimement à la pensée qu'a Dieu de lui-même. Elles constituent l'ensemble unique et clos des réalités intelligibles. Le processus de pensée intellectuelle dépend donc chez l'homme de sa jonction avec un principe séparé. Cette doctrine fonde le lien caractéristique du système avicennien entre psychologie et cosmologie.

La béatitude de l'âme individuelle consiste à devenir un intellect pur dans lequel se reflète l'ensemble de la réalité intelligible. Cette doctrine eschatologique est difficilement compatible avec la thèse qui détermine la matière comme principe d'individuation. Comment concevoir la survie individuelle de l'âme délestée de son corps ? Avicenne, par une intuition vive, fonde l'individualité, ici-bas comme dans l'au-delà, dans l'aperception première et ininterrompue que toute âme a d'elle-même. Cette thèse connaîtra une postériorité féconde parmi les philosophes de l'Isrāq (« illumination »).

La philosophie d'Avicenne apparaît comme le premier système métaphysique qui tente de rendre raison de l'ensemble de la réalité. De la connaissance des fonctions les plus humbles du corps en passant par l'étude du phénomène prophétique, de l'étude des mouvements célestes à celle de la théologie, ce système articule et ordonne avec une cohérence remarquable l'ensemble de ces savoirs dans une structure qui servira longtemps de modèle.

Meryem SEBTI

Bibliographie

- D. N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, Warburg Institute Studies and Texts, Londres-Turin, 2000
J. JOLIVET & R. RASHED dir., *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris 1984
A. DE LIBERA, *L'Art des généralités*, Aubier, Paris, 1999
M. SEBTI, *Avicenne. L'âme humaine*, P.U.F., Paris, 2000
R. WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Duckworth, Londres, 2003.

Voir aussi

- [Aristotélisme](#)
- [Averroïsme](#)
- [Néoplatonisme](#)

L'axiomatique grecque, dont nous avons le texte majeur avec les *Éléments* d'Euclide (texte écrit vers 300 av. J.-C.), auquel s'ajoutent quelques textes d'Archimède, n'a depuis sa composition cessé d'être travaillée. Au cours des siècles, les définitions (*oroi*), les demandes ou postulats (*aithemata*), et les notions communes (*koinai ennoiai*), appelées bien plus tard axiomes, ont été modifiées, et les propositions et leurs preuves ont été disposées autrement. Reste cependant la règle, celle qui fait la méthode axiomatique, selon laquelle une preuve ne peut utiliser une notion non encore définie ou postulée ou axiomatisée. Telle est la signification du titre adopté pour l'ouvrage, les *Éléments* (*stoicheia*) : ce qui doit être rangé dans un certain ordre. Les changements historiques ne bouleversent l'axiomatique que si on pense l'organisation comme unique. Nous l'avons oublié, et sans doute l'expression non grecque de méthode axiomatique (Jean Dieudonné à la suite de David Hilbert), qui paraît indiquer qu'il n'y en a qu'une, a beaucoup fait au ^{xx}e siècle pour gommer de l'expérience mathématique une riche tradition de réformes. Trois exemples nous permettront de comprendre l'axiomatique grecque, en évitant de la figer dans une définition logique qui n'a pourtant pas été fournie par les législateurs des mathématiques.

• Réciproque du théorème de Pythagore

Le livre I des *Éléments* se termine par une proposition réciproque de ce que l'on appelle classiquement le théorème de Pythagore. Ce théorème indique qu'un carré construit sur l'hypoténuse d'un triangle rectangle a comme aire la somme des aires des deux autres carrés construits sur les deux autres côtés. Réciproquement, si cette propriété des aires de carrés a lieu pour les trois côtés d'un triangle, ce triangle est rectangle. La méthode axiomatique se lit en l'occurrence par la règle de repérage des notions requises, et l'utilisation de l'égalité postulée de tous les angles droits est alors mise en valeur. De sorte que la réciproque apparaît comme un remplacement possible de la définition de l'angle droit, celle qui correspond à un pliage possible de deux droites perpendiculaires, qui est une expérience sensible, mais le texte euclidien parle d'égalité entre eux des angles adjacents. Cette définition précède la demande d'égalité de tous les angles droits, qui est un axiome (demande). L'orthogonalité est donc quantifiée par le théorème de Pythagore et on écrira bien plus tard en algèbre l'équation $a^2 + b^2 = c^2$. Grâce à la réciproque, cette quantification suffirait pour les usages de l'angle droit. On ne peut certes pas parler chez Euclide d'une équivalence logique ainsi fournie par l'axiomatique, puisqu'il intervient bien plus que l'égalité de tous les angles droits dans la preuve même du théorème de Pythagore et de sa réciproque. L'axiomatique apporte la possibilité de prendre l'interprétation formalisée en symboles de l'orthogonalité comme seule base pour de futurs développements, par exemple pour les usages qu'en retient la géométrie analytique de Descartes.

La tentation fut donc grande, chez les enseignants, et n'oublions pas que le texte euclidien est le prototype du manuel, d'assurer que la forme de connaissance axiomatique dont nous venons de voir un cas était le modèle de toute connaissance. À terme, il n'y a plus dans l'axiomatique que les définitions et les théorèmes (Blanché). La forme hypothétique imposée par l'axiomatique grecque, et son rôle dans un dialogue qui ne peut s'instaurer que si l'on concède un accord préliminaire sur les termes, ont progressivement été oubliés. Au cours de l'histoire, alors même que l'on discutait toujours les termes du contrat axiomatique, on a plutôt insisté sur la forme déductive et sur la rigoureuse interdiction de

s'affranchir du contrat axiomatique, notamment par recours à l'expérience sensible, à l'intuition et à l'imagination.

• Postulat des parallèles

Le deuxième exemple est celui du changement le plus connu dans l'axiomatique, et qualifié de révolutionnaire. Il concerne le postulat des parallèles, la possibilité dans un plan d'avoir, en passant par un point donné, une seule parallèle à une droite donnée. Jusqu'à Adrien Marie Legendre (1752-1833) à la fin du XVIII^e siècle, on a essayé de démontrer ce postulat, ou de le remplacer par d'autres. Plusieurs auteurs au début du XIX^e siècle ont eu la patience de poursuivre, dans le cadre même de la méthode axiomatique, les conséquences du remplacement de ce postulat par d'autres acceptant plusieurs parallèles ou même aucune. Les géométries non-euclidiennes étaient nées, logiquement acceptables. Par contrecoup, le rapport de la géométrie euclidienne à la réalité fut repensé. Les axiomes euclidiens furent interprétés comme des vérités de l'expérience humaine, c'est-à-dire des modèles capitalisant cette expérience. La déduction euclidienne, avec tel ou tel axiome des parallèles, passant pour ne pouvoir fournir qu'une vérité absolue, l'on pensa qu'il était possible de tester physiquement le bon choix des axiomes. Ce point de vue fut détruit lorsque, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, on réussit à construire, au sein même de la géométrie euclidienne, des modèles non euclidiens (demi-plan de Poincaré par exemple). Une nouvelle et fructueuse épistémologie s'en déduisit pour le concept même de modèle. On peut alors le dire issu du jeu de la méthode axiomatique grecque, dont ressort nettement le caractère a priori.

• Théorie des proportions

Le troisième et dernier exemple concerne la théorie des proportions. Elle permet de dire l'analogie, ou qu'une grandeur A est à une grandeur B comme une grandeur C est à une grandeur D. La méthode axiomatique a ceci de contraignant qu'elle oblige de dire les grandeurs pour lesquelles on peut parler de proportions. Ainsi, l'axiome dit d'Eudoxe-Archimède, spécifie les grandeurs mesurables, et donc ce que requiert l'idée même de mesure. La méthode axiomatique euclidienne est donc aussi une façon de jauger non seulement des résultats, mais les théories en les poussant aux limites de leur possibilité. Ce qui donne l'impression de théorie parfaite. L'axiomatisation de la statique, telle que fournie par l'admirable théorie du levier d'Archimède, a su éviter ce risque. Car plusieurs démonstrations sont proposées selon des hypothèses ou axiomes différents. Le mieux serait de dire qu'il y a des modèles distincts pour la statique, alors même que la modélisation, c'est-à-dire le procédé de calcul, est unique et qu'il s'agit chez Archimède de la théorie des proportions.

Cette théorie grecque des proportions, type même d'une théorie axiomatique, évite d'utiliser une définition qualitative qui est néanmoins donnée du rapport de A à B, alors même que l'on définit proprement l'idée d'un même rapport (analogia). Ce rapport a abouti chez les Modernes à la notion de nombre réel. Terminant une lignée d'auteurs qui tentent d'obtenir les nombres réels dans le cadre de la théorie des proportions traitée axiomatiquement, Georg Cantor (1845-1918) souligne un manque important de cette théorie des proportions. On peut la dire comme la propriété de converger des fractions continues, ce que l'on appelle aujourd'hui la propriété du corps des nombres réels d'être complet. Une nouvelle axiomatique, celle de la théorie des ensembles et de la topologie en est issue, et avec elle survient la crise des fondements. Il n'est pourtant pas utile de vouloir a posteriori la trouver

à l'origine même de l'axiomatique grecque.

Nous venons de voir que l'histoire des mathématiques est, plus fortement encore que les mathématiques elles-mêmes, tributaire de l'actualité de celui qui fait l'histoire ou l'épistémologie, actualité mathématique aussi bien qu'actualité philosophique. Mais un paradoxe apparaît avec les *Éléments* d'Euclide puisque ce texte est sans commentaire, sans référence à un avant, sans référence à une pratique philosophique, qu'elle soit pythagoricienne, platonicienne ou aristotélicienne. Les *Éléments* n'empêchent pas la philosophie des mathématiques, mais ils ne la présupposent pas. On pourrait donc conclure que cette autonomie revendiquée est la leçon essentielle de l'axiomatique grecque. Ce serait une erreur de le voir ainsi, et la réflexion de Husserl, aussi bien que les neurosciences contemporaines, fait saisir que, tant pour la philosophie que pour la mise en mathématiques des connaissances, restent comme question vive les conditions d'une connaissance a priori. Cette sorte de connaissance est pourtant l'apport le plus net de l'axiomatique grecque.

Jean DHOMBRES

Bibliographie

- R. BLANCHÉ, *L'Axiomatique*, P.U.F., Paris, 1955, 6^e éd. 1980
J. DHOMBRES, *Nombre, mesure et continu. Épistémologie et histoire*, Cedic-Nathan, Paris, 1978
EUCLIDE D'ALEXANDRIE, *Les Éléments*, traduits du texte de Heiberg, vol. 1, Introduction générale par M. Caveing, traduction et commentaire des livres I-IV par B. Vitrac, P.U.F., 1990
F. GONSETH, *Les Mathématiques et la réalité, essai sur la méthode axiomatique*, *ibid.*, 1936 ; réimp. A. Blanchard, Paris, 1974
P. TANNERY, *La Géométrie grecque, comment son histoire nous est parvenue et ce que nous en savons*, Gauthier-Villars, Paris, 1887, réimp. J. Gabay, Sceaux, 1988.

Voir aussi

- [Conventionnalisme, mathématique](#)
- [Fondationnalisme et antifondationnalisme, mathématique](#)
- [Formalisme, mathématique](#)
- [Réalisme, mathématique](#)

Baptisme, religion

Le baptisme, principale branche du protestantisme aux États-Unis comme en Russie, se caractérise par trois traits. D'abord sa théologie est d'inspiration généralement calviniste : elle privilégie la sanctification du chrétien sous l'œil d'un Dieu souverain qui n'a guère besoin de rites pour communiquer avec ses créatures. Ensuite, son ecclésiologie est conforme au type congrégationaliste, c'est-à-dire que chaque assemblée baptiste, communauté des croyants, est autonome, en principe seule souveraine. Cela implique qu'on ne peut parler d'Église baptiste comme on parle de l'Église catholique. Dans la perspective baptiste, l'Église renvoie à l'assemblée locale, non à une institution supra-locale. Lorsque les baptistes développent des liens institutionnels qui dépassent l'échelle locale, ils créent des dénominations, des unions d'Églises locales, sans jamais parler d'une Église centralisée. Enfin, le baptisme se distingue par la pratique du baptême par immersion du converti, précédé par un témoignage public de ce dernier. C'est là une illustration de la centralité du choix personnel, vecteur de l'individualisme moderne : l'Église ne saurait imposer à un nourrisson un rite identitaire, c'est au converti de choisir le baptême. Ce baptême/témoignage est une condition nécessaire de l'admission comme membre, si bien que l'on a pu considérer les assemblées baptistes comme une expression achevée de l'« Église de professants ».

Le baptisme est né au début du xvii^e siècle, vers 1608, autour du prédicateur anglais John Smyth (env. 1570-1612), alors en exil à Amsterdam. Il doit ses traits distinctifs à la confluence de deux courants de la Réforme protestante, l'anabaptisme et le « non-conformisme » anglais. De ces mouvements, le baptisme a retenu la notion de séparation des Églises et de l'État, l'engagement professant des membres, et le congrégationalisme. De l'anabaptisme plus particulièrement, le baptisme a conservé la logique du baptême du converti, mais en introduisant une spécificité, généralisée à partir de 1644 : le baptême par immersion. Dès leur origine, les baptistes se sont signalés par leur pratique démocratique. Le pasteur tient sa légitimité du vote de tous les membres. Dans la doctrine baptiste, en effet, l'Église est une fraternité élective de convertis dépourvue d'un clergé « à part ». Une autre conséquence doctrinale et idéologique de cette définition de l'Église est l'accent mis sur la séparation des Églises et de l'État, principe proclamé par les baptistes dès le xvii^e siècle aussi bien en Angleterre que dans les colonies américaines. Au nom du modèle de l'association de convertis, les Églises de masse en lien avec le politique ne sauraient pour eux être légitimes.

Ces traits sont complétés par un attachement à la liberté de conscience et de culte. En Amérique du Nord, c'est à un baptiste, Roger Williams (1603-1683), qu'il revient d'avoir promulgué pour la première fois une entière liberté religieuse dans un texte constitutionnel, celui de la colonie du Rhode Island qu'il créa en 1638. La Constitution des États-Unis lui doit une part de son inspiration. Le baptisme a connu un tournant missionnaire au xviii^e siècle, sous l'influence d'Andrew Fuller (1754-1815) et de William Carey (1731-1834). L'idée d'une responsabilité de l'Église dans l'accès au salut des païens s'impose alors au détriment d'une conception hypercalviniste qui privilégiait l'accent sur la prédestination. Cette mutation théologique a stimulé une expansion mondiale spectaculaire à partir du début du xix^e siècle. Au sein du protestantisme, beaucoup d'évangélistes de stature internationale se réclament du baptisme, à l'image du prédicateur américain Billy Graham (né en 1918).

Rassemblant entre 125 et 150 millions de fidèles – y compris les enfants non encore baptisés – en 2005, dont environ 54 millions de membres baptisés par immersion, le baptisme recouvre aujourd’hui une vaste palette de sensibilités et doctrines. Elles vont du libéralisme (le théologien Harvey Cox) au fondamentalisme (un des fondateurs du Ku Klux Klan est baptiste) en passant par le christianisme social, le charisme et le courant évangélique (majoritaire). L’offre doctrinale des baptistes a aujourd’hui le vent en poupe. Elle cache cependant deux grandes fragilités sociologiques. La première est une tendance au populisme, en raison des faibles contrepoids supra-locaux. Dans un régime où la légitimité vient de la base, sans véritable garde-fou extérieur, un leader démagogique trouve un terrain fertile. La seconde fragilité tient dans le déficit d’autorité, et le risque d’excès de pouvoir qui lui est lié. La méfiance pour les régulations institutionnelles mine l’autorité – basée sur des règles écrites –, au profit d’un pouvoir informel parfois envahissant. À ces faiblesses, les baptistes ont réagi en ordre dispersé, soit en approfondissant leur doctrine de l’Église universelle, soit en accentuant les contrôles orthodoxes afin de couper court aux menées des entrepreneurs prophétiques.

Au-delà d’une variété déroutante, les baptistes se retrouvent dans la valorisation de l’association de convertis, et dans celle du rite choisi. Dans un contexte moderne marqué par la promotion de l’individu, cette option choque moins que par le passé, même si l’insistance des baptistes sur la validité du seul baptême du converti reste une pomme de discorde œcuménique.

Sébastien FATH

Voir aussi

- [Calvinisme](#)
- [Évangélisme](#)

L'expression « baroque littéraire » remonte au début du ^{xx}^e siècle, et se présente comme une dérivation de celle de « baroque architectural », déjà employée au siècle précédent pour définir un style italien inspiré par les principes de la Contre-Réforme (1545-1563) et marqué par la transformation des codes esthétiques de la Renaissance. Limitée dans un premier temps aux domaines de la littérature allemande et italienne, elle a commencé dans les années 1950 à s'étendre à d'autres contextes linguistiques, soulevant de nombreuses polémiques d'ordre historiographique et méthodologique. De fait, si dans certains pays, comme l'Espagne, l'hypothèse d'un courant littéraire baroque s'est rapidement imposée, dans d'autres, comme la France et l'Angleterre, elle a rencontré de fortes oppositions, et reste aujourd'hui encore un objet de débats. Envisager le baroque littéraire à l'échelle européenne est donc une tâche complexe, d'autant que la définition de ses limites chronologiques peut varier selon les perspectives adoptées : on passe d'une périodisation large, qui fait coïncider l'âge de la littérature baroque avec l'époque comprise entre la fin du ^{xvi}^e siècle et la fin du ^{xviii}^e, à une périodisation étroite, qui le limite aux années 1580-1660.

• Constitution d'un univers littéraire

Malgré les différentes approches et les points de vue discordants, un certain ensemble d'acquis historiographiques et interprétatifs a fini par donner forme à un univers littéraire doté d'une relative cohérence. Ainsi, qu'on veuille l'appeler « ère du plein baroque » ou tout simplement « âge baroque », la période qui va approximativement de 1580 à 1660 se caractérise aux yeux des critiques comme une époque de bouleversement spirituel (les effets du schisme luthérien), intellectuel (le déclin de la vision anthropocentrique de l'Univers) et politique (la guerre de Trente Ans), au cours de laquelle les écrivains européens se tournent vers de nouveaux types d'expressions, en essayant de répondre à un sentiment général de précarité et d'incertitude. Les traits spécifiques de cette mouvance sont habituellement définis par une transposition au domaine littéraire de certaines caractéristiques propres au baroque architectural, telles que la prédominance de la forme ouverte sur la forme fermée, la suprématie de la multiplicité sur l'unité, la conception spectaculaire et ostentatoire de l'espace, la recherche des effets sur le spectateur, et l'importance attribuée au mouvement.

Aussi contestable soit-elle sur le plan méthodologique, l'application de ces critères au domaine littéraire a permis d'identifier un ensemble cohérent de constantes stylistiques et thématiques. L'on parle ainsi d'un style baroque fondé sur le mélange des registres, le foisonnement rhétorique et la recherche d'effets surprenants (notamment par l'utilisation de métaphores inattendues, les *concetti*) ; on décrit une « conception du monde » baroque centrée sur le contraste entre l'être et le paraître, avec la possibilité de nombreuses tonalités différentes (ostentation, métamorphose, déguisement, double, méprise, rêve, simulation) ; on revendique la nature baroque des structures littéraires conçues sur le principe de la multiplication, comme le procédé du théâtre dans le théâtre et la technique narrative des récits enchâssés ; enfin, on attribue un caractère éminemment baroque aux genres littéraires mixtes, tels que la comédie héroïque et la tragi-comédie, le théâtre étant par ailleurs le moyen d'expression privilégié d'une esthétique fondée sur le goût du spectacle.

• Une catégorie esthétique transhistorique ?

S'appuyant sur cet ensemble de motifs, les critiques ont employé la notion de baroque en référence aux courants littéraires les plus novateurs de l'époque : le théâtre et la poésie élisabéthains, le drame pastoral italien, la poésie italienne et française au tournant du xvi^e et du xvii^e siècle, en Espagne le roman picaresque et le théâtre du *Siglo de Oro*, le drame allemand (*Trauerspiel*), etc. Une telle vision inclut des écrivains comme Shakespeare (1564-1616) et John Donne (1572-1631), Agrippa d'Aubigné (1552-1630) et Jean de Sponde (1557-1595), Battista Guarini (1538-1612) et Giambattista Marino (1569-1625), Calderón de la Barca (1600-1681) et Mateo Alemán (1547-1614), Andreas Gryphius (1616-1664) et Daniel Casper von Lohenstein (1635-1683). Cependant, la complexité du paysage littéraire européen de l'époque, où peuvent coexister des tendances et des courants radicalement opposés, rend difficile une généralisation historique des attributs du baroque. Ce qui a poussé certains spécialistes à parler d'une littérature de l'âge baroque plutôt que d'une littérature baroque proprement dite. Dans cette perspective, il existerait des traits spécifiquement baroques chez des écrivains tels que Shakespeare ou Agrippa d'Aubigné, sans que l'on puisse pour autant qualifier ces auteurs de « baroques ». Malgré son ancrage dans des contextes historiques précis, le baroque se caractériserait ainsi par sa dimension transversale ; il se définirait plutôt comme une tendance qui traverse les pays et les auteurs que comme un courant littéraire homogène.

C'est peut-être à cause de ce caractère fluctuant que le baroque a été souvent utilisé comme une catégorie esthétique transhistorique. Dans *Du baroque* (1935), l'écrivain et philosophe espagnol Eugenio d'Ors (1882-1954) envisage ainsi l'objet de ses réflexions comme une forme idéale dont la présence s'incarnerait à plusieurs reprises au cours de l'histoire. En dépit du discrédit dont elle souffre auprès des spécialistes, l'interprétation d'Eugenio d'Ors a exercé une influence considérable sur l'imaginaire esthétique contemporain, suggérant de nombreux rapprochements entre la production littéraire de l'âge baroque et celle d'autres époques, notamment du xx^e siècle. Le terme « baroque » peut ainsi caractériser des œuvres dramatiques de Luigi Pirandello (1867-1936), où l'on retrouve le procédé du théâtre dans le théâtre, ainsi que les thèmes du double et de la simulation ; il a aussi été évoqué à propos du poète Saint-John Perse (1887-1975), dont la vision pessimiste de l'Histoire a été rapprochée des *Tragiques* (1616) d'Agrippa d'Aubigné ; enfin, il a contribué à la définition d'une poétique de la littérature latino-américaine inspirée par le métissage linguistique et par une vision onirique de la réalité. Il s'agit là d'extrapolations souvent arbitraires, qui risquent de vider de tout contenu précis une notion elle-même déjà controversée. Ce phénomène de réactualisation n'en témoigne pas moins d'une fascination critique persistante, et démontre la vitalité du baroque en tant que catégorie esthétique opératoire.

Filippo D'ANGELO

Bibliographie

- C.-J. DUBOIS, *Le Baroque en Europe et en France*, P.U.F., Paris, 1995
H. LEVILLAIN, *Qu'est-ce que le baroque ?*, Klincksieck, Paris, 2003
J. ROUSSET, *La Littérature de l'âge baroque en France. Circé et le paon*, José Corti, Paris, 1954
D. SOUILLER, *La Littérature baroque en Europe*, P.U.F., 1988.

Voir aussi

- [Classicisme, littérature](#)
- [Libertinage, littérature](#)

Il en est du « baroque » comme du temps selon saint Augustin : si l'on ne se pose pas la question de savoir ce que c'est, on sait ce que c'est ; si l'on veut répondre à la question, on l'ignore.

En France, où le terme fut pourtant utilisé plus tôt qu'ailleurs pour qualifier certaines productions artistiques, il n'est pas rare d'entendre d'éminents historiens de l'art énoncer tout de go que le baroque n'existe que dans l'imaginaire de leurs confrères allemands. Il est vrai que le champ quasi illimité de son acception permet de qualifier de baroque tout et son contraire, ce qui rend malaisé un emploi strict du terme.

Cependant, même problématique, le mot a pris une place si importante, autant dans les travaux scientifiques qu'ailleurs, que personne n'envisage sérieusement de le proscrire du vocabulaire de l'histoire de l'art. Que l'on cherche à l'éviter avec soin, comme cela n'est pas rare dans les travaux des spécialistes français, ou qu'on l'utilise couramment sans se soucier le moins du monde de le définir – comme ce fut le cas, par exemple, dans l'ouvrage de Rudolf Wittkower, *L'Art et l'architecture en Italie 1600-1750* (publié pour la première fois en 1958, traduit en français en 1991, et qui fait toujours référence) –, une chose paraît certaine : les avancées des connaissances matérielles qui concernaient la tranche chronologique correspondant grosso modo à celle désignée par Wittkower, ainsi que l'attention que l'on veut bien porter aux méthodes de travail de la discipline de l'histoire de l'art, rendent périodiquement nécessaires les réflexions sur l'extension du terme, dont on a pu récemment parler comme d'une « Babel conceptuelle ».

• Une histoire mouvementée

Quelle qu'ait été son origine, nourrie à plusieurs sources d'ailleurs, il est bien avéré que le terme baroque – comme ceux de gothique ou maniérisme, à leurs heures – était employé dans un sens péjoratif pour qualifier des œuvres d'art, et ce pendant encore une bonne partie du XIX^e siècle. Le premier dictionnaire qui le mentionne en France, celui de Furetière, en 1690, est relativement neutre, le définissant comme un « terme de joaillier, qui ne se dit que des perles qui ne sont pas parfaitement rondes ». Usage restreint, donc, ce qui explique son absence du *Dictionnaire des arts et sciences*, de Thomas Corneille (1694), à plus forte raison des dictionnaires italiens spécialisés tels que le *Vocabolario toscano dell'arte del disegno* de Filippo Baldinucci (1681), les Italiens employant l'adjectif couramment, mais pas dans le contexte de discours sur l'art.

Cela devait changer assez rapidement, le *Dictionnaire de l'Académie française*, en 1740, élargissant le sens à donner au terme, au figuré, vers ce qui est irrégulier, bizarre, inégal. Il n'y est pas question d'une période particulière, mais de ce qui s'écarte d'un certain idéal de clarté, de simplicité, de régularité. L'évolution du goût, au XVIII^e siècle, allant de plus en plus résolument vers un retour aux canons de la beauté antique et au respect des règles, les productions artistiques qui s'en éloignaient furent de plus en plus souvent considérées comme « baroques ». Ainsi déjà, dans le *Dictionnaire portatif de peinture, sculpture et gravure* d'Antoine-Joseph Pernety en 1757, baroque qualifie ce « qui n'est pas selon les règles des proportions, mais du caprice. Il se dit du goût et du dessein [dessin]. Les figures de ce tableau sont *baroques* ; la composition est dans un goût *baroque*, pour dire qu'elle n'est

pas dans un bon goût. Le Tintoret avait toujours du singulier et de l'extraordinaire dans ses tableaux : il s'y trouve toujours quelque chose de *baroque* ».

L'usage de l'adjectif ne cesse de se répandre au long de la seconde moitié du XVIII^e siècle, en France d'abord, puis en Allemagne, le premier tome du *Supplément à l'Encyclopédie* de Diderot (1776) l'étendant à la musique, dans un article de Jean-Jacques Rousseau : « une musique *baroque* est celle dont l'harmonie est confuse, chargée de modulations et dissonances... ». Mais dans la mesure où il se trouve également en vogue auprès des marchands d'art, il n'est pas rare de le trouver appliqué aux produits des arts décoratifs, sans aucune trace de dépréciation.

C'est avec l'*Encyclopédie méthodique* d'Antoine Quatremère de Quincy (1788-1825) que le terme, suivant la tradition de son emploi dans un sens péjoratif, tend à substantiver sa forme et à préciser l'art, plus exactement les artistes auxquels il devrait être appliqué : « Le *baroque*, en architecture, est une nuance du bizarre, il en est, si on veut, le raffinement, ou, s'il était possible de le dire, l'abus. [...] Borromini a donné les plus grands modèles de bizarrerie. Guarini peut passer pour le maître du *baroque*. La chapelle du Saint-Suaire à Turin, bâtie par cet architecte, est l'exemple le plus frappant qu'on puisse citer de ce goût. »

Pour l'essentiel, Francesco Milizia, le premier Italien à utiliser le terme baroque systématiquement en relation avec les œuvres d'art, reprendra les positions de Quatremère dans son *Dizionario delle Belle Arti* (1787).

• Aux antipodes du bon goût

Il semble bien que, d'un qualificatif du bizarre et du capricieux dans l'art, le terme ait été poussé de plus en plus, par les divers avocats d'un retour à l'antique, surtout vers la fin du XVIII^e siècle, vers une acception désignant un art en particulier, celui dont ils cherchaient à se démarquer depuis Anton Raphael Mengs (1728-1779), Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), et autres contempteurs des expressions artistiques qui s'éloignaient de l'idéal classique. Lorsque, en 1810, Dominique Vivant Denon accroche dans la grande galerie du musée Napoléon, face à face, deux ensembles exemplaires, les œuvres de Rubens d'un côté, celles de Raphaël de l'autre, cette synchronie spatiale de deux manières emblématiques temporellement éloignées semble alors préfigurer et condenser le face à face conceptuel du baroque et du classicisme consacré par l'histoire de l'art un siècle plus tard seulement.

Au XIX^e siècle en France, le *Dictionnaire de l'Académie* (1835) consacre l'expression « style baroque », que l'on continue d'appliquer, pour ce qui est de l'art, de manière assez imprécise, notamment dans l'architecture, désignant par là des détails discordants et des ornements hétérogènes. C'est dans les pays germanophones que le terme rencontrera un intérêt tout particulier et qu'il connaîtra une fortune durable, avant d'être, à partir des années 1930, universellement débattu et utilisé.

Cette fortune s'amorce avec *Le Cicerone* du Suisse Jacob Burckhardt (1855, trad. franç. 1885), qui comprend le « type fastueux des églises du style baroque » comme dû à l'« esprit de la Contre-Réforme » (Nietzsche le suivra sur ce point dans *Humain, trop humain* en 1878 ; trad. franç., 1899). Burckhardt y constate pour la sculpture, qui aurait suivi la peinture, le sacrifice des lois éternelles à l'autel de l'*affect* : une « fausse vie dramatique » serait entrée dans la sculpture, qui désormais ne se

contente plus de la représentation du « pur être [mais] veut à tout prix représenter une *action* ». Cela est dit à propos du Bernin. L'historien de l'art se montre plus explicite dans le chapitre sur l'architecture, lorsqu'il caractérise le « style baroque », situant ses débuts en 1580. Comment seulement, se demande-t-il, oser attirer l'attention des visiteurs de l'Italie, où il y a tant de chefs-d'œuvre exceptionnels, vers ces « masses tardives de pierres » (*Le Cicerone* est, suivant son sous-titre, une « Initiation à la jouissance des œuvres d'art italiennes ») ? Et Burckhardt de s'excuser presque d'avoir à traiter de ce style, car après tout, il ne lui est pas imputable qu'il soit dominant sur la péninsule. Cependant, le même auteur, qui voit le baroque à partir de la conception idéale de la Renaissance, se montre tout à fait prêt à admirer les grands artistes de ce style, pour la « liberté dont ils jouissaient », et dans l'exercice de laquelle ils pouvaient quelquefois se montrer excellents. Ici, une certaine valorisation s'annonce, comme dans le passage où il déclare que le « baroque parle le même langage que la Renaissance, mais à la façon d'un dialecte sauvage ». Cette pensée aura un fructueux héritage, de même que l'association des termes « pittoresque » et « affect » à l'art baroque.

Après Burckhardt, avec qui le baroque devient un terme consacré de l'histoire de l'art, désignant un style reconnu de nos jours encore sous cette dénomination, les temps furent aux explorations formelles, et à l'inventaire de l'héritage richissime des œuvres, surtout dans le domaine de l'architecture, avant que, plus tard dans le siècle, un mouvement de réhabilitation, dans les pays germanophones, de l'art des XVII^e et XVIII^e siècles, ne débarrasse la notion de ses connotations négatives et ne vienne donner une impulsion aux réflexions esthétiques et aux conceptualisations des historiens de l'art.

• Vers une catégorie stylistique

Le plus influent dans ce sens fut sans doute l'ouvrage d'un autre Suisse, Heinrich Wölfflin, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art* (1915, trad. franç., 1952), où le baroque devient la contrepartie équivalente de la Renaissance, les deux styles désignant non plus des phases stylistiques historiquement déterminées, mais deux modes universels de perception, sans limites chronologiques ni géographiques. À quoi il convient d'ajouter l'extension du terme à tous les arts sans distinction, les historiens de la littérature allemands l'adoptant aussitôt – non sans quelques précédents au XIX^e siècle, ainsi par exemple, chez Giosuè Carducci, dans une célèbre *Prolusione* (leçon d'ouverture) académique prononcée lorsqu'il obtint la chaire d'éloquence italienne à l'université de Bologne en 1860 –, et lui vouant une attention toujours croissante.

Depuis lors, peu de pays ont vu leur histoire de l'art échapper à une « période baroque », et il n'est pas rare d'entendre parler même d'une mathématique, d'une physique, ou d'une médecine « baroques ». Du point de vue conceptuel, la plus grande extension, la plus imaginative aussi, fut donnée au terme par l'Espagnol Eugenio d'Ors (*Du baroque*, 1930, trad. franç., 1935), qui, le concevant à la manière de Wölfflin comme une constante et une catégorie historique, le trouve partout, et propose un tableau des différentes variantes du baroque – le macédonien, l'alexandrin, le romain, le bouddhiste, le gothique, le nordique, le palladien, le jésuite, etc. La moitié de l'histoire universelle et des créations serait ainsi baroque, au sens de tout ce qui n'est pas purement classique.

• Le baroque aujourd'hui

Depuis l'explosion des recherches menées sur le baroque au début du xx^e siècle, le sens du terme paraît varier à l'infini, au gré de ceux qui l'utilisent, et cette inflation sémantique semble propre à décourager toute ambition d'un usage rigoureux. Pourtant, à y regarder de plus près, deux emplois se profilent assez nettement : celui, typologique, qui l'utilise, comme l'ont fait Wölfflin et d'Ors, pour désigner un phénomène récurrent dans toute l'histoire ; et celui, historique, qui en use pour traiter des phénomènes spécifiques à une époque et à un lieu propres. En général, la confusion dérive précisément du fait qu'il s'agit à la fois d'un terme qualitatif et d'un concept historique, de l'interdépendance entre les deux et de la contamination permanente d'un usage par l'autre.

Il est vrai que, depuis une vingtaine d'années, nombre d'historiens de l'art adoptent le plus petit dénominateur commun du terme, au sens chronologique et géographique. Le baroque est ainsi compris comme un phénomène d'origine essentiellement romaine, lié au mécénat de la papauté à partir des années 1630 environ, et dont les principaux champs d'expression seraient l'architecture et la sculpture, plus difficilement la peinture de chevalet, à laquelle il manquerait une qualité consubstantielle au baroque, à savoir l'étendue vers un espace potentiellement infini.

En France, où l'histoire de l'art a résisté plus longtemps que dans d'autres pays d'Europe à l'introduction du mot dans la terminologie consacrée et où il relevait de la fierté nationale d'utiliser le terme classicisme pour désigner l'art du Grand Siècle, l'« âge baroque » tend à s'imposer. Au mieux, après Victor-Lucien Tapié, qui marque, avec son *Baroque et classicisme* (1957), un tournant dans l'appréciation du baroque en France, on cherche à circonscrire un mode classique du baroque, en tant qu'exception culturelle opposée aux exubérances des formes venant de Rome et fondée sur une tradition nationale.

Quoi qu'il en soit, désormais solidement établi comme la désignation d'un style entre le gothique et la Renaissance d'un côté, le néoclassicisme et le romantisme de l'autre, le baroque profite aussi d'un regain d'intérêt pour les formes complexes, tortueusement composées, riches de références historiques et autres, dans le sillage de la vague postmoderne par exemple, dont les excès furent taxés de « baroques » par Jean Baudrillard dans *L'Effet Beaubourg : implosion et dissuasion*, en 1977 – signe que le sens péjoratif du terme n'a pas tout à fait disparu.

Milovan STANIC

Bibliographie

- G. BAZIN, *Destins du baroque*, Hachette, Paris, 1968
Y. BOTTINEAU, *L'Art baroque*, coll. L'Art et les grandes civilisations, Citadelles, Paris, 1990
G. CARERI, *Baroques*, photographies de F. Ferranti, coll. Les coups de cœur, Citadelles & Mazenod, Paris, 2002
P. CHARPENTRAT, *Le Mirage baroque*, Minuit, Paris, 1967
F. DASSAS, *L'Illusion baroque : l'architecture entre 1600 et 1750*, coll. Découvertes : architecture, Gallimard, Paris, 1999
V.-L. TAPIÉ, *Baroque et classicisme*, Préf. De M. Fumaroli, coll. Pluriel, Hachette, Paris, 2000 (éd. or.1957).

Voir aussi

- [Beauté, arts](#)
- [Renaissance, arts](#)

Baroque, musique

En musique, le baroque est un concept essentiellement historique, qui désigne la période s'étendant entre la toute fin du ^{xvi}e siècle et le milieu du ^{xviii}e siècle, qui voit la mort de Jean-Sébastien Bach (en 1750) et de Georg Friedrich Haendel (en 1759). Les musicologues ont d'ailleurs longtemps préféré à l'expression « musique baroque » celle de « musiques de la période baroque » ou, de manière plus technique, celle de « période de la basse continue ».

L'utilisation du terme « baroque » en musique est en effet récent, largement postérieur à la période qu'il définit. Le musicologue allemand Hugo Riemann n'utilise pas ce terme dans son histoire de la musique, lui préférant celui de *Generalbass-Zeitalter* – « âge du continuo » – (*Handbuch der Musikgeschichte*, vol II, 1912). C'est le musicologue américain d'origine allemande Curt Sachs qui va être le premier, dans les années 1920, à appliquer systématiquement à la musique la théorie du baroque de l'historien de l'art suisse Heinrich Wölfflin. Les Américains Paul Henry Lang (*Music in Western Civilization*, 1941)) et Manfred F. Bukofzer (*Music in the Baroque Era, from Monteverdi to Bach*, 1947) imposeront le terme « baroque » dans le monde anglo-saxon. La musicologie francophone attendra les travaux de la Belge Suzanne Clercx-Lejeune (*Le Baroque et la musique : essai d'esthétique musicale*, 1948) pour commencer à envisager l'idée de baroque en musique. Mais, en 1958 (*Précis de musicologie*), Jacques Chailley rejette encore ce terme, qui ne correspond pour lui à aucune réalité. Et, en 1960, l'*Histoire de la musique* de l'Encyclopédie de la Pléiade appelle cette période « ère du style concertant ».

Les délimitations temporelles sont sujettes à de nombreuses discussions. Bukofzer distingue trois divisions principales, dont il admet cependant qu'elles diffèrent selon les pays : le premier baroque, de 1580 à 1630, le baroque médian, de 1630 à 1680, le dernier baroque, de 1680 à 1730. Clercx-Lejeune identifie ce qu'elle nomme « baroque primitif » dès le milieu du ^{xvi}e siècle, un « plein baroque » durant tout le ^{xvii}e siècle et un « baroque tardif » de 1700 à environ 1740 ou 1765.

Les musiques de l'époque baroque présentent évidemment une énorme variété de genres et de styles. Il est cependant possible de dégager les traits communs qui caractérisent l'émergence cette esthétique nouvelle : l'époque baroque naît avec la consolidation de la monodie accompagnée et de la basse continue – qui naît de l'affirmation de la prédominance de l'harmonie sur le contrepoint –, avec l'avènement de nouvelles formes lyriques – l'opéra, l'oratorio et la cantate –, et avec le développement de la musique instrumentale, qui va aboutir à la naissance de nouvelles formes, notamment de la sonate et du concerto.

• Une musique au service de la parole

La fin du ^{xvi}e siècle est caractérisée par une mutation de la pensée musicale : les formes abstraites que l'on trouvait dans la polyphonie de la Renaissance sont désormais remises en cause afin de retrouver la simplicité du modèle antique.

En 1581, Vincenzo Galilei publie son *Dialogo della musica antica e della moderna*. Cet ouvrage présente les grands principes esthétiques élaborés au sein de la Camerata fiorentina, cénacle qui regroupe autour du comte Giovanni de' Bardi de nombreux artistes, instrumentistes, chanteurs,

compositeurs et théoriciens, comme Jacopo Peri ou Giulio Caccini, ainsi que des poètes, des peintres, des architectes.

Ce retour à l'antique se caractérise par la volonté d'affirmer que seul le chant monodique accompagné par un instrument peut exprimer le sens du texte. Afin de rendre à la parole, à la poésie toute son intelligibilité, il faut abandonner l'écriture polyphonique. Désormais, le texte est premier, la musique doit se plier au rythme des mots, des phrases et traduire leur sens. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, la désagrégation de la polyphonie au profit de la clarté du texte n'a pas entraîné un dessèchement de la musique, mais au contraire un foisonnement de figures musicales – les figuralismes, ou madrigalismes – traduisant en musique les idées présentes dans le texte.

Cette nouvelle conception entraîne l'abandon d'une écriture contrapuntique pour une écriture harmonique. Ce choix d'une écriture verticale, qui affirme la suprématie de la voix supérieure destinée à porter le chant, engendre une simplification de l'écriture, par l'emploi d'une nouvelle « sténographie » musicale qui indique, à l'aide de chiffres, la nature des accords, c'est-à-dire les types d'intervalles, destinés à soutenir la voix, qui le composent : le compositeur écrit la note de basse et les chiffres qui l'accompagnent, d'où le nom de *basse chiffrée* ou *basse continue*. Le développement de la basse continue va laisser à l'interprète la liberté de la répartition des notes de l'accord dans l'espace sonore mais également le choix du temps musical, puisqu'il peut, à son gré, décider de plaquer un accord ou de l'arpéger, ajouter des transitions et des ornements.

Une nouvelle conception de la pensée musicale avait jailli : ce n'était plus les règles de la musique qui engendraient la forme, mais la structure poétique du texte.

• De nouvelles formes lyriques

La seule forme lyrique qui subsista de la Renaissance fut le madrigal. Mais il se transforma en affirmant la primauté du texte poétique sur l'organisation musicale et devint ainsi le laboratoire de la nouvelle musique, ou *seconda prattica*, revendiquée par Claudio Monteverdi dès 1604. De madrigaux en madrigaux, Monteverdi trouva peu à peu les moyens musicaux les plus adéquats pour exprimer la vérité des sentiments humains.

Il fallait désormais émouvoir les auditeurs et les madrigaux composés par les compositeurs de cette époque (Monteverdi, Carlo Gesualdo, Luca Marenzio, Andrea Gabrieli...) étaient envisagés dans une perspective théâtrale, dans la mesure où ils voulaient représenter les sentiments en action dans certaines situations. Cette théâtralité finit par imprégner toute forme d'action musicale et fut à l'origine d'un genre nouveau : l'opéra.

Destiné à émouvoir, toucher et divertir, l'opéra naît avec Monteverdi (*Orfeo*, 1607) et devient un des genres les plus caractéristique de la musique baroque. Il prend sa source dans le madrigal – dont il conserve la souplesse formelle et thématique – et met en scène la diversité des sentiments et des émotions. C'est cette manière de faire coexister le temps musical et le temps narratif et d'unifier ainsi le drame et la musique qui constitue la spécificité même de l'opéra. La naissance de ce genre a fait émerger de nouvelles formes lyriques comme le récitatif (chant déclamé librement et dont la mélodie et le rythme suivent les inflexions de la langue parlée), l'aria (mélodie extrêmement développée, sur un texte généralement court, destinée à mettre en valeur la virtuosité du soliste), l'arioso (forme

vocale entre le récitatif et l'aria, de caractère dramatique), l'ouverture (morceau purement instrumental qui annonce l'action générale de l'opéra par le style, les thèmes et les tonalités afin de mettre le public dans l'état requis par l'œuvre).

Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, tandis que l'opéra italien évolue vers la pure vocalité, une nouvelle forme d'opéra fait son apparition en France. Cet opéra français accomplit une synthèse de la tragédie classique et du ballet de cour en associant la déclamation tragique, la danse et la musique. Cette invention typiquement française est la tragédie lyrique.

Contrairement à l'Italie, qui se gorge de vocalises, et à la France, qui sublime la déclamation tragique et la danse, l'Angleterre de Cromwell est un désert musical pendant la première moitié du XVII^e siècle. Ce n'est que vers 1660 que Charles II mettra fin à l'ordre moral des Puritains et fera rouvrir les théâtres fermés par Cromwell. C'est Henry Purcell qui compose, dans les années 1680, le premier opéra anglais, *Didon et Énée*, pour trois solistes, un chœur mixte et un petit effectif instrumental.

Né avec le baroque du souci de donner un caractère attrayant aux exercices spirituels, l'oratorio est une œuvre religieuse pour solistes, chœur et orchestre. Pour attirer le public, on développa des lectures dialoguées des textes évangéliques sur une musique simple. Les parties solistes étaient exécutées dans le nouveau style récitatif, caractéristique de la monodie accompagnée. Puis, peu à peu, ces simples lectures dialoguées se transformèrent en grandes liturgies théâtrales et utilisant solistes, chœur et orchestre. Ce genre nouveau trouva sa structure propre grâce au compositeur Giacomo Carissimi, qui influencera Heinrich Schütz, Marc Antoine Charpentier, Jean-Sébastien Bach et Georg Friedrich Haendel.

La cantate peut être profane ou religieuse et utilise tous les styles de la musique lyrique (récitatifs, tous types d'airs, arioso). Comme l'oratorio, elle utilise solistes, chœurs et orchestre. Cependant, contrairement à l'oratorio ou à l'opéra, c'est la musique qui triomphe du texte et du déroulement dramatique, car la cantate remplace l'action scénique par l'intensité expressive qui émeut directement, sans la médiation visuelle ni le recours aux rebondissements qui peuvent exister dans l'opéra.

Parallèlement à la musique vocale, une musique purement instrumentale issue de celle-ci et influencée par la danse s'épanouit en se structurant comme un discours, selon les règles de la rhétorique baroque, oscillant entre le souci de rigueur et d'équilibre d'une part, l'impétuosité, le contraste et l'exubérance d'autre part. Ces différentes formes, jouant entre liberté et rigueur sont la variation, la fugue, la suite ou encore la sonate ou le concerto.

Antoine GARRIGUES

Bibliographie

J. R. ANTHONY, *La Musique en France à l'époque baroque : de Beaujoyeux à Rameau*, traduit de l'américain par B. Vierende, Flammarion, Paris, 1992

P. BEAUSSANT, *Vous avez dit baroque ? Musique du passé, pratiques d'aujourd'hui*, Actes sud, Arles, 1994

M. F. BUKOFZER, *La Musique baroque*, Lattès, Paris, 1993

Guide de la musique ancienne et baroque, Robert Laffont, Paris, 1993.

Voir aussi

- [Figuralisme, musique](#)

Dans l'idée que l'on se fait traditionnellement de l'art et de l'esthétique, le premier a à voir avec la beauté et la seconde avec l'expérience de la beauté. Même si le Beau paraît, malgré tous les efforts, indéfinissable, même si la beauté se dérobe en prenant sans cesse de nouveaux visages, perdure la croyance que les domaines de l'art et de la beauté sont coextensifs.

La conjonction de cette difficulté presque insurmontable à définir la beauté et d'une croyance tenace en elle devrait faire naître le soupçon que le mot nomme en fait la place vide, remplie, selon les époques et les cultures, par les efforts des artistes et des regardeurs pour produire ou rencontrer quelque chose qui plaise et reçoive l'approbation. La définition kantienne du beau comme « ce qui plaît universellement sans concept », avec son caractère vide et formel, ne dit pas autre chose que cette rencontre du plaisir et de l'approbation, sous le signe de la demande d'universalité. Au demeurant, l'art lui-même constitue une activité humaine tellement dénuée de justification et d'utilité que la gratuité du beau ne devrait pas surprendre.

De fait, le Beau a, depuis longtemps, sinon depuis toujours, coexisté dans l'art avec d'autres modalités de l'objet et de l'expérience, quand il ne leur cédait pas la place : le terrifiant, le sublime, le laid, le repoussant, le banal sont aussi des qualités de l'art et donnent lieu à des expériences spécifiques – mais qui, toujours, appellent, directement ou indirectement, le vocabulaire de la beauté. Un film peut être choquant, ennuyeux, provocant ; de même pour une peinture. Nous n'en disons pas moins que c'est un beau film ou une belle peinture. Ce serait très agréable et, hélas, trop simple, s'il y avait eu, au cours de l'histoire de l'art, des temps voués à la beauté et d'autres à d'autres expériences et d'autres sentiments. En fait tout est mêlé et, pour ne prendre qu'un exemple, même la beauté classique tant vantée de la statuaire grecque nous semblerait bien étrange sous les couleurs violentes de la polychromie d'époque.

• Du beau transcendantal au beau pluriel

Tous les spécialistes s'accordent à reconnaître une polysémie foncière du beau, qui oscille entre quatre grandes caractérisations : par l'harmonie et la proportion, par l'utilité et la fonction, par la bonté morale et le bien, enfin par le plaisir. Certes, de Platon à saint Thomas en passant par saint Augustin, on a bien essayé de fonder l'objectivité du beau sur la relation à un transcendantal – le Divin, l'Intelligible, la Forme, la Mesure ou l'Harmonie, Dieu, etc. C'est ce transcendantal, avec son objectivité, qui permettrait seul d'établir des canons du beau, d'en discuter et d'en vérifier l'application. Pourtant les dimensions du beau n'en ont pas moins tendance à diverger.

La beauté définie comme proportion répond, en principe, à ce qu'il est convenu d'appeler l'idéal classique, et d'abord sous sa forme grecque. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) voyait dans l'art grec le triomphe de la beauté et un sommet après lequel l'art entamait déjà son déclin. Platon (428 env.-347 env. av. J.-C.) avait défini la beauté par la convenance et la justesse, ce qui peut se traduire par la proportion des nombres, mais pas seulement, puisque la justesse peut être celle de la répétition ou d'un équilibre au sein d'un tout. Pour illustrer cette facette de la beauté, il n'y a donc pas que le fameux nombre d'or ou ces structures géométriques secrètes que l'on s'est ingénié à découvrir dans les peintures, monuments et décorations du passé. Une répétition minimaliste d'éléments ou un

équilibre de composition picturale expressionniste abstraite donnent aussi cette expérience de la beauté.

La justesse en question peut recevoir une interprétation fonctionnaliste. On souligne alors que l'objet convient à son usage, qui est aussi l'usage que nous en faisons. Une belle poterie est adaptée à son usage, sans fioriture excessive : la forme est définie par rapport à la fonction. Ce peut être le cas d'une automobile à l'aérodynamisme réussi, d'une maison dont l'orientation et le plan prennent en compte le climat et dont les matériaux sont employés en conformité avec leur nature, d'un corps modelé pour l'athlétisme ou le travail physique. À ceci près que cette identification de la beauté et de la fonction n'est facile à défendre que sur des exemples... tellement simples qu'ils ne sont pas convaincants. On tombe de toute manière sur le problème de l'apparence de la fonctionnalité : ce qui semble adapté ne l'est pas forcément et ce qui est adapté n'est pas forcément beau. L'évolution récente des carrosseries automobiles dans le sens de l'uniformisation des formes aérodynamiques est un bon exemple du divorce entre la fonctionnalité et la beauté, et pour nombre d'objets contemporains, l'intégration des fonctions techniques apparaît si poussée que la fonctionnalité apparente est laissée à la gratuité : quelle est la belle forme d'un ordinateur ?

La troisième définition de la beauté la relie à la Bonté morale. Il est vrai que nous apprécions un bel acte de courage ou de générosité et qu'il y a de belles histoires d'amour... Dès le *Banquet* (vers 375 av. J.-C.), Platon faisait le lien entre la poursuite de la beauté et celle du Bien. Le caractère « brut » et non ornementé d'une construction moderniste, la candeur d'une composition géométrique répondent à cette définition et donnent à l'œuvre une valeur quasi morale (« l'ornement est un crime », écrivait l'architecte autrichien Adolf Loos en 1908) ; il est rare aussi que le spectacle de la vertu ou des bons sentiments au cinéma ne contribue pas à la valorisation des films.

Vient enfin la quatrième facette, celle qui définit la beauté par le plaisir comme expérience centrale de l'art – aussi bien le plaisir pris à produire de l'art que celui de l'expérience esthétique. Ce critère semble aller de soi, tant l'art s'identifie à une satisfaction, mais il s'avère encore plus ouvert aux confusions que les autres, dans la mesure où tout plaisir ou presque, soumis à un processus d'élaboration particulier, peut se retrouver esthétisé – et l'a été. Pour certains le strip-tease est un art ; on serait mal venu de les contredire si l'on admet par ailleurs que la couture et la cuisine sont aussi dans ce cas. Même l'assassinat peut sous certaines conditions, selon Thomas De Quincey (1785-1859), devenir l'un des beaux-arts.

Bref, de quelque côté que l'on se tourne, on s'aperçoit que l'on a affaire à des critères qui d'une part couvrent correctement et de manière convaincante un grand nombre de cas (une villa palladienne pour l'harmonie, un outil de taille du bois comme une herminette pour la fonctionnalité, une histoire d'amour pour la beauté morale, un plat gastronomique pour le plaisir), mais d'autre part font entrer subrepticement dans le royaume de la beauté ce que l'on ne voudrait pas : une barre d'immeubles moderniste, un aspirateur « design », une belle escroquerie, un film pornographique ou *gore*.

Aussi, la beauté échappe, et l'on mesure par contrecoup à quel point elle dépend de la convention, que celle-ci soit propre à une culture, à une époque ou à un groupe d'appréciation. Si l'on fait le catalogue de tout ce que des hommes ont pu trouver « beau » selon les époques, on risque de n'avoir que le relativisme pour refuge. Admettre que la beauté est plurielle ne nous fait pas forcément sortir de ce relativisme, mais permet au moins de l'ordonner.

• La beauté moderne

L'art de l'âge moderne, spécialement au ^{xx}^e siècle, a été souvent vécu et se trouve souvent présenté comme ayant renoncé à la beauté : avec lui on serait passé des « beaux-arts » à des « arts qui ne sont plus beaux ».

Le fait est qu'à partir de la fin du ^{xviii}^e siècle, au moment même où divers penseurs et critiques élaborent de tous côtés en Europe la théorie esthétique en cherchant à mieux cerner les contours du beau, ce dernier devient problématique. D'autres objets apparaissent alors, notamment le sublime, qui vont lui disputer sa place centrale. En même temps, ses différentes dimensions montrent leur ambiguïté. L'harmonie, la fonctionnalité, la bonté morale et même le plaisir vont être examinés, questionnés, critiqués et parfois tout simplement récusés – à moins que ces catégories ne reçoivent des interprétations qui changent du tout au tout leur perception –, par exemple quand l'harmonie musicale passe de la dissonance à l'univers dodécaphonique ou atonal, ou quand la composition picturale, de « classique », devient cubiste ou gestuelle.

Il y a moins là une rupture avec la beauté qu'une exacerbation de sa polysémie et une critique des conventions académiques constituées en dogmes pour la définir. Lorsque Emmanuel Kant, dans les tout premiers paragraphes de sa *Critique de la faculté de juger* (1790, trad. franç., 1846), entreprend d'analyser le plaisir esthétique en le différenciant des plaisirs sensuels, intellectuels, ou du plaisir tenant à la satisfaction morale, il prend en fait, dès le début de son entreprise de clarification critique, le risque de rapprocher des expériences différentes qui peuvent être également esthétisées. Il remet ce faisant lui-même en cause la spécificité de l'esthétique comme expérience du beau.

Pour répondre au défi moderne, certains ont diagnostiqué une perte de l'objet « Beauté », par comparaison avec des temps anciens qui auraient été ceux d'un art encore non séparé du reste de l'expérience humaine. Il semble plutôt que l'époque moderne accomplisse le désenchantement de cette expérience – et peut-être le désenchantement de nos propres nostalgies.

Cela expliquerait que le discours de la beauté perdure, lors même qu'il semble si peu approprié à des objets provocants ou banals. Car le discours de la beauté est toujours bien présent – peut-être même plus que jamais, quand on voit la vogue de l'esthétique comme discipline –, mais sous la forme de réflexions apparemment modestes, qui traitent du grand art, de la qualité des œuvres, de la force de la démarche, du génie, de la sublimité. De Theodor W. Adorno à Arthur Danto, de Clement Greenberg à David Sylvester ou Harold Rosenberg, la beauté hante le discours des critiques et des historiens de l'art au ^{xx}^e siècle. Ce qu'on ne remarque pas assez, en revanche, c'est qu'elle hante aussi l'art de la même époque sous des formes mal reconnues ou sous-estimées.

Au sein de l'Art avec un grand A, la beauté a continué à fasciner les artistes, notamment dans la lignée si forte du surréalisme : qu'on songe au thème de la beauté « explosive-fixe » qui se diffuse à partir de l'œuvre d'André Breton (dans *L'Amour fou*, en 1937, l'auteur annonce que « la beauté convulsive sera érotique-voilée, explosive-fixe, magique-circonstancielle ou ne sera pas »). Il est tout aussi essentiel de mesurer l'obsession de la beauté dont témoigne la production photographique, depuis Edward Steichen et Alfred Stieglitz jusqu'à Richard Avedon ou Robert Mapplethorpe, en passant par Man Ray. Il est vrai que la photographie a mis du temps à entrer dans l'« épistémè

esthétique », alors qu'elle s'imposait très vite socialement et culturellement. Il est en tout cas temps de corriger l'illusion d'optique générée par une concentration exclusive sur la peinture et les arts du musée, et par une attitude embarrassée envers la photographie comme technique ou art inférieur, lié à la mode, à la publicité, à la documentation ou au journalisme. Et encore, je ne dis rien de l'obsession cinématographique de la beauté, qui mériterait les mêmes remarques.

Ce redressement de perspective récent et la prise de conscience de l'amplitude réelle du champ de l'art au ^{xx}^e siècle corrigent heureusement le diagnostic catastrophiste, erroné et probablement réactionnaire, d'« arts qui ne seraient plus beaux ». La beauté s'est simplement pluralisée. Elle est aussi à trouver là où l'on n'avait pas coutume d'aller la chercher (et encore : que l'on songe aux cabinets de curiosités du passé !). Dans le monde de la mode, dans les collections ethnographiques, dans l'univers naturel, dans les collections géologiques et zoologiques, dans le kitsch quotidien et même, pourquoi pas, dans les chefs-d'œuvre des musées.

• La beauté libre

La thèse ainsi avancée est donc non seulement celle d'un pluriel du beau, mais aussi celle, plus radicale, que le beau nomme une place vide ou une tache aveugle, celle du plaisir non pas esthétique mais esthétisé – puisque tout, ou presque tout, peut l'être. Cette thèse s'accorde avec le changement de problématique que recommandent des philosophes comme Nelson Goodman, Arthur Danto, ou George Dickie, lorsqu'ils se détournent des vaines recherches sur la nature substantielle de l'art et du beau pour envisager quand il y a art et quand il y a beauté, bref : quand ils donnent la primauté aux processus d'artialisation et d'esthétisation.

Or il se trouve qu'à travers un autre mouvement, qui commence à s'emballer dans les années 1930 parce qu'il présuppose des capacités de production industrielle de la beauté (à travers design, mode, produits de beauté, diffusion musicale, cinéma de masse, etc.), nous assistons à un développement de plus en plus rapide, et désormais omnidirectionnel de la beauté, non plus adhérente, mais libre, pour reprendre en la détournant une distinction bien connue de Kant.

Ce dernier désignait par « beauté libre » celle qui est indépendante de la conception d'une fin de l'objet, alors que la « beauté adhérente » est liée à la fonction de ce dernier. On peut cependant lui objecter que même la beauté des œuvres d'art ou des objets, en tant qu'ils font partie du monde de l'art et notamment en tant que ce sont des objets du musée, est en fait une beauté adhérente. La finalité de l'objet comme objet d'art détermine la nature de sa beauté et du plaisir qu'on y prend. C'est à juste titre que l'on dit de certains artistes (la plupart à l'époque moderne) qu'ils font « de l'art de musée ». Une beauté vraiment libre serait, dans ces conditions, dissociable de tout objet déterminé : une simple qualité esthétique recevant comme support un objet arbitrairement désigné pour la recueillir et l'exemplifier. Or c'est bien une telle qualité de beauté libre qui tend de plus en plus à s'étendre et à se répandre dans notre monde, via l'esthétisation complète de la vie.

Dans le même temps où les œuvres d'art tendent à être de moins en moins des objets et de plus en plus des « générateurs d'expérience », des machines à produire de l'esthétique au sein des zones d'esthétique délimitées du musée ou du monde de l'art (l'exemple majeur est ici le *ready-made* tel que le conçoit dès les années 1910 Marcel Duchamp, inaugurant ainsi aussi bien l'art conceptuel que celui des installations et des performances), l'espace social de la consommation et celui du tourisme

sont de plus en plus soumis à un processus généralisé d'esthétisation. Non seulement les valeurs esthétiques commandent de plus en plus de jugements sur des comportements très nombreux – depuis ceux de l'hygiène (la forme), de l'habillement (la mode), de l'environnement (le design) et de la beauté corporelle (l'esthétique corporelle, la gymnastique, la chirurgie esthétique), jusqu'aux comportements moraux et politiques, sous la forme du poids de la « correction » politique et morale – mais l'attitude esthétique tend à devenir une sorte de norme idéale des modes de vie, notamment à travers sa généralisation dans le tourisme. Il se produit ainsi une esthétisation du monde qui est à la fois celle de ses objets, celle de l'environnement et celle des individus humains, dans leur manière d'être au monde. La beauté libre envahit donc le monde ou, plutôt, elle le colore en se posant partout sans adhérer nulle part.

Ce n'est pas que le monde devienne substantiellement plus beau : la question de l'essence, comme le répète sans cesse Jean Baudrillard, n'est vraiment plus la question pertinente. Il est « en fait » livré à l'attitude esthétique – et devient ainsi le monde de la beauté, au sens où tout y est vu sous la modalité esthétique : les manières de s'habiller, de penser, d'exister, d'agir et de juger. C'est le triomphe de la beauté, ou encore, le triomphe de « la beauté partout ».

Encore une fois, cela ne veut absolument rien dire quant à la beauté réelle des choses et des êtres. C'est seulement qu'une paire de lunettes esthétique a été chaussée par chacun et qu'on est entré dans un nouveau régime de représentation. Il y a eu, dans des passés lointains ou non, d'autres régimes de représentation, fort différents : ceux du travail, de la vertu, du salut, du courage, de la sagesse. Nous sommes désormais dans le régime du plaisir esthétique. Et donc dans le monde de la beauté. Le transcendantal est devenu immanent. De quoi combler un scolastique en le réduisant au désespoir...

Yves MICHAUD

Bibliographie

- ARISTOTE, *Poétique* (IV^e siècle av. J.-C.), introd., trad. et annot. par M. Magnien, coll. Livre de poche, L.G.F., Paris, 1990
- A. DANTO, *La Transfiguration du banal : une philosophie de l'art*, trad. de l'anglais par C. Hary-Schaeffer, Préface de J.-M. Schaeffer, coll. Poétique, Seuil, Paris, 1989 (éd. or. 1981)
- Abbé DU BOS, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, Préface de D. Désirat, coll. Beaux-arts histoire, École nationale supérieure des beaux-arts, Paris, 1994 (éd. or. 1770)
- G. W. F. HEGEL, *Cours d'esthétique*, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Aubier, Paris, 1995 (éd. or. 1835)
- E. GILSON, *Peinture et réalité*, coll. Problèmes et controverses, Vrin, Paris, 1958
- N. GOODMAN, *Langages de l'art : une approche de la théorie des symboles*, prés. et trad. de l'anglais par J. Morizot, Le Livre de poche, Paris, 2005 (éd. or. 1968)
- Y. MICHAUD, *L'Art à l'état gazeux : essai sur le triomphe de l'esthétique*, coll. Pluriel, Hachette littératures, Paris, 2004 (éd. or. 2003).

Voir aussi

- [Design](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Kitsch](#)

- [Photographie](#)
- [Ready-made](#)
- [Relativisme](#)
- [Sublime, arts](#)

L'histoire des concepts pratiquée en Allemagne, la *Begriffsgeschichte*, constitue l'un des courants les plus importants et les plus anciens dans le domaine de l'étude historique de la formation des concepts sociopolitiques. Soucieux d'analyser les usages des notions sociopolitiques dans leur déroulement temporel, ce mouvement de pensée doit beaucoup à l'œuvre de l'historien Reinhart Koselleck, et à son initiative majeure en matière de concepts de base en histoire, concrétisée par la publication d'un *Dictionnaire des éléments historiques du langage politico-social (Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 1972-1997)* avec Ott Brunner et Werner Conze. Il s'inscrit plus largement dans l'effort des intellectuels allemands pour donner à l'Allemagne de l'après-guerre des bases démocratiques solides.

Cependant, centrée initialement sur l'histoire des concepts sociopolitiques dans le monde allemand, la *Begriffsgeschichte* est en cours d'extension par ses contacts multipliés avec l'histoire anglophone et la mise en œuvre d'un nouveau projet de dictionnaire du vocabulaire sociopolitique en usage dans la France des années 1680-1820, sous la responsabilité de Rolf Reichardt et Hans-Jürgen Lüsebrink.

• Une approche originale de la temporalité historique

Les publications de la *Begriffsgeschichte* privilégient la question du temps historique. Certes, l'histoire est toujours concernée par le temps. Mais il convient de préciser le moment où le temps historique est explicité en tant que tel par des pratiques et des concepts nouveaux (R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, 2000). Le concept d'histoire est l'un d'entre eux : il se mesure alors au contact du développement historique lui-même jusqu'à son « achèvement conceptuel » au XIX^e siècle. L'histoire ne se résume donc pas à un simple relevé des faits du passé : elle est à la fois une méthode d'enquête, un processus temporel, une pratique de mémoire, un genre littéraire et, surtout, la principale catégorie fondatrice de notre vision de l'humanité agissante et souffrante (*The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, 2002).

Auteur d'une thèse très remarquée sur le mouvement des Lumières, sous le titre *Le Règne de la critique* (1979, 1^{re} édition allemande 1959), Koselleck met ainsi l'accent sur la période 1750-1850, qualifiée de *Sattelzeit* (« seuil d'époque »), où se confirme la dynamique propre de l'expérience historique par la révocation de l'ordre divin au profit d'une vision autonome de l'ordre social, et de concert avec un avenir ouvert, donc à planifier. Les catégories historiques de *champ d'expérimentation* et d'*horizon d'attente* désignent alors une manière nouvelle d'entrecroiser, dans l'esprit humain, le passé actualisé par l'expérience, grâce à la mémoire de l'événement, et le futur pris dans une attente, donc actualisé en permanence dans le présent (R. Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, 1990, 1^{re} édition en allemand, 1979). Elles s'inscrivent ainsi dans une période où l'événement – tout particulièrement la Révolution française et sa lecture philosophique allemande – procède de notions temporalisées qui permettent non seulement une prise de conscience par les acteurs de vivre une époque de transition, mais aussi de mettre en place la connaissance de l'histoire elle-même. Une telle approche historique de la terminologie politique, avec l'absorption de la notion traditionnelle de l'*Historie*, de facture essentiellement narrative, par celle plus interprétative de *Geschichte*, mais aussi par la présence conjointe des notions de progrès, de mouvement et de

révolution, rend compte des expériences accumulées et de nouvelles attentes. Par ailleurs, des notions générales servant à désigner des groupes (parti[s]) et des concepts antonymes politiques (ami[s]/ennemi[s]), sont utilisées pour appréhender plus largement le mouvement historique et rendent compte du fait que l'idéologisation devient un élément majeur de la conceptualisation sociopolitique.

Dans ce « seuil d'époque » se révèle le principal critère méthodologique de la *Begriffsgeschichte* : la connaissance historique ne peut se déployer pleinement sans une étude précise des conditions langagières d'apparition des concepts, tout en récusant une éventuelle confusion entre les faits et le discours (R. Koselleck, *L'Expérience de l'histoire*, 1996). Ainsi se met en place le programme d'une sémantique historique, ou d'une histoire sémantique : le mouvement propre du concept historique résulte d'une collection d'expériences mises en perspective dans des pratiques. On mesure alors la différence avec l'autre grand courant de l'histoire des concepts, l'histoire du discours telle qu'elle est pratiquée dans le monde anglo-saxon autour de l'école de Cambridge, en l'occurrence John Pocock et Quentin Skinner : « C'est la dimension cognitive des travaux de Koselleck qui s'intéresse surtout aux conditions langagières, jugées incontournables, de formation de la réalité historique ; alors que les Anglo-Saxons privilégient de leur côté la dimension de la performativité du langage, du dire comme acte », précise François Dosse dans le parcours qu'il nous propose des nouveaux espaces parcourus par l'histoire des concepts.

• Une méthodologie spécifique

Cependant les débats suscités par la *Begriffsgeschichte* ont montré qu'il ne suffisait pas d'identifier les « concepts de base » à partir d'une périodisation appropriée, mais qu'il convenait aussi de revenir aux contextes dans lesquels les acteurs usent des mots selon des enjeux institutionnels précis. L'accent porte alors, dans une perspective pragmatique, sur les actes de communication qui donnent toute son ampleur au trajet entre le mot et le concept. Au titre d'une histoire sociale, il convient de considérer le contexte concret où des mots sont mis en usage et deviennent dans le même temps des outils conceptuels de première importance. Il en ressort une analyse mieux équilibrée entre les monographies autour d'une notion ou d'un événement et le système contraint des entrées notionnelles d'un dictionnaire.

Le caractère opératoire de cette complémentarité apparaît clairement quand on compare, par exemple, l'entrée « Bastille » rédigée par Rolf Reichardt dans le volume 9 du Dictionnaire sur les concepts sociopolitiques dans la France du XVIII^e siècle (*Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*) et l'ouvrage qu'il a consacré avec Hans-Jürgen Lüsebrink (*The Bastille : A History of a Symbol of Despotism and Freedom*, 1997, 1^{re} édition allemande, 1990) à la prise de la Bastille comme « événement total » sur le long terme. Nous voyons ainsi se mettre en place une tradition sémantique de récits commémoratifs à partir des besoins et des enjeux sociaux présents dans l'événement « prise de la Bastille », au titre d'une légitimation idéologique attestée dès la constitution du groupe des « vainqueurs de la Bastille ». Le propre de cette démarche élargie de la *Begriffsgeschichte* est la valorisation pragmatique d'une grande diversité de documents, y compris les images, ce qui permet de caractériser des configurations narratives précises à l'intérieur de vastes unités textuelles.

La *Begriffsgeschichte* procède donc d'une réflexion très avancée sur le plan méthodologique. Elle permet ainsi de penser la complémentarité entre l'histoire des concepts et l'histoire du discours, dans la mesure où un discours nécessite des concepts pour pouvoir exprimer ce dont il parle selon un ordre donné. Ainsi une analyse des concepts non seulement impose la maîtrise du contexte langagier, c'est-à-dire du monde des usages dans lequel le concept se forge souvent de façon très artificielle, mais renvoie également à un contexte concret, par le fait d'« une connexité empirique entre l'action et le discours, entre le faire et le dire » (Koselleck)

Jacques GUILHAUMOU

Bibliographie

- H. E. BÖDEKER dir., *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Wallstein, Göttingen, 2002 (textes en allemand, anglais et français de M. Bevir, H. E. Bödeker, L. Danneberg, J. Guilhaumou, R. Koselleck, U. Ricken et R. Zill)
- F. DOSSE, *La Marche des idées. Histoire des intellectuels. Histoire intellectuelle*, La Découverte, Paris, 2003
- M. RICHTER, *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Voir aussi

- [Cambridge \(École de\), histoire](#)
- [Historicisme](#)
- [Historismus](#)

Behaviorisme, psychologie

Le terme behaviorisme est une francisation du terme américain *behaviorism* (ou *behaviourism* en anglais), dérivé de *behavior* qui désigne le comportement. Dans le champ de la psychologie, le behaviorisme constitue l'une des théories de la psychologie générale (psychologie comportementale). L'application du behaviorisme à ce champ d'étude de l'humain prend effet lorsque, en 1913, John Watson (1878-1958) publie dans *Psychological Review* un article intitulé « Psychology as the behaviorist views it » (La psychologie telle qu'un behavioriste la voit). Ce courant théorique apparaît donc aux États-Unis quelques années après que des événements importants ont marqué le début de l'organisation de la science psychologique (création du premier laboratoire universitaire, édition de la *Psychological Review* et de l'*American Journal of Psychology*, fondation de l'actuelle American Psychological Association).

À la fin du XIX^e siècle, la psychologie américaine est alors une psychologie reposant sur la méthode introspective, marquée par l'opposition entre une approche structuraliste et fonctionnaliste. Ces deux courants s'intéressent à l'étude des états de conscience : pour le structuralisme, la conscience est un état mental, relevant d'une construction holistique (la théorie psychanalytique), alors que pour le fonctionnalisme elle constitue un processus adaptatif ; dans les deux cas, elle s'étudie par l'introspection et l'analyse des expériences immédiates rapportées par l'individu.

• Le behaviorisme watsonien

Par opposition à ces deux courants, qui font une large place à la subjectivité des sujets, se fait sentir le besoin de fonder une psychologie objective, ce qui, dans un premier temps, en modifie l'objet d'étude. Considérant que l'introspection n'est une méthode ni valide ni fidèle, Watson propose de se focaliser sur l'étude des *comportements*, ce qui exclut de son champ d'étude la conscience dont il finira par nier l'existence. Très rapidement, il prend connaissance des travaux réalisés en Russie par Ivan Pavlov (1849-1936) sur le chien. L'intérêt de Pavlov se porte sur la compréhension des fonctions digestives des animaux et c'est dans ce contexte qu'il développe le paradigme expérimental à l'origine de la découverte du conditionnement classique ou conditionnement *pavlovien* : la présentation de nourriture (stimulus inconditionnel, SI) déclenche, chez le chien, une réponse de salivation (réponse inconditionnelle, RI) ; il s'agit alors d'une réponse réflexe. Si au cours de plusieurs essais, la présentation du SI est précédée d'un stimulus neutre (SN) tel que le son d'une cloche, celui-ci aura pour pouvoir, dans un second temps, d'entraîner à lui seul la réponse de salivation qui constitue alors une réponse conditionnée, le stimulus neutre étant devenu un stimulus conditionnel (SC). Prenant connaissance dès 1914 des travaux de Pavlov, Watson fait du conditionnement les bases de tout apprentissage et donc des comportements y compris complexes tels que les réactions émotionnelles.

Dans le modèle behavioriste, les comportements animaux ou humains sont donc liés à une cause, un stimulus (S ; externe ou interne) ; la réponse (R), c'est-à-dire le comportement déclenché par ce stimulus a une valeur adaptative pour l'individu. Ce modèle postule que nous pouvons prédire la réponse donnée par l'individu à partir de la connaissance de la nature du stimulus ; de même, la nature d'une réponse doit permettre au psychologue behavioriste de connaître le stimulus à l'origine de sa production. Tout cela a conduit à résumer ce modèle sous la forme d'un lien causal $S \rightarrow R$. La

conception behavioriste se préoccupe assez peu des événements mentaux (ce que nous appelons maintenant la cognition) qui surviennent entre le stimulus et la réponse ; elle va même jusqu'à nier l'existence d'une psychologie mentaliste au profit d'une psychologie purement objective, vérifiable et opérationnalisable, mais « froide ». Les comportements étudiés dans le cadre de la théorie watsonienne sont aussi bien des comportements innés que des comportements acquis pour autant qu'ils constituent des formes d'adaptation de l'être humain.

Dans son projet de formalisation de la compréhension des comportements humains, l'ambition de Watson est importante car il avance non seulement le souci de dégager des lois stables permettant de comprendre la relation qui unit deux événements mais aussi de pouvoir induire chez des individus des comportements sous l'effet d'une technique particulière. C'est ainsi que la conception psychologique watsonienne a eu des répercussions sur les méthodes éducationnelles.

• Affinement du modèle $S \rightarrow R$

Burrhus Frederic Skinner (1904-1990) a contribué à prolonger la vision watsonienne du behaviorisme tant sur le plan théorique que dans ses applications. La principale innovation de Skinner réside dans la découverte du conditionnement opérant, à partir des travaux sur l'apprentissage réalisés par Edward Thorndike (1874-1949) sur les animaux. Thorndike avait souligné l'importance des renforcements positifs et négatifs : l'apprentissage se fait par succession d'essais et d'erreurs, le temps mis par l'animal pour trouver la « solution » diminue au fur et à mesure de la répétition des essais. Dans le conditionnement opérant, la réponse (par exemple, appuyer sur un levier pour obtenir de la nourriture) n'intervient pas seulement en lien avec le stimulus mais c'est aussi un moyen d'obtenir une récompense (renforcement positif) ou d'éviter une punition – un choc électrique – (renforcement négatif). Dans ce modèle, la mise en place de nouveaux comportements se fait sur la base de l'établissement des lois de contingence entre un stimulus, une réponse et un renforcement.

Ces deux types de conditionnement forment la base des thérapies comportementales, principale application encore actuelle des théories behavioristes. L'utilisation des méthodes de conditionnement, notamment classique, est très ancienne en psychopathologie, à travers le recours à des techniques de récompense, de punition ou d'exposition à un stimulus anxiogène.

Pavlov, Watson et Skinner ont respectivement appliqué leurs découvertes à la compréhension des troubles mentaux : les symptômes psychopathologiques résulteraient de mauvais conditionnements.

Dès 1914, Pavlov constate qu'il est possible d'engendrer, chez l'animal, des perturbations comportementales sur la base d'un conditionnement classique : ce sont les névroses expérimentales. Dans le même ordre d'idées, Watson et Rayner en 1920 produisent chez un enfant de moins d'un an (expérience du petit Albert) une phobie des rats blancs après association entre la présentation de cet animal et un événement rendu « effrayant » pour l'enfant : le bruit d'un marteau sur une barre de fer. Cette phobie se généralisa, pour cet enfant, à d'autres objets de couleur blanche. Il va sans dire que de telles démarches posent de graves problèmes déontologiques et éthiques. Les bases méthodologiques des théories behavioristes constituent encore la source des traitements comportementaux de certains troubles mentaux. Ces techniques prirent forme en 1952 sous l'influence des travaux d'un psychiatre, Joseph Wolpe (1915-1997), qui met au point la méthode de désensibilisation systématique qui a désormais fait la démonstration de son efficacité dans le traitement des phobies. Les lois du

conditionnement opérant continuent d’être appliquées lors de certaines prises en charge des troubles alimentaires, notamment l’anorexie mentale, pour laquelle un programme de reprise de poids est défini avec le patient en cours d’hospitalisation.

En conclusion, il faut rappeler que la psychologie générale s’est progressivement détachée des modèles behavioristes, dont l’influence a été plus limitée en France qu’aux États-Unis ou dans les pays soviétiques, au profit de modèles toujours actuels relevant de l’ère cognitiviste. En effet, s’il faut reconnaître aux différents courants behavioristes d’avoir insufflé à la psychologie une démarche respectant certains des principes fondamentaux de la recherche (objectivité, souci de la vérification expérimentale et de la réplication des résultats), il n’en reste pas moins que cette approche demeure réductionniste pour la compréhension de la complexité du fonctionnement et des dysfonctionnements de l’homme.

Chrystel BESCHE-RICHARD

Bibliographie

- J. COTTRAUX, *Les Thérapies comportementales et cognitives*, Masson, Paris, 1990
A. LIEURY, *Psychologie générale*, Dunod, Paris, 2000
C. MARINÉ & C. ESCRIBE, *Histoire de la psychologie générale. Du behaviorisme au cognitivisme*, In Press Éditions, Paris, 1998.

Voir aussi

- [Freudisme](#)

Big bang (Théorie du)

Le terme *big bang* fut proposé pour la première fois en 1948, par l'astrophysicien britannique Fred Hoyle (1915-2001). L'idée remonte cependant aux années 1930 : on la doit au physicien belge Georges Lemaître (1894-1966), sous l'appellation originelle d'« atome primitif ».

L'expansion de l'Univers vient alors tout juste d'être découverte et admise par la communauté scientifique. Si la matière se conserve, comme tout semble l'indiquer, l'expansion cosmique a pour conséquence que la même quantité de matière se trouve dans un volume de plus en plus étendu : en d'autres termes, elle se dilue. Et, selon les lois de la physique, une dilution entraîne tout naturellement un refroidissement. Tels sont les fondements de la théorie du big bang : en présence de l'expansion cosmique, les lois connues de la physique impliquent une dilution et un refroidissement. Il en résulte tout aussi logiquement que l'Univers était globalement plus dense et plus chaud dans le passé. Pour quantifier ce « plus dense » et ce « plus chaud », la relativité générale constitue l'outil parfait. Appliquées à l'Univers dans sa globalité, ses équations fondamentales – les équations d'Einstein – se simplifient pour devenir les équations de Friedmann-Lemaître. La simplification résulte de l'hypothèse d'un Univers régulier, homogène et isotrope (selon le *principe cosmologique*) : dans un premier temps au moins, la cosmologie s'intéresse en effet à déterminer les caractéristiques globales de l'Univers, et non pas les irrégularités que représentent, par exemple, les galaxies distribuées ça et là (un peu comme la géophysique, qui énonce la rotondité globale de la Terre, avant de s'intéresser à ses montagnes et à ses vallées).

L'Univers n'a donc pas toujours été tel qu'il se présente aujourd'hui à notre regard. Les conditions physiques, en particulier sa densité et sa température (moyennes), y ont varié au cours de l'évolution cosmique. L'Univers a une histoire ! L'établir constitue une des premières tâches des cosmologistes. Les diverses variantes de ce « récit » constituent les différents membres de la famille des modèles de big bang.

• La cosmologie relativiste

Dès les premières décennies du xx^e siècle, la cosmologie se place d'emblée sous le signe de la relativité générale. Tous les cosmologistes sont déjà d'accord (ce qui est toujours le cas aujourd'hui) pour déclarer qu'un modèle cosmologique, qui représente notre Univers, doit être construit dans le cadre de cette théorie fondamentale et révolutionnaire, énoncée par Albert Einstein en 1915. Ce fut d'ailleurs Einstein lui-même qui fonda cette « cosmologie » relativiste, en proposant dès 1917 le premier modèle relativiste. Ce « modèle d'Einstein » sera cependant abandonné à la suite de la découverte de l'expansion cosmique, car il décrivait un Univers *statique*. En 1927, Lemaître trouve les solutions de la relativité générale qui permettent précisément de décrire un Univers en expansion (solutions également trouvées, d'un point de vue mathématique, par le mathématicien soviétique Alexandre Friedmann en 1922) : elles serviront de cadre à toute la cosmologie du xx^e siècle.

Les années 1930 voient la mise en place de la seconde révolution scientifique qui, avec celle de la relativité, a secoué le xx^e siècle, celle de la *physique quantique*. Lemaître est le premier à comprendre que les conditions physiques de l'Univers passé (forte densité et température extrêmement élevée)

impliquent un rôle important pour la physique quantique. Il énonce que, plus on remonte dans le passé, plus les processus en jeu devaient différer de ceux de notre physique ordinaire, jusqu'à un passé très lointain – primitif – où la physique quantique devait jouer un rôle essentiel. Il faudra attendre plusieurs décennies pour que ces phénomènes soient (partiellement) identifiés et étudiés, mais l'idée est déjà là.

Au départ, les idées de Lemaître ne suscitent guère qu'indifférence, sinon critique. Les physiciens s'intéressent davantage au développement de la toute jeune physique quantique. Le développement de la physique nucléaire ravivera l'intérêt pour la cosmologie primordiale. Dans les années 1930, le physicien d'origine russe George Gamow (1904-1968), qui séjourne alors à Göttingen, en Allemagne, est intrigué par l'uniformité de la distribution des éléments chimiques, sur Terre, et dans l'Univers. Il émet d'abord l'idée que tous ces éléments ont pu être fabriqués par des réactions nucléaires au cœur des étoiles. Mais, dans les années 1940, il reprend l'idée de Lemaître, et énonce que les éléments chimiques ont été élaborés dans l'Univers primitif, à une époque très reculée. Forte densité et forte température auraient permis le déroulement des réactions nucléaires. Gamow baptise « ylem » l'espèce de « soupe primordiale » que constituait alors le contenu de l'Univers. En 1948, paraît ainsi le célèbre article $\alpha\beta\gamma$ – en référence à ses signataires Ralph Alpher, Hans Bethe et Gamow –, qui pose les bases de la *nucléosynthèse primordiale*, qui jouera un rôle fondamental dans les modèles de big bang. La suite révélera que seule une faible part des éléments chimiques ont été ainsi fabriqués au cours du big bang, mais cette nucléosynthèse aura un impact extraordinaire.

Dans ce cadre, Alpher et Robert Hermann, deux collaborateurs de Gamow, et lui-même prédisent que cette « soupe chaude et dense » a dû engendrer un rayonnement électromagnétique remplissant tout l'Univers. La « soupe » refroidissant au fur et à mesure de l'expansion, ce rayonnement a dû subsister, sous forme diffuse, à une température de quelques kelvins.

• Controverse autour d'un modèle

Les travaux de Gamow ont d'abord peu de retentissement. Il faut dire que les « modèles d'Univers chaud » (le terme big bang n'existe pas encore) ne sont alors guère populaires. Ces modèles entraînent en effet la notion d'âge de l'Univers. Dans le passé, les conditions étaient tellement extrêmes, qu'aucun objet connu – atome ou molécule, mais aussi planète, étoile ou galaxie – ne pouvait exister. Ainsi, l'Univers, ou du moins l'Univers tel que nous le connaissons, n'existe que depuis une durée de temps finie T_U , que l'on nomme « âge de l'Univers ».

Or cette idée répugne à de nombreux esprits, pour lesquels il est difficile de renoncer à l'idée d'un Univers ayant toujours existé, et étant resté toujours identique à lui-même. L'idée de big bang rencontre par conséquent une farouche résistance, d'origine métaphysique, de tous ceux qui refusent d'abandonner le mythe antique d'un Univers éternel et invariable. De plus, certaines mesures astronomiques de l'époque sont entachées d'erreurs. De ce fait, les estimations de l'âge de l'Univers établies d'après ces mesures sont trop courtes d'un facteur dix environ et l'âge estimé – de l'ordre de 2 milliards d'années – serait inférieur à l'âge de la Terre ! Cela procure un argument de poids aux opposants aux modèles de big bang. Mais les partisans du big bang, comme Lemaître, restent confiants : les observations sont peut-être fausses (ce qui sera établi par la suite), on peut adopter certaines versions qui prévoient un âge plus long. Les « modèles stationnaires », concurrents des

modèles de big bang, demeurent populaires.

Les années 1960 voient un groupe d'astrophysiciens de Princeton (États-Unis) s'intéresser à la théorie de Lemaître. Sous la direction de Robert Dicke, ils en étudient une version légèrement modifiée : l'Univers aurait effectivement présenté un état dense et chaud mais son destin serait de passer par des cycles d'expansion et de contraction, de dilution et de condensation, de refroidissement et de réchauffement. Ainsi, il reviendrait à un état similaire dans le futur, puis se mettrait de nouveau en expansion, etc. Dans le cadre de cet « Univers oscillant », les astrophysiciens de Princeton avait redécouvert la prédiction de Gamow et de ses collaborateurs : celle d'un fond diffus de rayonnement baignant tout l'Univers. Dicke, qui connaissait les techniques de la radioastronomie naissante, put ainsi mettre sur pied une expérience de détection.

Mais le destin devait sourire à d'autres : ce rayonnement sera découvert en 1965, par les radioastronomes Arno Penzias et Robert Wilson ; le prix Nobel 1978 saluera l'importance de cette découverte. Les mesures seront répétées, confirmées et affinées. Seuls les modèles de big bang permettent d'expliquer la présence de ce rayonnement ainsi que ses propriétés. La communauté scientifique se rallie à ces modèles et toutes les observations sont venues depuis lors les confirmer.

• Accélération de l'expansion de l'Univers

La confiance des scientifiques en ces modèles repose essentiellement sur trois piliers :

- L'expansion de l'Univers. La physique reconnue implique les modèles de big bang comme sa conséquence logique. Toute tentative concurrente (il n'en existe aucune aujourd'hui) devrait inventer de nouvelles lois physiques.
- Les abondances des éléments légers – deutérium, hélium et une partie du lithium – observées dans l'Univers semblent universelles. Contrairement aux autres, ces éléments n'ont pu être fabriqués dans les étoiles. Seule une phase de nucléosynthèse dans les premiers moments, très denses et très chauds, du big bang peut rendre compte de leur présence. Les calculs effectués dans le cadre du big bang donnent effectivement les bonnes valeurs. En outre, cette confrontation entre calculs et observations avait permis de prédire un résultat important de physique des particules : il existe au plus quatre familles de particules (alors que ce nombre pouvait atteindre la centaine selon la physique des particules). Cette prédiction a été vérifiée depuis lors au C.E.R.N.
- Le fond diffus cosmologique, dont l'existence et les propriétés ne se comprennent que dans le cadre du big bang. D'innombrables télescopes, embarqués sous des ballons ou dans des satellites, ont montré que ses caractéristiques sont exactement conformes aux prédictions du big bang.

• Questions en suspens

Notre cosmologie est donc, depuis 1965, celle des modèles de big bang. Mathématiquement, ils correspondent aux équations énoncées par Friedmann et Lemaître dans les années 1920. Mais il en existe en fait toute une famille. Après que l'adéquation de l'idée de big bang a été confirmée, la tâche des cosmologistes a essentiellement consisté à reconnaître quelle est la bonne version, au sein de cette famille, pour décrire notre Univers.

L'expansion de l'Univers est caractérisée par l'augmentation cohérente de toutes les grandeurs cosmiques avec le temps, selon une loi très simple : elle s'accomplit proportionnellement à une sorte d'étalon de longueur que l'on nomme le *facteur d'échelle* (parfois qualifié de « rayon de l'Univers ») $R(t)$. Un modèle particulier se caractérise par la manière dont ce facteur R varie avec le temps t . L'intensité de cette variation *aujourd'hui* constitue le taux (présent) de l'expansion cosmique, qui se confond avec la constante de Hubble H_0 . Après de longues controverses, les astronomes pensent aujourd'hui l'avoir estimée avec une précision de l'ordre de 10 p. 100.

Reste à voir comment ce taux varie lui-même avec le temps, autrement dit comment l'expansion accélère ou décélère. Ce qui est exprimé par un second paramètre, q_0 , le paramètre de décélération. Aujourd'hui, les astronomes ont estimé sa valeur à $-0,55$, le signe moins exprimant le fait que l'expansion s'accélère. Ce résultat reste à confirmer, mais, si c'est le cas, il constitue l'un des problèmes les plus troublants des modèles de big bang : il ne les remet pas en cause, mais il contraint à trouver une cause à cette accélération. Or la théorie de la relativité générale sur laquelle se fonde notre cosmologie énonce que les caractéristiques de l'Univers, et notamment sa dynamique, sont déterminées par son contenu. Problème : l'influence de la matière et de l'énergie que nous connaissons conduit toujours à une décélération. En effet, la gravité attractive tend à freiner l'expansion. Il faut donc imaginer autre chose pour comprendre l'accélération. Cet autre chose, ce pourrait bien être la *constante cosmologique* introduite par Einstein dès 1917, et dont Lemaître était un fervent partisan. Mais le statut de cette constante reste un sujet de controverses. D'autres chercheurs estiment qu'il faudrait plutôt imaginer une substance nouvelle (par exemple ce que certains voudraient appeler « énergie du vide »), dont la seule fonction serait d'accélérer l'expansion de l'Univers. Mais rien dans la physique actuelle ne correspond à une telle « quintessence ». Jusqu'à nouvel ordre, le problème reste ouvert (cf. *Les Avatars du vide*).

Autre problème en suspens, celui qui concerne la géométrie de l'espace. En effet, il est possible de spécifier, au sein de l'*espace-temps*, la géométrie de l'*espace* (ce qui n'est pas toujours possible en relativité générale) : l'espace à 3 dimensions réside « dans » l'espace-temps à 4 dimensions, comme une surface à 2 dimensions réside « dans » notre espace à 3 dimensions. Il devient alors légitime de parler de la géométrie de l'*espace*. Celle-ci se caractérise par une courbure (spatiale) C (et une topologie particulière : cf. *L'Univers chiffonné*).

La détermination de la courbure de l'espace constitue la seconde tâche des cosmologistes. D'après des observations récentes très précises du fond diffus cosmologique, la courbure de l'espace semble très faible. Certains extrapolent en déclarant qu'elle est nulle et que nous vivons dans un « Univers plat », c'est-à-dire de courbure nulle. Ce langage est trompeur car, même dans le cas où l'espace serait effectivement plat (ce qui reste à prouver rigoureusement), l'espace-temps ne l'est certainement pas, sinon il n'y aurait pas d'expansion cosmique.

Marc LACHIÈZE-REY

Bibliographie

A. FRIEDMANN, *Essais de cosmologie*. Alexandre Friedmann et Georges Lemaître ; textes choisis, présentés, traduits du russe ou de l'anglais et annotés par Jean-Pierre Luminet et Andrey Grib.

Précédé de L'invention du big bang, par Jean-Pierre Luminet, Seuil, Paris, 2004

M. LACHIÈZE-REY, *Connaissance du Cosmos*, Albin Michel, Paris, 1987 ; *Initiation à la cosmologie*, 4^e éd., Dunod, Paris, 2004 ; *Au-delà de l'espace et du temps : la nouvelle physique*, Éditions Le Pommier, Paris, 2003 ; *Cosmologie*, disque compact audio, De vive voix, Paris, 2001 ; *Les Avatars du vide*, Éditions Le Pommier, Paris, 2005

M. LACHIÈZE-REY & J.-P. LUMINET, *Figures du ciel : de l'harmonie des sphères à la conquête spatiale*, Seuil-Bibliothèque nationale de France, Paris, 1998

J.-P. LUMINET, *L'Univers chiffonné*, Fayard, Paris, 2001.

Voir aussi

• [Expansion, cosmologie](#)

Bioéthique

Le terme bioéthique (*bioethics*) a été inventé en 1970 par le biologiste américain Van Rensselaer Potter, auteur l'année suivante de *Bioethics : Bridge to the Future*. La notion elle-même paraît a priori facile à définir. S'agissant d'éthique, elle engage à une réflexion philosophique, sur ce qui est bien et sur ce qui est mal, afin de régler nos conduites. Quant au préfixe bio, il désigne le champ auquel s'applique cette réflexion, en vue de l'instituer comme terrain d'action.

Celui-ci, cependant, dans la pensée de Potter n'est autre que la biosphère tout entière, à laquelle l'homme est relié interactionnellement, du fait de son statut d'être vivant (*Global Bioethics*, 1988). En interdépendance avec les écosystèmes planétaires, l'être humain doit par conséquent mesurer et adapter ses conduites. D'où la nécessité de débattre sur les pratiques d'une part, et d'encadrer celles-ci d'autre part dans un contexte juridique normatif et régulateur. Hélas ! entre les intentions et les actes, la marge est restée béante, car la générosité et les intérêts économiques ne font pas forcément bon ménage, comme l'ont montré les débats sur le développement durable, ou l'échec relatif des résolutions visant à limiter l'effet de serre. Par ailleurs, en matière d'agronomie, les tensions sont particulièrement grandes entre les tenants des méthodes traditionnelles et ceux qui prônent l'artificialisation et la quasi-industrialisation des cultures et des élevages par biotechnologie interposée. Dans ces controverses, l'importance de l'aspect sanitaire fait se rejoindre et se recouper la bioéthique écologique proprement dite et la bioéthique médicale.

Très vite, en liaison notamment avec les débats de société concernant l'avortement, l'euthanasie, la relation médecin-patient, la notion de bioéthique va ainsi se confondre avec les enjeux médicaux qu'elle recouvre et, dès les années 1980 aux États-Unis, elle va donner naissance à une discipline autonome. De même, en français, on utilise le terme bioéthique pour désigner seulement l'aspect médical de l'éthique des relations biotiques : à savoir l'éthique biomédicale.

Celle-ci a d'ailleurs en France un illustre précurseur. Il s'agit de François Rabelais, qui relate en 1532, dans les *Faits et dits héroïques du grand Pantagruel*, la vie estudiantine de ce personnage. Elle est plutôt insouciant jusqu'à ce que le jeune « écolier » reçoive de son père, Gargantua, une longue lettre l'incitant fermement à acquérir par ses études un savoir encyclopédique. Mais il lui demande, en contrepartie, de relativiser cet acquis, car « science sans conscience n'est que ruine de l'âme ». Par cet aphorisme célèbre (attribué au roi Salomon, incarnation de la sagesse), le religieux et le médecin qui coexistaient dans la formation intellectuelle de Rabelais tracent une limite à la volonté de puissance du savant. Il doit se soumettre à Dieu et être guidé par l'esprit de charité : « sois serviable envers tes prochains et aime-les comme toi-même ». Mais l'enfer n'est-il pas pavé de bonnes intentions ?

• De Nuremberg à Helsinki

En 1931 ont été promulgués benoîtement, en Allemagne, des règlements concernant les innovations thérapeutiques et l'expérimentation humaine. Selon ces textes, la condition sine qua non pour ces essais cliniques reposait sur le « consentement des sujets traités, après qu'ils ont été informés » des procédures et des objectifs de l'expérimentation. Une telle intention était louable, certes ! Mais, pour avoir délibérément violé ces principes humanitaires, des médecins allemands furent accusés plus tard de crimes de guerre en raison de leur comportement inhumain vis-à-vis de détenus. Ils furent donc

condamnés par le tribunal de Nuremberg pour avoir transgressé des règles fondamentales constituant la norme déontologique appelée par la suite code de Nuremberg (août 1947). Une quinzaine d'années plus tard, on apprendra qu'aux États-Unis des protocoles d'expérimentation sur l'homme en milieu hospitalier n'ont pas respecté la règle du libre consentement des patients ! Lors des procès intentés aux médecins fautifs, il est apparu que les critères fixés par le code de Nuremberg visaient des agissements sans aucun rapport avec la pratique médicale authentique, et qu'il s'ensuivait des difficultés d'application de tels critères aux médecins américains que l'on devait juger. Cela a amené l'Association médicale mondiale à mettre au point des règles applicables à la pratique médicale courante. Trois principes fondamentaux prévalaient à leur rédaction : respect du patient, souci de justice, intention de bienfaisance. Ces règles, édictées à Helsinki en 1964 furent encore amendées en 1975 à Tōkyō, puis à Vienne en 1983. Elles répondaient en effet à un besoin impératif : celui du développement de la médecine scientifique, très précocement dans le monde anglo-saxon, plus tardivement en Europe continentale (création en France des centres hospitaliers universitaires en 1958 et de l'I.N.S.E.R.M. en 1964).

Cette situation nouvelle, qui s'inscrivait dans le sillage de la médecine expérimentale prônée un siècle plus tôt par Claude Bernard, imposait désormais d'asseoir la clinique et la thérapeutique sur de grands essais contrôlés que seule l'institution hospitalière pouvait prendre en charge. Dans ces conditions, on parviendrait à tester l'efficacité ou les inconvénients des nouveaux médicaments et à évaluer la validité des innovations thérapeutiques en particulier chirurgicales.

Rappelons que les tâtonnements par lesquels était passée la radiologie médicale étaient encore, au milieu du xx^e siècle, dans toutes les mémoires et que le développement des greffes d'organes ou de l'usage des produits sanguins imposait une prudence et une clarté extrêmes.

On sait ce qu'il advint, en France mais aussi dans d'autres pays occidentaux, lorsque ces exigences ne furent pas respectées : l'affaire du sang contaminé (1985) et celle de l'hormone de croissance (somatostatine) nocive ont sonné le glas du bricolage médical.

Spontanément, des comités d'éthique professionnelle étaient nés dans plusieurs centres de soins expérimentant des techniques de pointe, mais l'initiative locale restait insuffisante. D'où la création, en France, des comités consultatifs de protection des personnes qui se prêtent à des recherches biomédicales (loi du 7 septembre 1990).

• La vie instrumentalisée

L'émergence d'une médecine futuriste a marqué la fin du xx^e siècle et changé profondément les mentalités des usagers de la biomédecine. Pour une société française qui avait péniblement assimilé la dépénalisation de l'avortement (promulguée pour cinq ans à partir du 17 janvier 1975 puis définitivement en 1979, l'I.V.G. bénéficiait du remboursement par la Sécurité sociale en 1982), le besoin de mieux comprendre, d'évaluer et de s'approprier le progrès médical dans ses retombées sociologiques était devenu impératif. Les deux bornes de la vie humaine tombaient en effet désormais dans le champ des sciences biomédicales : la conception d'une progéniture, la fin de vie. Rappelons les étapes les plus significatives de la révolution génésique : fécondation in vitro et transfert d'embryon (fivete), assistance médicale à la procréation (A.M.P.), diagnostic prénatal et sélection

d'embryons « sans défaut », thérapie génique, le tout colorant d'eugénisme l'entrée dans la vie. Quant à l'issue, elle se trouve elle aussi transformée par l'acceptation plus ou moins voilée de l'euthanasie.

Ce choc culturel et sociologique est prodigieux. Comment reconnaître ce qui est licite et ce qui ne l'est plus ? Sur quelles bases légiférer ? Un Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, ayant pour mission de « donner son avis sur les problèmes moraux qui sont soulevés par la recherche dans les domaines de la biologie, de la médecine et de la santé », a été institué en France par décret en 1983. Il réunissait d'éminentes personnalités du monde médical et scientifique, créditées d'une autorité morale et informées par vocation des avancées de la science. Cette instance a donc contribué à l'émergence de lois dites de bioéthique (sur la protection des personnes qui se prêtent à des recherches biomédicales, 20 décembre 1988 ; sur le respect du corps humain, 29 juillet 1994 ; sur le don et l'utilisation des éléments et produits du corps humain, l'A.M.P. et le diagnostic prénatal, 29 juillet 1994 ; sur les droits des malades, 4 mars 2002).

La loi de bioéthique votée en 1994 devait être revue au bout de cinq ans, mais les innovations biologiques ont été si nombreuses (brevetabilité des gènes, usage immodéré des tests génétiques, clonage animal, puis humain, découverte des propriétés thérapeutiques des cellules souches) que sa dernière version (2004), à peine rendue publique, était déjà remise en cause pour les besoins de la recherche sur les cellules embryonnaires humaines, en raison des espoirs thérapeutiques qui s'y rattachent.

Dans ce contexte, la question du statut de l'embryon humain est à nouveau au centre du débat, comme l'a illustré en juin 2005 en Italie l'échec d'un référendum tendant à assouplir la loi de bioéthique en vigueur dans ce pays.

En Italie – ce n'est pas le cas en France – l'embryon demeure donc aux yeux de la loi un être humain à part entière dès son origine.

Ne faut-il pas se souvenir à ce sujet que le caractère unique de chaque être humain réside dans son génome individuel (identifiable via son ADN) et que ce génome original (issu de la diversification génétique au sein des cellules sexuelles) est déjà en place après fécondation de l'ovocyte féminin par un spermatozoïde masculin. C'est ce génome qui préside, inchangé, à tout le processus de l'embryogenèse, puis à la construction de l'organisme nouveau qui s'ensuit. Il est donc artificiel de distinguer dans l'embryogenèse consécutive à l'union des cellules sexuelles des degrés d'humanisation consécutifs alors que la question ne se pose pas dans le cas de l'embryon issu de clonage, dont le génome est d'origine monoparentale. Beau sujet de réflexion pour chacun de nous... et sur lequel, en France, devra s'impliquer l'Agence de biomédecine qui coiffe désormais (10 mai 2005), l'extraordinaire évolution de la bioéthique à laquelle nous assistons.

Didier LAVERGNE

Bibliographie

« Bioéthique : les questions », in *Regards sur l'actualité*, n° 291, La Documentation française, Paris, 2003

Comité international de bioéthique de l'U.N.E.S.C.O., Actes de la quatrième session, octobre 1996,

vol. I, vol. II, Paris, 1998

« 2005 : les essais cliniques en vedette », in Supplément spécial Recherche du *Quotidien du médecin*, n° 7763, Cahier 2, 3 juin 2005

C. PELTIER, « Enjeux pratiques de la bioéthique », in *Bulletin de l'Ordre des médecins*, Paris, janv. 2001.

Voir aussi

- [Code génétique](#)

Biogéographie

La biogéographie s'intéresse à la distribution des organismes vivant sur la Terre et cherche à expliquer les raisons de leur répartition géographique. C'est une discipline à multiples facettes. Pour les écologues, la biogéographie est une sous-discipline de l'écologie dans la mesure où elle étudie la répartition des espèces en fonction de leurs interactions, leurs conditions de vie, leurs niches écologiques et des composantes de l'environnement – dont la surface géographique – qu'elles occupent. Dans ce contexte, par exemple, les forêts primaires d'Amérique du Sud et d'Asie du Sud-Est sont considérées comme des environnements équivalents du fait de leurs nombreux points communs même si les composantes spécifiques en sont différentes.

Pour les systématiciens (spécialistes de la classification du monde vivant), la manière d'aborder la biogéographie est différente puisqu'elle s'attache à l'histoire des faunes et des flores. Appelée alors biogéographie historique, celle-ci essaie d'expliquer les répartitions actuelles en fonction d'événements anciens. Elle s'intéresse donc aux phénomènes à grande échelle plutôt qu'aux colonisations locales étudiées par les écologues. Il s'agit alors davantage d'étudier l'histoire de la biosphère que les interactions des espèces au sein des communautés ou des écosystèmes. Dans ce domaine, les relations étroites entre l'histoire de la géographie physique et celle de la vie sont au centre du projet du biogéographe.

En biogéographie historique, on peut distinguer deux approches qui se traduisent par deux écoles bien tranchées : l'une, la biogéographie dispersaliste, s'intéresse aux centres d'origine et aux modalités de dispersion des êtres vivants ; l'autre, la biogéographie de la vicariance, se concentre sur les relations entre les biotes (ensemble des organismes vivant dans une zone donnée) et leurs lieux de vie, notamment la relation d'endémisme, pour reconstituer leur histoire commune.

• La biogéographie dispersaliste

Pour expliquer la répartition des êtres vivants à la surface de la Terre, l'école dispersaliste, encore appelée dispersionniste, considère que les biotes d'un biotope sont le produit de la dispersion des espèces à partir d'un centre d'origine. Elle prend sa source au XVIII^e siècle, avec les idées de Carl von Linné et de Georges Buffon, puis s'affirme avec celles de Charles Darwin et d'Alfred Wallace.

Pour Linné, dans une logique fixiste, tous les organismes proviennent d'un lieu unique (le jardin d'Eden) représenté par une île montagneuse au sein d'un océan originel. Les espèces présentant aujourd'hui une répartition latitudinale étaient alors sur une échelle altitudinale. Au pied de la montagne, vivaient les espèces tropicales, à mi-flanc les espèces tempérées et en altitude les espèces des régions froides. Puis, avec le recul des mers et l'émersion de nouveaux continents, les espèces auraient colonisé, en se dispersant, les espaces libérés.

Cette problématique est fortement influencée par des modèles animaux. L'idée de Linné, que l'on retrouve chez Darwin, est que la migration à partir d'un centre d'origine est le moteur initial de la distribution des espèces ; dans une optique évolutionniste, Darwin y ajoute la spéciation par sélection naturelle dans le nouveau lieu géographique. Ainsi explique-t-il le peuplement et la diversification des espèces des îles Galapagos.

Le concept de « spéciation allopatrique », développé par Ernst Mayr en 1942, rejoint les idées de Darwin : la migration dans une zone donnée puis la rupture du lien avec la population-mère par l'isolement de la population-fille permettent la formation d'une nouvelle espèce au sein d'une aire géographique qui lui est propre et qui est appelée son aire d'endémisme. Cette notion d'endémisme, c'est-à-dire la relation particulière entre une espèce et l'espace géographique dans laquelle elle vit, est une notion clé en biogéographie.

Dans le modèle dispersaliste, la géographie reste passive par rapport à l'organisme qui, en migrant, va franchir des barrières qui se révéleront un frein au retour. C'est dans ce contexte que les biogéographes ont dû faire appel à l'hypothèse de ponts continentaux pour expliquer les distributions intercontinentales d'organismes terrestres. L'école dispersaliste, tout en s'attachant à l'impact de l'histoire de la géographie physique, s'intéresse donc davantage à la recherche des centres d'origine des espèces et des mécanismes biologiques et physiques (le climat, par exemple) expliquant la distribution des êtres vivants observée aujourd'hui. Ainsi les paléoanthropologues, en cherchant le « berceau de l'humanité » et en essayant d'expliquer comment les premiers hommes ont colonisé les différentes zones géographiques, travaillent dans cette optique. L'émergence de la dérive continentale, qui s'est imposée depuis le milieu du ^{xx}^e siècle, n'a pas fondamentalement modifié cette approche. Elle a simplement été intégrée comme un mode de dispersion passif à prendre en compte dans la recherche des centres d'origine.

• La biogéographie de la vicariance

Cette seconde école de biogéographie historique prend sa source au début du ^{xix}^e siècle, principalement dans les travaux de botanistes tels que Alexander von Humboldt, Augustin Pyrame de Candolle ou Philip Sclater. Pour eux, la recherche des centres d'origine n'est pas importante ; en revanche, l'analyse des flores avec leurs formes endémiques renseigne sur l'état de la géographie et l'histoire de la Terre, même si l'influence des habitats et des différents climats doit également être prise en compte. Elle préfigure les idées qui vont se développer dans le contexte introduit par Alfred Wegener dans la première moitié du ^{xx}^e siècle.

Ce météorologiste allemand, dans sa proposition initiale des mouvements des blocs continentaux, se fondait sur des données géologiques et paléontologiques pour proposer une géographie variant au cours du temps, ce qui sera appelé plus tard la « dérive continentale ». La répartition des fossiles à certaines époques, la continuité des bassins sédimentaires de part et d'autre des océans actuels et les données géophysiques ont contribué à conforter l'image, actuellement admise par tous, d'une géographie variable des continents et des océans. Les blocs continentaux actuels se sont individualisés à partir de la fragmentation d'entités géographiques antérieures, notamment la Pangée – large continent unique existant à la fin de l'ère primaire.

Les biogéographes avaient eux aussi remarqué des affinités étonnantes entre faunes et flores aujourd'hui dispersées sur des aires géographiques éloignées et ils en avaient tiré argument pour plaider la cause des idées de Wegener avant même que celles-ci soient définitivement admises par la communauté des géologues et géophysiciens. Parmi les zoologistes français, citons Albert Vandel et René Jeannel, deux spécialistes notamment des faunes cavernicoles. Ils avaient relevé, en 1942, que les parentés observées entre faunes cavernicoles peu susceptibles d'une dispersion active ne pouvaient

s'expliquer que par une fragmentation des aires géographiques à la suite de phénomènes d'ordre géologique.

La présence de faunes et de flores endémiques appartenant à des biotes qui montrent d'étroites parentés dans des lieux géographiques éloignés ne peut s'expliquer par les théories classiques de la dispersion active. Elle résulterait de la vicariance qui se définit, en biogéographie historique, comme l'existence de taxons (groupes) ou de biotes très proches parents occupant des places analogues (le vicaire est celui qui tient la place d'un autre) dans des aires géographiques disjointes à la suite de l'apparition d'une barrière naturelle (un événement de vicariance). L'apparition d'espèces sœurs vicariantes est donc, dans ce cadre, un phénomène passif qui est lié à l'apparition de barrières géographiques résultant d'un événement géologique. La différenciation des espèces sœurs (ou du biote-frère) résulte de la fragmentation de l'aire de répartition initiale de l'espèce (ou du biote). En établissant les liens de parenté entre les espèces vicariantes, on peut donc, indirectement, retracer l'histoire des lieux et reconstituer l'aire occupée par l'espèce ancestrale. Dans ce cadre d'étude, la mobilité des continents et la reconstitution des géographies anciennes sont déduites de la répartition des faunes et des flores. Cette distribution prime sur la géologie et permet éventuellement de discuter ou corroborer les modèles paléogéographiques établis à partir de données géophysiques. Plusieurs méthodologies ont été proposées pour reconstituer ces géographies anciennes, les deux plus importantes étant la panbiogéographie et la biogéographie cladistique.

• Reconstituer les géographies anciennes

Le botaniste Leon Croizat, dans sa *Panbiogeography* (1958), définit des tracés biogéographiques réunissant les lieux d'endémisme d'espèces proches parentes. Pour chaque composant des biotes, il trace une piste (*track*) entre les lieux où vivent les espèces endémiques d'un même genre ou les genres endémiques d'une même famille. Constatant que ces tracés individuels se superposent souvent, il définit alors des tracés généraux (*generalized tracks*) qui, confrontés aux données géologiques, retracent des épisodes de la fragmentation d'entités géographiques initialement unifiées. C'est ainsi que des tracés généraux ont été notamment superposés aux schémas de la fragmentation de la Pangée, continent unique à l'époque permienne qui regroupait les terres émergées.

Dans l'étude de Croizat, les relations entre les organismes étaient proposées à partir de méthodes traditionnelles d'estimation de la similitude ou de la parenté, reposant essentiellement sur une comparaison morphologique fondée sur l'expertise du zoologiste ou du botaniste.

Avec l'introduction des méthodes cladistiques, mises au point à partir de 1950 par l'entomologiste Willi Hennig puis par ses successeurs, les relations de parenté entre les organismes, présentées sous forme d'arbres (cladogrammes), sont établies à partir d'hypothèses fondées sur les caractères hérités d'une descendance commune (homologie des caractères). Des progrès remarquables ont ainsi été réalisés dans l'approche de la biogéographie en faisant appel à cette méthode qui, si elle rejoint celle développée indépendamment par Croizat, en diffère néanmoins dans son approche et ses conclusions.

Cette biogéographie dite « cladistique », (G. Nelson et N. Platnick, 1981 ; C. Humphries et L. Parenti, 1986) a profondément modifié la manière d'aborder l'histoire des biotes. La première étape consiste à construire le cladogramme des animaux ou des plantes des régions étudiées, en particulier des formes endémiques composant les biotes de certains lieux géographiques actuels. Puis,

pour chaque composant du cladogramme obtenu, on substitue au taxon son lieu géographique. Cela donne des cladogrammes d'aires géographiques ou « areagrammes » (*areagrams*). En comparant les cladogrammes d'aires obtenus pour des taxons bien séparés (par exemple des plantes, des vers de terre, des insectes), n'ayant pas a priori de relations écologiques étroites, on constate que certaines dichotomies sont superposables. Les dichotomies communes peuvent être interprétées comme traduisant des épisodes généraux révélateurs de l'apparition d'une barrière biogéographique ayant provoqué la fragmentation d'une aire plus extensive. On peut ainsi proposer une reconstitution de l'aire (ou des aires) ancestrale(s) et une séquence d'apparition des barrières (chaînes de montagne, ouverture de bras de mer...). Pour ce faire, Gary Nelson a mis au point une méthode originale, l'analyse à trois composants (*Three item analysis*), permettant de confronter plusieurs cladogrammes de lieux pour en tirer le plus logiquement possible la solution géographique d'ensemble.

De remarquables exemples ont été fournis par Lars Brundin (1966) à propos des moucheron (Chironomides) de l'hémisphère Sud. Ces insectes, particulièrement sensibles aux conditions écologiques, ne peuvent survivre en général à une dispersion passive et sont incapables de migrer sur de grandes distances. L'histoire de ce groupe remontant au début de l'ère secondaire, Brundin a tiré argument de son analyse pour retracer la séquence de fragmentation du Gondwana, continent qui couvrait l'hémisphère Sud à cette époque. En développant une méthode équivalente, Loïc Matile (1990), pour ses travaux sur des moucheron Mycetophilides (diptères parasites de champignons), a intégré les formes actuelles et fossiles dans son analyse et montré que la fragmentation des continents et leur dérive pouvaient être non seulement retracées mais aussi datées par cette méthode.

En biogéographie historique dispersaliste, l'endémisme, qui n'est que le produit de l'isolement terminal d'un épisode migratoire analysé comme un phénomène propre à un taxon individuel, reste peu informatif sur l'histoire de la géographie terrestre. En revanche, en biogéographie cladistique, il va permettre, au-delà de l'explication des mécanismes individuels, d'aborder une question plus globale qui est celle de l'histoire de la Terre. En effet, l'analyse de l'histoire de biotes aide à identifier les barrières géographiques. L'ambition du biogéographe est désormais de dialoguer d'égal à égal avec le géologue et le géophysicien, jusqu'alors considérés comme les seuls experts de l'histoire de la Terre.

Daniel GOUJET

Bibliographie

- L. BRUNDIN, « Transantarctic Relationships and Their Significance, as evidenced by Chironomid Midges », in *Kungl. Svenska Vetenskapsakademiens Handlingar*, série n° 4, vol. 11, pp. 1-472, 1966
- L. CROIZAT, *Panbiogeography*, publié par l'auteur, Caracas, 1958
- C. HUMPHRIES & L. PARENTI, *Cladistic Biogeography*, Clarendon Press, Oxford, 1986
- M. V. LOMOLINO, D. V. SAX & J. H. BROWN dir., *Foundations of Biogeography, classic papers with commentaries*, The University of Chicago Press, 2004
- L. MATILE, « Recherches sur la systématique et l'évolution des Keroplatidae », in *Mémoires du Muséum national d'histoire naturelle, zoologie*, t. 148, pp. 1-682, 1990
- G. NELSON & N. PLATNICK, *Systematics and Biogeography, Cladistics and Vicariance*, Columbia University Press, New York, 1981.

Voir aussi

- [Dérive des continents, sciences de la Terre](#)

La figure du bohémien hante le paysage littéraire du XIX^e siècle : que l'on songe au personnage d'Esmeralda dans *Notre-Dame de Paris* (1831) de Victor Hugo, à *La Dernière Aldini* (1838) de George Sand, à la *Carmen* de Mérimée (1845), mais aussi aux « Bohémiens en voyage » de Baudelaire. Cependant, il faut distinguer, d'une part, l'exploitation récurrente du mythe du bohémien, et, d'autre part, la bohème littéraire qui désigne, à partir des années 1830, un ensemble d'artistes vivant en marge de l'ordre établi.

• La tribu errante

Le chapitre quatre de *Carmen* propose en quelque sorte une exégèse du pouvoir de fascination exercé par les bohémiens. Leur apparition est associée au mystère des origines, dont la Bohême est la métaphore géographique. « On ne peut dire d'où ils viennent, ni pourquoi ils sont venus en Europe, et, ce qui est plus extraordinaire, on ignore comment ils se sont multipliés en peu de temps d'une façon si prodigieuse dans plusieurs contrées fort éloignées les unes des autres ». Les bohémiens incarnent l'idéal de dispersion et d'éclatement d'un moi sans entraves, libéré des contraintes sociales. Ils vont constituer le mythe de référence d'un imaginaire poétique marqué par le goût de l'ailleurs et du voyage ; une figure d'opposition aux normes régnautes, n'appartenant à aucun pays, à aucune structure sociale.

La bohème devient avant tout un art de vivre et de mourir en artiste, radicalement opposé au monde de la bourgeoisie. La malédiction et le dénuement en sont des signes d'élection, et comme une marque du génie. Balzac, dans *Un prince de la bohème* (1840), écrit qu'il faudrait plutôt qualifier la bohème de « doctrine du boulevard des Italiens », et note : « Ce mot de bohème vous dit tout. La bohème n'a rien et vit de ce qu'elle a. L'Espérance est sa religion, la Foi en soi-même est son code, la Charité passe pour être son budget. Tous ces jeunes gens sont plus grands que leur malheur, au-dessous de la fortune, mais au-dessus du destin. » Les artistes se regroupent dans des lieux de sociabilité précis : il y a une topographie de la bohème, associée à Paris et au monde des cafés et brasseries. On note en effet une prédilection pour la périphérie, les portes de l'ancienne ceinture où fleurissent divans, cabarets et guinguettes. La bohème est une forme d'autoreprésentation de la condition d'homme de lettres, appartenant à une ethnie à part, nomade et sans lieu fixe.

• La vie d'artiste

On peut distinguer différentes époques de la bohème littéraire. Bien que le terme ne soit pas encore utilisé à l'époque, on trouve les germes d'un esprit « bohémien » dans le Petit Cénacle regroupé autour de Théophile Gautier et Gérard de Nerval, qui évoque d'ailleurs cette époque avec nostalgie en 1855 dans *La Bohème galante*. Cette première génération inclut des auteurs comme Jacques-Imbert Galloix, Hégésippe Moreau, Pétrus Borel, Philotée O'Neddy, Aloysius Bertrand, Alphonse Rabbe, Charles Lassailly, Auguste Maquet. Ceux que l'on appelle les Jeunes-France (appellation satirique, donnée par *Le Figaro*) veulent se démarquer des codes bourgeois par leur mode de vie excentrique, aussi bien d'un point de vue vestimentaire que linguistique. Gautier livre les secrets de la vie de bohème dans *Les Jeunes-France* (1833) où il dresse une série de portraits d'artistes, aux prises avec

leurs fantaisies et leurs angoisses. La première génération de la bohème se caractérise surtout par son retrait de la vie sociale et politique. C'est essentiellement la subversion des codes et le goût de la provocation qui caractérise ses œuvres mêlant érotisme, violence et horreur, comme le *Champfavert* de Petrus Borel (1833) qui multiplie les scènes de viol, de meurtre, de suicide.

À partir de 1841, une deuxième génération de « bohémiens » se forme autour de la société des « buveurs d'eau », titre ironique attribué par Henri Murger à cette nouvelle vague d'artistes dans ses *Scènes de la vie de bohème*, publiées en feuilletons dans le *Corsaire Satan* entre 1846 et 1848, puis réunies en un volume en 1851. L'esprit de cette nouvelle bohème repose sur l'entraide et la défense des intérêts professionnels. Avec Murger, le photographe Nadar est l'un des rares membres dont l'œuvre soit passée à la postérité. Le succès considérable remporté par l'œuvre de Murger consacre un mode de vie qui appartient déjà au passé ; l'engouement du public pour ces scènes témoigne du sentiment de nostalgie suscité par ces marginaux d'une époque révolue. Le coup d'État du 2 décembre 1851 et le second Empire vont transformer ce mouvement. La bohème tend même à s'institutionnaliser et se montre plus politisée (elle le restera aux lendemains de la défaite de 1870). *Le Bachelier* (1881) puis *L'Insurgé* (1886) de Jules Vallès, qui commence précisément avec une évocation des funérailles de Murger, rappellent ce refus de l'ordre impérial.

L'artiste bohème porte un regard moqueur et désabusé sur sa propre condition, ce qui témoigne bien de la disparition de l'idéal. En 1861, Léon Cladel publie *Les Martyrs ridicules*, dénonçant le moralisme de l'œuvre de Murger et la vanité de cette caste d'artistes. Baudelaire écrit d'ailleurs une célèbre Préface à ce texte dans laquelle il raille « cette lamentable petite caste ». Gabriel Guillemot, dans sa monographie *Le Bohème* (1868), précise que le mot même est « vieilli », et qu'il était autrefois « synonyme d'artiste ou d'étudiant, viveur, insouciant du lendemain, paresseux et tapageur ». Le célèbre poème de Rimbaud, *Ma Bohème* (1870), tourne une nouvelle fois le thème en dérision.

La représentation littéraire de la bohème montre que la littérature commence à se prendre elle-même pour objet, à se réfléchir pour redéfinir les conditions de la création ; mais cette vogue transcende les distinctions entre les arts et se retrouve également au théâtre (Eugène Scribe met en scène un peintre et un musicien dans son vaudeville de 1824, *La Mansarde des artistes* ; et des personnages de bohémiens dans son drame historique, *La Bohémienne*, en 1829) et à l'opéra : *La Bohème*, de Puccini (1896, sur un livret de Giuseppe Giacosa et Luigi Illica), est une adaptation des *Scènes* de Murger.

Le goût de l'outrance dont témoignent les œuvres de la première génération de la bohème littéraire les place dans une logique proche de celle qui sera développée plus tard par Antonin Artaud dans son *Théâtre de la cruauté* (1938). On retrouve ce mélange d'humour noir et de sadisme dans les mouvements dada et surréaliste qui remettront à l'honneur cette littérature, dans laquelle ils reconnaissent leur goût de l'irrévérence et la recherche d'un dépaysement absolu.

Florence FILIPPI

Bibliographie

J. GOULEMOT & D. OSTER, *Gens de lettres, écrivains et bohèmes : l'imaginaire littéraire (1630-1900)*,

Minerve, Paris, 1992

J. SEIGEL, *Paris bohème : culture et politique aux marges de la vie bourgeoise, 1830-1900*, Gallimard, Paris, 1991

H. VOISINE-JECHOVA dir., *Images de la bohème dans les lettres françaises*, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2004.

Voir aussi

- [Art pour l'art, littérature](#)
- [Modernité, littérature](#)

Gautama, le Bouddha historique qui vécut dans le nord de l'Inde au v^e ou au iv^e siècle avant notre ère, n'eut de cesse de répéter qu'il n'enseignait ni un système de pensée ni une religion, mais une « voie du milieu » conduisant à l'Éveil (*bodhi*), condition nécessaire pour sortir du cycle des renaissances communément admis par le brahmanisme, la religion dominante en Inde à l'époque. Cette voie est à la fois unique dans son essence et multiple dans son expérimentation. Elle comporte huit aspects fondamentaux – opinion, intention, parole, action, moyens d'existence, effort, attention et concentration justes –, d'où son nom d'« octuple chemin ». Le Bouddha a explicité le contenu de cette expérience tout au long de sa vie. Dans le fameux Sermon de Bénarès sont exposées les « quatre nobles vérités » qui constituent l'essence de son enseignement de la Loi (*Dharma*) appelé à ne jamais disparaître, d'où l'expression de « mise en mouvement de la roue de la Loi ». Fondement du bouddhisme, en rupture avec la religion ritualiste des brahmanes, ces vérités peuvent s'énoncer de la manière suivante :

- Tout est insatisfaction (*duḥkhā*) ou souffrance puisque tout est impermanent ;
- Le désir (*trṣṇā*, littéralement la « soif ») est à l'origine de la souffrance ;
- La voie (*mārga*) conduisant à la cessation de la souffrance est l'octuple chemin ;
- La cessation des causes de la souffrance conduit à l'extinction – *nirvāṇa* –, du cycle des renaissances (*samsāra*).

• Sortir du cycle des renaissances

Toute la doctrine du Bouddha repose donc sur l'expérience de l'impermanence universelle que, par aveuglement, chacun refuse pour s'accrocher à l'illusion d'un Soi (*ātman*) unique, autonome et permanent, alors que l'individu est composé de cinq agrégats (*skandha*) changeants. Ce refus conduit à une perception inversée des quatre vérités, à quatre méprises. Prendre conscience de cette inversion, c'est accepter, avec l'ensemble des courants bouddhiques, les « quatre sceaux » : tous les phénomènes composés ou conditionnés sont impermanents ; tout ce qui est conditionné est source d'insatisfaction ; tous les phénomènes sont dépourvus de soi ; le *nirvana* est paix. Pour parvenir à l'acceptation de l'absolue contingence du monde et de tous les êtres, l'homme doit détruire en lui l'ignorance (*avidyā*) qui repose sur les quatre méprises et qui sous-tend sa soif de plaisirs sensuels (*kāma*), sa soif d'existence (*bhāva*) ou sa soif d'inexistence (*vibhāva*). Ce faisant, il se soustrait à la nocivité et à l'influence des trois poisons dont il est imprégné : la convoitise (*lobha*), la haine (*dveṣa*) et l'erreur (*moha*).

Sous l'effet conjugué de ces trois poisons, il est en effet poussé à l'acte (*karman*) pour se construire et s'approprier les choses et les êtres. Or il est un principe incontournable : tout acte produit un fruit (*phala*) à durée de maturation variable. Certains actes génèrent une telle énergie que leur fruit n'est pas épuisé en une seule vie ; ils entraînent donc une renaissance. Parallèlement, le bouddhisme ancien affirme que toute existence humaine est soumise à la loi de coproduction conditionnée, comptant, dans sa formulation la plus élaborée, douze liens ou connexions (naissance conditionnée par l'acte,

conditionné par la passion, conditionnée par le désir, etc.). Cette loi constitue toute l'originalité et la nouveauté de l'enseignement du Bouddha. Dès lors que l'individu agit sous l'effet de sa soif de plaisirs sensuels, d'existence ou de non-existence, il est asservi à cette loi. Entraîné ainsi à renaître, il doit assumer la rétribution de ses actes. Il est soumis au cycle des renaissances aussi longtemps qu'il n'est pas parvenu à se libérer définitivement des actes.

Il y parvient partiellement par la simple vue (*darśana*) de l'objet sur lequel il fixe son attention, puis plus radicalement par les absorptions ou extases (*dhyāna*), les concentrations (*samāpatti*) et les recueils (*samādhi*). Il lui faut surtout parvenir à une attention (*smṛti*) juste pour développer une vraie culture mentale (*bhāvanā*), la sagesse (*prajñā*) qui conduit à la vision supérieure et pénétrante (*vipaśyanā*) associée au calme mental (*śamatha*). Il atteint alors l'Éveil (*bodhi*) qui, au contraire de l'ignorance, premier lien de la loi de coproduction conditionnée, ne produit plus de nouveaux *karma* mais fait entrer dans la connaissance suprême et s'accompagne de la pleine compréhension des quatre nobles vérités. Celui qui est éveillé voit ses propres existences antérieures et connaît la loi qui régit les renaissances de tous les êtres. L'Éveil donne la certitude d'être parvenu définitivement à l'extinction (*nirvāṇa*) du cycle des renaissances ; il donne ainsi l'assurance de ne plus renaître.

Pour expliquer que le Bouddha, après cette expérience faite vers l'âge de trente-neuf ans, a continué à vivre jusqu'à quatre-vingts ans (durée admise par l'ensemble des traditions), les bouddhistes ont introduit le concept de « *nirvāṇa* sans restes » ou complet (*parinirvāṇa*) qui marque la fin de sa dernière existence en cours. Ils démontrent ainsi que le Bouddha et les *arhat* (méritants), après l'Éveil, bien qu'ils aient mis fin ainsi à toute renaissance, n'en continuent pas moins à subir les derniers effets de rétribution de certains *karma* antérieurs. Dans le bouddhisme ancien, le Bouddha, parfaitement éveillé, représente le modèle accompli et parfait de l'*arhat*, qui s'est affranchi de toutes les passions et qui n'est plus soumis au cycle des renaissances. Quant à l'état du Bouddha après son extinction complète, échappant à l'imagination et à la raison humaine, les textes anciens répètent que nul ne peut le décrire : il demeure indicible.

• Le bouddhisme ancien

Dès son Sermon de Bénarès, le Bouddha a rassemblé autour de lui une communauté (*saṃgha*) constituée de quatre catégories : moines, nonnes, laïcs hommes et femmes. Les uns et les autres affirment leur commune appartenance, en prenant refuge dans le *Buddha*, le *Dharma* et le *Samgha* (l'Éveillé, la Loi, la Communauté), encore appelés les « trois joyaux » (*triratna*). Moines et laïcs se distinguent les uns des autres par le fait que les premiers « quittent la maison » pour suivre pleinement l'exemple du Bouddha et l'octuple chemin, alors que les seconds demeurent « maîtres de maison » et contribuent à procurer à ceux-là les « quatre nécessités » : le gîte, le vêtement, le couvert et les remèdes. Entre les moines et les laïcs, il y a échange de dons, ceux-là offrant le don spirituel de la Loi par leur enseignement et leur vie, ceux-ci assurant le don matériel.

Au cours des siècles qui suivirent l'extinction complète du Bouddha, la communauté bouddhique eut à concilier, d'une part, l'initiative individuelle de ses membres appelés à faire par eux-mêmes l'expérience de libération et de cessation du cycle des renaissances, et, d'autre part, la fidélité à l'enseignement initial du Bouddha (*Dharma*), fondement de toutes les pratiques visant l'Éveil et le *nirvāṇa*. Des divergences apparurent concernant soit le corpus des discours du Bouddha (*sūtra*), soit

les règles de discipline (*vinaya*). Des conciles furent réunis pour trancher les questions soulevées ; la tradition a surtout retenu les noms des quatre suivants : Rājagṛha (vers 486 avant J.-C.), Vaiśālī (vers 386 avant J.-C.), Pāṭaliputra (vers 250 avant J.-C., sous le règne d'Asoka), Kaśmir (vers 144 après J.-C., sous le règne de Kaṁṣka). Ces quatre grands conciles se caractérisent par une récitation commune des *sūtra*, afin de fixer les discours attribués au Bouddha, et par la recherche d'une lignée patriarcale afin de déterminer quels sont les maîtres demeurés fidèles à l'enseignement du Bouddha.

L'authenticité d'un texte attribué au Bouddha et la fidélité à l'enseignement originel se vérifient par leur conformité à la teneur et à l'esprit des *sūtra* et des *vinaya*. La conformité d'un texte avec la tradition canonique reconnue par tous est un élément nécessaire mais non suffisant : sa doctrine ne doit pas entraîner les moines à entrer en dissidence radicale par rapport à la communauté. Il y a schisme, c'est-à-dire « brisure de la communauté » (*saṃghabheda*), lorsqu'un groupe d'au moins neuf moines, en possession de tous les privilèges religieux, appartenant à la même communauté et domiciliés dans le même district, professent sciemment et volontairement une proposition contraire à la Loi et à la discipline et quand, à la suite d'un vote régulièrement acquis, ils se séparent de leurs confrères pour accomplir de leur côté et à leur manière les différents actes officiels de la communauté.

Les différentes écoles de pensée bouddhiques, voire de pratiques disciplinaires, ne se séparent pas sur le fond. Elles partagent en commun une même acceptation des vérités fondamentales du bouddhisme : la réalité du *saṃsāra* et du *nirvāṇa* ; elles adhèrent également à la Loi de co-production conditionnée qui fait toute l'originalité de l'expérience et de l'enseignement du Bouddha. À l'analyse de leurs canons respectifs, les « sectes » bouddhiques se séparent dans l'interprétation des textes ou dans leurs commentaires. Parmi les sujets ayant donné lieu à débats, parfois très âpres, on retiendra la supramondanité du Bouddha, la différence à établir entre *arhat* et *buddha*, l'existence ou non d'une personne (*pudgala*) transmigrante, l'existence ultime (dans les trois temps : passé, présent, futur), l'instantanéité des phénomènes qui sont à la base des agrégats, etc. Les distinctions entre les courants sont très souvent le reflet de modes différents de pensée liés à un enracinement culturel particulier et à l'éloignement géographique, y compris en Inde.

Tout cela explique que, de manière symbolique, la tradition ait retenu le chiffre de dix-huit courants qui se seraient formés entre 386 et 250 avant J.-C. et qui ont été répartis en deux groupes : Mahāsāṃghika, « Ceux de la grande assemblée », et Sthaviravāda, la « Voie des Anciens ». Les Anciens (*Sthavira*), dont les héritiers les plus directs sont les adeptes du bouddhisme Theravāda (au Sri Lanka et en Asie du Sud-Est), passent pour avoir été les plus conservateurs en matière de discipline monastique et peu enclins aux innovations et aux extrapolations. La tradition les veut les plus fidèles à l'enseignement originel du Bouddha.

Parmi les nombreuses thèses soutenues par les Mahāsāṃghika, certaines sont plus significatives pour comprendre le développement ultérieur du bouddhisme Mahāyāna. Pour les Mahāsāṃghika, les choses supramondaines (*lokottara*) ont une existence réelle contrairement aux choses mondaines (*laukika*) qui n'ont pas de réalité propre car elles sont le fruit des actes accomplis sous l'effet des quatre méprises. Seul le Bouddha est un être supramondain, omniscient, comprenant tout en un instant de pensée, infini (*ananta*) dans son corps et sa longévité, dépourvu d'impuretés, plongé en perpétuel recueillement (*saṃādhi*). Une telle conception équivaut d'une certaine façon à le déifier et à répondre ainsi aux besoins des laïcs. La qualité supramondaine du Bouddha s'étend aux *bodhisattva*, « êtres

voués à l'Éveil » qui entrent dans une « matrice » de renaissance, sans avoir connu de développement graduel comme le font les autres êtres. Les bodhisattvas font le vœu de renaître dans les mauvaises destinées pour : diminuer les souffrances des êtres par la joie qu'ils leur procurent par leur présence ; augmenter leur propre pensée de dégoût pour le monde de souffrance ; accomplir le salut universel, en suscitant de bonnes pensées chez les êtres ; enfin s'exercer à la patience (*ksānti*) et à la douleur et accroître ainsi leur grande compassion (*mahākarunā*). L'un des courants issus des Mahasamghika s'est donné pour nom Lokottaravādin, « Tenants du caractère supramondain », connu par le *Mahāvastu*, une biographie légendaire du Bouddha qui épouse l'essentiel de leurs idées.

• Le Grand Véhicule

Au début de notre ère, une nouvelle tendance du bouddhisme se fait jour, appelée « Grand Véhicule » (*Mahayana*), terme métaphorique décrivant un mouvement de révision de la doctrine du salut (sotériologie) dans le bouddhisme. La recherche de l'Éveil (*bodhi*) supplante désormais l'ancien idéal de l'extinction (*nirvāṇa*) du cycle des renaissances, en ce sens qu'on accorde des qualités supérieures, telle l'omniscience, au Bouddha parfaitement éveillé (*samyaksambuddha*). Le Grand Véhicule est le courant général qui a prédominé en Chine, en Corée, au Japon, ainsi qu'au Tibet. Son histoire suit nécessairement celle de ces pays. Lié à l'essor du bouddhisme en Inde du nord-ouest, durant l'ère Kusāna (I-II^e siècle après J.-C.), et à la littérature de sagesse développée dans cette même région, la formation du Grand Véhicule ne peut s'expliquer sans tenir compte des changements politiques (nombreuses invasions, par exemple les conquêtes d'Alexandre le Grand entre 327-324 avant J.-C.) et sociaux (expansion commerciale et urbaine qui, le long des voies de communication, favorise les grands monastères aux dépens des moines « de la forêt », c'est-à-dire non citadins). La primauté spirituelle est accordée aux textes de sagesse (*Prajñāpāramitā*) et à la doctrine de la vacuité (*śūnyatā*). Le grand texte de référence est le *Sūtra de la perfection de sagesse*, auquel il faut rattacher le *Traité de la grande vertu de sagesse* composé par Nāgārjuna (env.150-250) et traduit en chinois en 406 par Kumārajīva.

L'une des principales clés pour comprendre la doctrine du Grand Véhicule est celle de l'universalisation du modèle du bodhisattva, « être voué à l'Éveil », dont l'idéal supplante celui de l'arhat. La pratique mise en avant est celle des six perfections (*pāramitā*) : don, moralité, patience, énergie, concentration et sagesse, auxquelles s'ajoutent les quatre sentiments incommensurables : bienveillance (*maitrī*), compassion (*karunā*), joie (*muditā*), équanimité (*upeksā*). Cette morale ne se substitue pas au trinôme « moralité, méditation, sagesse » du bouddhisme ancien, mais la renforce et l'universalise. Elle conduit à la sagesse (*prajna*) qui doit se combiner avec la compassion (*karuna*) pour être pleinement efficace. Initialement, le terme bodhisattva s'applique au Bouddha, puis à Maitreya, celui qui doit rétablir la Loi dans son intégralité, ensuite à des bodhisattva mythiques (Mañjuśrī, Samantabhadra, Avalokiteśvara...) qui deviennent des modèles à imiter. Le terme s'étend alors aux adeptes ordinaires du Grand Véhicule qui deviennent des « êtres à éveil ».

La seconde clé indispensable à la compréhension du Grand Véhicule est la doctrine de la vacuité des êtres (*sattvaśūnyatā*) et des essences (*dharmasūnyatā*). Le bouddhisme ancien soutient que les choses sont « privées d'être en soi » (*anātmaka*), alors que le Grand Véhicule affirme que tout est vide de nature propre (*svabhāva*). Dans le premier cas, on affirme que le soi est forgé : il est un composé artificiel, fruit de nos formations karmiques, et ne correspond pas à notre nature fondamentale. Dans

le deuxième, cette nature même est dissoute sous l'effet d'une logique radicale qui conclut à la vacuité universelle de toutes choses. Pour expliquer la doctrine de la vacuité fondamentale qui pénètre toute la réalité sensible, les maîtres du Grand Véhicule ont forgé le concept de « double vérité ». Selon eux, il convient de distinguer deux vérités : la vérité absolue, au sens ultime, et la vérité conventionnelle, au sens commun. Les choses sont vides au regard de l'Absolu ; cependant elles ont une réalité apparente au regard de l'expérience ordinaire. L'Absolu ne peut être pensé en dehors du relatif et de l'impermanent ; ils sont mutuellement inclusifs et inséparables l'un de l'autre.

De l'universelle vacuité découle un nivellement général qui conduit à affirmer l'égalité et l'identité par inclusion négative mutuelle entre la renaissance et l'extinction, deux termes fondamentalement opposés dans le bouddhisme ancien. L'idée surgit que l'universalité de la vacuité est identique à la nature de Bouddha. Évoquer l'une, c'est implicitement reconnaître l'autre. Ainsi introduite, la notion d'Absolu ne peut être confondue avec un en-soi, avec une substance.

Appliquant à la nature de Bouddha les concepts de non-dualité et de double vérité, les penseurs du courant mahayana ont donné une nouvelle interprétation à la notion, élaborée par la secte Sarvāstivāda du bouddhisme ancien, des « trois corps du Bouddha » : corps de métamorphose, corps de jouissance, corps de la Loi. Le Bouddha qui s'est incarné dans l'histoire, et dont la biographie est connue de tous, ne représente qu'un corps de métamorphose (*nirmānakāya*), à l'usage des profanes ignorants (thèse déjà développée par les Mahāsāṃghika). Ce corps n'a de sens que par son rapport aux deux autres. Le deuxième, le corps de jouissance ou de fruition (*sambhogakāya*), ainsi appelé en raison de l'état dont jouit le Bouddha après son extinction complète (*parinirvāṇa*), est un corps glorieux pourvu de tous les signes caractéristiques du Grand Être (*mahāsattva*). Fruit des innombrables bonnes actions accomplies par le Bouddha dans ses existences antérieures, ce corps a la faculté de se multiplier et d'apparaître sous diverses formes à ceux qui le désirent ardemment, notamment durant la concentration mystique. Le Bouddha se manifeste dans ce corps aux *bodhisattva* résolus à devenir eux-mêmes bouddhas ; il leur procure ainsi une joie infinie au cœur de leur contemplation. Le troisième corps, appelé corps de la Loi (*dharmakāya*), est le plus subtil. Ce terme désigne tout à la fois l'ordre cosmique et l'ordre spirituel appréhendés comme l'essence de la doctrine bouddhique. Dans la mesure où le Bouddha est devenu tel par l'expérience vécue de la Loi qui s'est imposée à lui, les maîtres du Grand Véhicule, épousant une thèse déjà soutenue par certains bouddhistes anciens, affirment l'identité de nature entre le Bouddha et la Loi. Le corps de la Loi est un corps de l'Absolu, un Absolu métaphysique, qui correspond à la véritable nature de tous les bouddhas ainsi qu'à la nature encore cachée mais présente dans le tréfonds de tous les êtres. L'essence de la Loi étant la vérité ultime, elle est synonyme de tréfonds de l'être, de vacuité universelle.

• Postérité du Mahayana

Deux écoles vont assurer la fécondité du Grand Véhicule : le Mādhyamaka et le Vijñānavāda. Les écoles qui se créeront en Chine (Tiantai, Huayan, Chan et Jingtu) avant de se développer au Japon (Tendai, Kegon, Zen, Jodo), se grefferont directement ou indirectement sur elles. La première est appelée Mādhyamaka ou Mādhyamika, « Voie moyenne ». Vraisemblablement apparu dans le milieu du III^e siècle après J.-C., elle se pose en gardien de la voie du milieu qui définit le bouddhisme dans son intégralité, parce qu'elle se situe à égale distance de l'être et du non-être. Suivre cette voie, c'est adopter une attitude de « non-fixation », en évitant tous les extrêmes habituellement suivis par la

pensée humaine ; c'est reconnaître la pertinence de la double vérité qui donne à la vacuité sa vraie dimension. Les grands maîtres de ce courant de pensée sont Nāgārjuna, Aśvaghōṣa, Aryadeva, Candrakīrti et Śāntideva.

Le courant Vijñānavāda, « Rien que conscience », est fixé vers la fin du iv^e siècle ou au début du v^e. Ses grands maîtres ont pour nom Asanga, Vasubandhu, puis Dignāga. On a coutume de désigner ses adeptes sous la double appellation de Vijñānavādin ou de Yogācāravādin selon que l'on se place sur le plan du raisonnement ou sur celui de la pratique de la méditation préalable à la connaissance juste. Pour les Vijñānavādin, les choses n'existent qu'en tant qu'objets de connaissance ou phénomènes mentaux. L'univers n'est que pure représentation consciente (*vijñapti*), pure pensée reposant sur la conscience-réceptacle (*ālayavijñāna*). Cette conscience de tréfonds est une sorte de psychisme subconscient, réservoir des traces karmiques d'un individu donné, sur lequel reposent les six connaissances sensorielles – dont celle de l'esprit (*manas*), et les objets connaissables. Dans le Mādhyamika, les deux extrêmes, existence et non-existence, ne peuvent nullement s'appliquer au monde des apparences ; dans le Vijñānavāda, ils ne peuvent s'y appliquer exclusivement. D'une certaine manière, le Vijñānavāda reprend tous les thèmes « schismatiques » développées dans le bouddhisme ancien, par les Sarvastivādin notamment, pour les réinterpréter dans la perspective du Mahāyāna.

Alors que le bouddhisme prend de nouvelles formes en Chine à la faveur du Grand Véhicule, des pratiques tantriques apparaissent dans le bouddhisme indien au v^e siècle. Les premiers tantristes bouddhistes ont emprunté aux pratiques très anciennes du yoga. Dès le iii^e siècle, on trouve les traces du tantrisme dans les formules mystiques (*dhāraṇī*) qui peu à peu sont ajoutées à la fin des sutras du Grand Véhicule. Le courant bouddhique qui se forme ainsi prendra le nom de Vajrayāna, « Véhicule de diamant ». Le rituel impliquant l'homme dans ses modes d'expression – corps, parole et esprit – a pour effet de remplacer le corps humain par le corps divin, notamment à l'aide de la méditation. En Chine, le Vajrayāna se développe au vii^e siècle et se constitue en courant appelé *Zhenyan*, « l'école de la parole vraie », qui recourt aux mantra. Il influencera à des degrés divers les principales écoles du bouddhisme introduit au Tibet à la même époque.

Paul MAGNIN

Bibliographie

- A. BAREAU, *La Voix du Bouddha*, coll. « Les Intemporels », Philippe Lebaud, Paris, 1996, rééd. 2001
H. BECHERT & R. GOMBRICH, *Le Monde du bouddhisme*, Bordas, Paris, 1984 ; rééd. Thames & Hudson, 1998
P. HARVEY, *Le Bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, *ibid.*, 1993
P. MAGNIN, *Bouddhisme, unité et diversité. Expériences de libération*, Cerf, Paris, 2003
L. SILBURN, *Le Bouddhisme*, Fayard, Paris, 1977, rééd. sous le titre *Aux sources du bouddhisme*, *ibid.*, 1997.

Voir aussi

- [Bouddhisme tibétain](#)
- [Hinayana, religion](#)
- [Hindouisme](#)

- [Mahayana, religion](#)
- [Vajrayana, religion](#)
- [Theravada, religion](#)

Le bouddhisme n'apparaît au Tibet qu'au VII^e siècle, sous le règne de Songtsen Gampo (Srong-btsan sGam-po, 590-650) qui charge son ministre Thon-mi Sambhota de forger une écriture et une grammaire tibétaines facilitant la traduction des textes sanskrits. Cependant, le bouddhisme ne pénètre guère la société, et les successeurs de Songtsen Gampo lui préfèrent les rites royaux. Sous le règne de Trisong Detsen (Khri-srong lde-brtsan, 755-797), le bouddhisme devient religion officielle au détriment du *Bon-po*, l'ancienne religion du Tibet. Faisant appel à l'érudit abbé Sāntaraksita puis au maître tantrique Padmasambhava, le souverain fonde le monastère de Samyé où sont ordonnés les premiers moines et où les traductions s'intensifient sous l'égide de Pagor Vairocana. D'autres maîtres indiens tels que Vimalamitra et Buddhaghya contribuent à la diffusion du Vajrayāna avec leurs disciples tibétains. Cette « première diffusion » voit fleurir un bouddhisme monastique soutenu par le pouvoir royal et des lignées de yogis tantriques, et se prolonge jusqu'au milieu du IX^e siècle.

• Seconde diffusion du bouddhisme au Tibet

Vers 840, le roi Langdarma malmène les institutions monastiques devenues trop puissantes, et après son assassinat vers 845, le Tibet est plongé dans le chaos politique. Le bouddhisme y survivra, préservé par des familles de yogis et un clergé monastique renaissant. Au XI^e siècle débute « la seconde diffusion » au Tibet occidental. Le traducteur Rinchen Zangpo (Rin-chen bZang-po, 958-1055), de retour des Indes chargé de *tantra* inédits, initie les traductions des « tantra nouveaux ». Puis il invite au Tibet le maître indien Atīsa (982-1054) qui fonde avec son disciple tibétain Dromtönpa ('Brom-ston, 1005-1064) l'école *Kadampa* (*bKa'-gdams-pa*), réputée pour sa rigueur et ses enseignements sur la compassion. D'autres traducteurs tibétains se rendent en Inde et en rapportent des textes tantriques différents de ceux de la première diffusion.

De nouvelles écoles en résultent. Dès lors, on distingue l'école *Nyingmapa* (*rNying-ma-pa*, « les Anciens ») – issue de la première diffusion –, des écoles *Sarmapa* (*gSar-ma-pa*, « nouvelles écoles ») nées lors de la seconde diffusion. Parmi ces nouvelles écoles se distinguent l'école *Kagyüpa* (*bka'-rgyud-pa*) fondée par Marpa le traducteur (1012-1096) et son disciple principal, Milarepa, et l'école *Sakyapa* (*sa-skyapa*) fondée en 1073 par Khön Köntchok Gyalpo (dKon-mlhog rGyal-po, 1034-1102). Deux siècles plus tard, à la fin du XIV^e siècle, Tsong-kha-pa (1357-1419) fondera une dernière école inspirée des Kadampa, celle des Guélougpa (*dGe-lugs-pa*, dits Bonnets jaunes). Comblant le vide laissé par la chute de la dynastie au IX^e siècle, les écoles monastiques vont bientôt exercer leur pouvoir sur le Tibet. Les Sakyapa gouverneront sous la protection des Mongols entre le XIII^e et le XIV^e siècle, suivis des Phag-mo-gru-pa, une branche des Kagyüpa. Puis les Karma-pa tenteront de prendre le pouvoir, avant d'être chassés par les Mongols qui établiront sur le trône un hiérarque guélougpa, le cinquième dalaï-lama (1617-1682). Désormais, et ce jusqu'en 1959, les dGe-lugs-pa gouverneront le Tibet.

• Héritage du bouddhisme indien

Ces luttes politiques n'éclipsent toutefois en rien l'élévation spirituelle et l'érudition dont nombre de maîtres tibétains ont fait preuve durant toute l'histoire tibétaine. Longtemps affublé en Occident du

nom de « lamaïsme », laissant entendre qu'il s'agit là d'une forme bâtarde et adultérée du bouddhisme, le bouddhisme tibétain est en fait l'héritier fidèle du bouddhisme indien tardif.

On y retrouve tous ses aspects : la discipline monastique des moines (*Vinaya*) et l'enseignement des *abhidharma* issus du bouddhisme ancien ; la philosophie du Grand Véhicule ou *Mahāyāna* ; et les méthodes tantriques du *Vajrayāna*. À côté des traductions canoniques du *Kangyour* et du *Tengyour*, une abondante littérature exégétique témoigne du génie spirituel du bouddhisme tibétain. Si certaines formes rituelles incluent des éléments des anciennes traditions religieuses autochtones, ce phénomène, facilité par la plasticité du *Vajrayāna*, n'est pas unique au Tibet.

Quant à l'insistance sur le maître spirituel ou *lama*, elle est le reflet de l'importance du *guru* dans le *Vajrayāna* indien, renforcée, il est vrai, par une forme de féodalisme monastique proprement tibétain. D'où l'institution des *tülkou* ou « réincarnations » de *lamas*, qui témoigne d'un double souci : la transmission fidèle d'une lignée spirituelle jointe à celle d'un patrimoine monastique qui échappe ainsi aux aléas d'un héritage familial.

• Caractéristiques des principales écoles

Les *Nyingmapa* pratiquent les tantra anciens et se réclament de l'héritage de Padmasambhava, d'où la tradition des « trésors spirituels » ou *terma*, enseignements cachés par ce maître à l'époque impériale et révélés au fil de l'histoire par des découvreurs prédestinés ou *tertön*. L'enseignement comprend neuf véhicules dont les plus spécifiques sont les tantra du Mahāyoga et de l'Anuyoga, et surtout le Dzogchen (« Grande Perfection »), une voie directe non tantrique. À côté d'un clergé monastique, des yogis laïcs mariés perpétuent les lignées tantriques. Parmi les grandes figures, citons Longchen Rabjam (1308-1363) le codificateur de l'école, Orgyen Terdak Lingpa (1646-1405) et Jou Mip'am (1846-1912).

Les *Kagyüpa* (« l'école de la lignée de transmission orale ») s'appuient sur les tantra nouveaux, notamment sur le *Cakrasamvaratantra* et les *Six Yoga de Nāropa* hérités de l'Inde, sur le *Mahāmudrā* (« Grand Symbole ») et sur des enseignements kadampa. Bien qu'appartenant aux écoles *Sarmapa*, ils partagent une partie de l'héritage des *Nyingmapa*. Ils sont subdivisés en nombreuses branches et sous-branches dont les plus importantes sont les Karma kagyü, les Droukpa kagyü et les Drikoung kagyü. Parmi les maîtres éminents figurent Milarépa le yogi-poète (1040-1123), Gampopa (1079-1153), l'érudit Pema Karpo (1527-1592) et Jamgön Kongtrül le grand (1811-1899), ainsi que les hiérarques karmapa, dont le premier qui inaugure la première lignée de *tülkou*. Proche des *Kagyüpa* mais distincte, l'école *Shangpa kagyü* fondée par Khyoungpo Neldjor (978-1079) possède sa proche tradition des *Six Yoga*, dite de Niguma.

Les *Sakyapa* (« école de la terre claire ») sont rattachés à leurs origines indiennes par l'enseignement du *Lamdré* (« la voie et le fruit ») axé sur le *Hevajratantra* et hérité du *mahāsiddha Virupa*. Ils pratiquent en outre les « treize *dharma* d'or » et *Vajrakīlaya*, un enseignement partagé avec les *Nyingmapa*. Avec des maîtres érudits tels que Sakya Pandita (1182-1251) et Gorampa (1429-1490), l'école *Sakyapa* fait montre d'une solide tradition philosophique. Plutôt que le système des *tülkou*, elle privilégie une transmission yogique familiale d'oncle à neveu.

Les *Guélougpa* (« les vertueux ») constituent l'école la plus tardive, forgée au Tibet même à partir

de la tradition monastique et mahayaniste des premiers kadampa et des éléments tantriques des traditions sarmapa. Son originalité tient à la pensée philosophique de Tsong-kha-pa et de ses successeurs. L'école insiste sur de longues études scolastiques, sur le *Lamrim* (« voie graduelle ») et sur la pratique des tantra de *Guhyasamāja*, *Vajrabhairava*, *Vajrayoginī* et *Kālacakra*. Elle privilégie le système monastique et c'est dans cette école que l'on trouve les plus grands monastères comme Ganden, Sera et Drépoung. Dominante au Tibet depuis le ^{xvii}^e siècle, elle l'est aussi en Mongolie. Outre Tsong-kha-pa, les maîtres les plus marquants sont ses deux disciples, Khédroupdjé (1385-1438), à l'origine des lignées des panchen lama, et Guendün droup (1391-1474), le premier des dalaï-lamas.

Malgré ces distinctions, les écoles tibétaines ne sont pas imperméables les unes aux autres et partagent de nombreux enseignements communs. Persécuté par l'occupant chinois, le bouddhisme survit malgré tout au Tibet et conserve sa vitalité dans les régions limitrophes et en exil. Il connaît depuis les années 1970 une diffusion en Occident et dans le monde entier.

Philippe CORNU

Bibliographie

- A.-M. BLONDEAU, « Religions du Tibet », in H. Puech dir., *Histoire des Religions*, Gallimard, Paris, 1976 ; coll. Folio Essais, tome III, 1999
- P. CORNU, « Tibet (Bouddhisme au) », « Guélougpa », « Nyingmapa », « Kagyüpa », « Sakyapa », in *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Seuil, Paris, 2001 ; *La Terre du Bouddha*, *ibid.*, 2004
- R. A. STEIN, *La Civilisation tibétaine*, L'Asiathèque, Paris, 1981.

Voir aussi

- [Bouddhisme](#)
- [Mahayana, religion](#)
- [Vajrayana, religion](#)

Bruitisme, musique

Jusqu'au début du xx^e siècle, les révolutions musicales avaient toujours conservé le matériau existant, même lorsqu'elles le compliquaient et l'ordonnaient différemment. En revanche, avec l'arrivée du bruitisme dans les années 1910, c'est tout l'héritage musical, non seulement de l'Occident, mais encore de toutes les autres cultures connues, que l'on jette par-dessus bord : ces cultures, jugées maniéristes, doivent s'effacer au profit d'une liberté illimitée.

Les compositeurs « bruitistes » trouvaient qu'une musique sans rapport avec la réalité manquait d'authenticité. C'est l'Italien Luigi Russolo (1885-1947), le plus influent des compositeurs futuristes, qui réclama une musique dynamique et stridente, appropriée aux sons et aux rythmes des machines qui composaient désormais l'univers de la vie moderne. Le 11 mars 1913, il publia *L'Arte dei rumori* (« L'Art des bruits »), manifeste consacré à la rénovation de la musique, selon sa propre expression. Il souhaitait une musique en prise directe avec la vie quotidienne, moderne, ses machines et ses symboles, comme l'automobile ou l'aviation. Pourtant, avant lui, à la fin de 1910, le musicien Francesco Balilla Pratella avait réclamé la création d'une musique futuriste et publié le 11 mai 1911 à Milan un *Manifesto tecnico della musica futurista* (« Manifeste technique de la musique futuriste ») qui eut le mérite de réintroduire les questions musicales dans une problématique avant-gardiste : le quotidien, la machine, le mouvement.

Ces différents manifestes étaient une invitation à écouter et à redécouvrir le monde sonore qui nous entoure, trop longtemps occulté et peu considéré – les bruits de la nature comme ceux de la ville ou de milliers de machines –, sans aucun a priori et, surtout, sans sélection.

Songeant à élaborer des instruments capables de reproduire mécaniquement ces bruits, Russolo commença par effectuer une classification des bruits fondamentaux en catégories : grondements, sifflements, ronflements et murmures, stridences, bruits percutés, voix d'hommes et cris d'animaux, rires, sanglots...

À la suite de ce manifeste, et pour répondre à ses détracteurs, Russolo entreprit de construire, avec l'aide du peintre Ugo Piatti, des instruments spécifiques, appelés « bruiteurs » (*intonarumori*), et pour lesquels il écrivit plusieurs pièces : *Convegno d'automobili e d'aeroplani* (« Rendez-vous d'autos et d'aéronefs », 1913-1914), *Il risveglio di una grande città* (« Le Réveil d'une grande ville », 1913-1914), *Si pranza sulla terrazza del Kursaal* (« On dîne à la terrasse du Kursaal », 1913-1914). Le 21 avril 1914 à Milan, un premier concert de musique bruitiste fut donné, lors duquel vingt-trois bruiteurs exécutèrent plusieurs pièces de Russolo ; la représentation fit un tel scandale que la tournée européenne prévue fut annulée !

En 1927, Russolo mit au point le *rumorarmonio*, regroupant, sous l'aspect d'un piano droit, divers bruiteurs. Fuyant la montée du fascisme en Italie, il partit pour Paris et gagna sa vie avec ce *rumorarmonio* en réalisant en direct des accompagnements sonores de films muets d'avant-garde. Russolo continua ses expériences jusqu'au début des années 1930, puis son intérêt s'émoussa. Il laissa ses instruments bruiteurs à Paris, où ils furent détruits pendant la Seconde Guerre mondiale. Il ne reste de ses travaux qu'un enregistrement sur 78-tours.

Il est clair que les différents manifestes, et notamment celui de Russolo, dépassent de beaucoup la musique bruitiste, dont il ne reste pratiquement rien. Après la guerre, Russolo, qui était quelque peu tombé dans l'oubli, fut redécouvert et son manifeste réédité. En 1955, lors de l'inauguration du Studio di fonologia musicale de Milan, Luciano Berio le présentera comme le précurseur de toute la musique contemporaine. Par ses recherches, on peut affirmer qu'il est en tout cas le père de la musique concrète, et ce n'est pas un hasard si Pierre Henry lui a rendu hommage en composant en 1975 *Futuristie I*, « spectacle musical électroacoustique » pour lequel il fit reconstituer des bruiteurs qu'il intégra à la scénographie lors de la création de l'œuvre.

Antoine GARRIGUES

Bibliographie

H. DAVIES, « L'Univers sonore, les instruments et la musique de Luigi Russolo », in S. Briosi et H. Hillenaar dir., *Vitalité et contradictions de l'avant-garde : Italie-France 1909-1924*, pp. 25-62, José Corti, Paris, 1988

D. LOMBARDI, *Il Suono veloce : futurismo e Futurismi in musica*, Casa Ricordi, Milan, 1996

L. RUSSOLO, *L'Art des bruits : manifeste futuriste 1913*, Allia, Paris, 2003.

Voir aussi

- [Futurisme, littérature](#)
- [Concrète \(Musique\)](#)

Le calvinisme tire son nom de Jean Calvin, réformateur protestant né à Noyon en 1509 et mort à Genève en 1564. Au sens strict, il désigne donc la pensée de ce théologien. Mais une définition satisfaisante de ce terme impose la prise en compte de certains apports antérieurs, comme les doctrines du Saxon Martin Luther (1483-1546) et du Zurichois Huldrych Zwingli (1484-1531). L'accord passé en 1549 entre Genève et Zurich (avec Heinrich Bullinger, 1504-1575) au sujet des sacrements, les développements doctrinaux et pratiques postérieurs à la mort du Genevois, notamment dans la pensée de son successeur Théodore de Bèze (1519-1605), premier recteur de l'université de Genève, appartiennent également à l'histoire de ce système doctrinal, dont l'envergure européenne apparaît clairement lorsqu'il s'érige en orthodoxie au synode de Dordrecht (novembre 1618-mai 1619).

• Toute-puissance divine et prédestination

Le calvinisme se caractérise par son théocentrisme : tout vient de Dieu, dont la majesté est infinie, et revient à lui, toute la création et toutes les créatures sont censées lui rendre gloire. L'idée de Dieu s'impose à la raison humaine, mais Dieu ne peut être véritablement connu que par sa parole incarnée (le Christ), lue et prêchée (la Bible). Seule source de la révélation et seule autorité au sein de l'Église, la Bible révèle non seulement la véritable identité et les volontés de Dieu, mais elle énonce aussi les préceptes moraux que les fidèles, éclairés par le « témoignage intérieur du Saint-Esprit », doivent recevoir et mettre en pratique. Dieu décide de tout, dans sa providence générale (pour le monde) et spéciale (pour chacune des créatures), et rien de ce qui arrive ne se produit sans qu'il l'ait voulu. La foi permet à l'homme, en connaissant Dieu, de se connaître lui-même. L'humanité, créée bonne, est tombée dans le péché, c'est-à-dire qu'elle est infidèle à sa vocation. En Adam tous les hommes sont corrompus, incapables de faire le bien par eux-mêmes, et tous, selon la justice de Dieu, méritent la damnation. Mais certains, selon la miséricorde de Dieu, bénéficient de son élection grâce au salut obtenu par le sacrifice du Christ. La double prédestination est une décision prise de toute éternité par Dieu, de réprouver les uns et de sauver les autres – sans que leurs « mérites » éventuels interviennent dans cette décision : ceux qui sont sauvés le sont gratuitement. Ils doivent répondre à ce salut par la sanctification, c'est-à-dire en régénérant leur mode de vie.

Le calvinisme est proche du luthéranisme par son pessimisme anthropologique radical inspiré de saint Augustin (corrompus, les hommes ont perdu le libre arbitre, c'est-à-dire la capacité à se déterminer par eux-mêmes en faveur du bien) qui implique le refus des « œuvres méritoires » et reconnaît à Dieu seul la possibilité d'offrir le salut. En revanche, l'idée selon laquelle Dieu décide d'une part de sauver les uns mais aussi d'autre part de damner les autres – de vouloir cette damnation et pas seulement de la permettre – constitue une divergence par rapport à la doctrine luthérienne. Cette doctrine résulte, chez Calvin et surtout chez Bèze, d'un refus d'amoindrir en quoi que ce soit la souveraineté divine. Elle apparaît progressivement dans la pensée du réformateur genevois comme une conséquence nécessaire d'affirmations antérieures. Elle suscite des controverses avec les porte-parole du luthéranisme dès le ^{xvi}^e siècle, puis, au cours du ^{xvii}^e, de vifs débats en son sein même, autour de l'arminianisme (Jacques Arminius, 1560-1609, identifie la prédestination avec la prescience de Dieu et affirme que le salut de Dieu est offert à tous).

Comme le luthéranisme, le calvinisme ne reconnaît que deux sacrements : le baptême et la cène. Sa doctrine eucharistique, influencée par Zwingli – avec lequel Luther s’était opposé à ce sujet sans qu’aucun compromis paraisse possible lors d’un débat contradictoire organisé à Marbourg en 1529 –, reconnaît dans le pain et le vin une présence symbolique ou spirituelle (par le langage) et non physique (refus de la transsubstantiation catholique, mais aussi de la consubstantiation luthérienne).

L’Église invisible est la communion des saints, dont Dieu seul connaît le nombre. Mais en tant que réalité visible, elle est avant tout le lieu où la parole est prêchée et où les sacrements sont administrés. Quatre ministères y sont reconnus : les pasteurs (qui prêchent et administrent les sacrements), les docteurs (qui enseignent), les diacres (qui s’occupent des pauvres et des malades) et les anciens (qui gouvernent l’Église avec les pasteurs). Elle est organisée autour de cette mission et structurée par des « ordonnances ecclésiastiques » (Genève) ou une « discipline ecclésiastique » (France), autrement dit des lois que le consistoire (le pasteur et les anciens) font respecter en exhortant et en « censurant » les fidèles. Dans ce système presbytérien (du grec *presbuteros*, « ancien »), la dimension morale est d’autant plus mise en valeur qu’elle correspond à l’exigence de sanctification des croyants. Le poids de l’Église locale est équilibré par celui de l’instance synodale : les synodes sont des assemblées représentatives paritaires (moitié pasteurs, moitié laïcs) qui, au niveau des provinces ou du pays, prennent des décisions doctrinales applicables à l’ensemble des Églises.

• Des Églises nationales

Le calvinisme est la doctrine dont, au xvi^e siècle, se réclament notamment les cantons suisses passés à la Réforme, mais aussi les Pays-Bas, l’Écosse, la Hongrie, ou certains États allemands comme le Palatinat. Il constitue la doctrine des Églises réformées de France, où, en dépit des efforts déployés par Calvin et du poids de la noblesse protestante à certaines périodes, ces communautés « huguenotes » resteront toujours minoritaires sur le plan national.

À la différence du luthéranisme qui manifeste son unité idéologique par l’adhésion de ses membres à des écrits symboliques communs, le calvinisme se dote de textes nationaux tels que des catéchismes – catéchisme de Genève écrit par Calvin (1545), catéchisme de Heidelberg (1563) – ou des confessions de foi dont les plus importantes sont la confession helvétique postérieure (1566) due à Bullinger, celles des Églises réformées de France, dite de La Rochelle – adoptée en 1559, sa formulation est définitivement arrêtée au synode de La Rochelle en 1571 –, des Églises réformées d’Écosse (1560), des Églises réformées des Pays-Bas (1561) et, dans une large mesure, les Trente-Neuf Articles de l’Église anglicane (1571). Le texte théologique de référence est l’*Institution de la religion chrétienne*, synthèse doctrinale que Calvin lui-même a élaborée tout au long de sa vie. La première édition (6 chapitres, en latin) date de 1536 ; dans les années qui suivent, elle fait l’objet de remaniements, d’enrichissements et d’une traduction en français (1541) jusqu’à l’édition de 1559-1560, somme de 80 chapitres.

Le calvinisme exerce une influence historique importante sur l’anglicanisme, sur le puritanisme et sur le méthodisme. Aujourd’hui, les Églises réformées ou presbytériennes peuvent être considérées comme les héritières du calvinisme, même si, suite aux débats des xvii^e et xviii^e siècles, la majorité d’entre elles n’ont pas conservé la doctrine de la double prédestination.

Bibliographie

- A. BIÉLER, *La Pensée économique et sociale de Calvin*, Labor et Fides, Genève, 1959
- F. LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle*, APA, Amsterdam, 1985
- A. M. SCHMIDT, *Jean Calvin et la tradition calvinienne*, Cerf, Paris, 1984
- R. STAUFFER, *Interprètes de la Bible. Études sur les réformateurs du XVI^e siècle*, Beauchesne, Paris, 1980
- F. WENDEL, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Labor et Fides, Genève, 2^e éd., 1985.

Voir aussi

- [Anglicanisme](#)
- [Augustinienne \(Doctrine\)](#)
- [Luthéranisme](#)
- [Puritanisme](#)

L'école de Cambridge (*Cambridge School* étant souvent utilisé par les chercheurs) désigne l'un des principaux courants de l'histoire des concepts. Ce mouvement de pensée est apparu à la convergence de deux publications, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* de John G. A. Pocock en 1975 et *The Foundations of Modern Political Thought* de Quentin Skinner en 1978, et dans un contexte intellectuel fortement marqué par la philosophie analytique. À vrai dire, ces deux historiens ont renouvelé singulièrement l'approche de la pensée politique des Temps modernes par une attention particulière portée à la question du discours et de sa contextualisation. Cependant, le structuralisme triomphant des années 1970 en France n'a pas permis d'apprécier à leur juste valeur ces ouvrages à la fois « analytiques » et « historicistes », ce qui explique leur traduction très tardive.

• Du paradigme discursif (Pocock) au changement conceptuel (Skinner)

Dans son ouvrage, John Pocock a introduit un paradigme d'analyse, très répandu actuellement, l'humanisme civique, selon lequel la participation active à la vie de la Cité définit l'homme libre dans son essence même. Le caractère opératoire de ce paradigme apparaît dans la longue durée, de la vie civile des cités italiennes à la Renaissance aux événements de la Révolution américaine, en passant par la révolution anglaise de 1642.

Pocock met alors l'accent, de manière unilatérale, sur la convergence de ses recherches avec celles de Skinner. Il souligne d'abord un même intérêt pour « les actes d'intégration et de conceptualisation » mis en place par les auteurs et acteurs du monde vécu. Puis il s'interroge sur la manière dont ces actes de langage se constituent historiquement au moment même de leur accomplissement. De son côté, Quentin Skinner insiste, d'une manière quelque peu différente, sur l'importance de la formation d'un nouveau vocabulaire, dont les termes permettent de configurer et d'évaluer un concept, en l'occurrence le concept clé d'État dans les Temps modernes.

Selon lui, le champ spécifique d'intervention de l'école de Cambridge, l'histoire du discours, s'il existe, met l'accent sur le fait que les penseurs ne se contentent pas de théoriser, mais qu'ils investissent le contexte où ils évoluent à travers leur propre mouvement argumentatif. L'attention de l'historien se porte alors sur ce que les auteurs font en écrivant ce qu'ils écrivent, en disant ce qu'ils disent (*Visions of Politics*, vol. 1, *Regarding Method*, 2002).

Dans une telle perspective méthodologique, les volumes récents de John Pocock sur *Barbarism and Religion* (1999-2003), autour de la grande figure de l'historien Edward Gibbon, permettent de reconnaître le style d'un historien européen au XVIII^e siècle qui intègre, dans la narration même, philosophie et érudition, donc qui récuse toute opposition entre théorie et pratique.

L'apport le plus novateur de Skinner consiste dans sa manière propre d'identifier le contexte des « actions linguistiques » qui marquent le moment où la force des concepts s'investit dans l'action politique pour en fixer les règles. Nous trouvons ainsi, au centre de son analyse des concepts du libéralisme politique, la force discursive de la conception néo-romaine de la liberté qui s'impose au cours de la révolution anglaise (*Liberty before Liberalism*, 1998).

Il s'intéresse aussi au problème du changement conceptuel d'un point de vue rhétorique. Ainsi en est-il dans son ouvrage sur Thomas Hobbes (*Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, 1996) où il montre comment les catégories hobbesiennes – en particulier celles de vertu, de justice, de science civile – procèdent d'un contexte rhétorique, culturel et politique spécifique à l'Europe du XVII^e siècle dans la conduite même de l'argumentation. De plus, là où Pocock s'en tient à la portée très large du paradigme humaniste au sein de la civilité des Temps modernes, Skinner s'intéresse aux « conventions linguistiques » qui permettent d'appréhender comment un auteur, Hobbes en l'occurrence, tente d'emporter la conviction de ses lecteurs. Ses analyses mettent donc plus l'accent sur la part active de l'intervention publique dans la théorie. Elles concernent plus le pourquoi de ce que fait l'auteur en le disant que le comment il le fait, introduisant ainsi un débat central sur la question de l'intentionnalité de l'auteur.

• Une portée internationale

Dans un premier temps, la réception des travaux de Pocock et Skinner s'avère quelque peu restreinte. En Angleterre, la diffusion des thèses de l'école de Cambridge s'est faite en effet pour une part au sein de chantiers empiriques variés, avec une volonté d'éclectisme méthodologique et de distance au questionnement philosophique, à l'exemple de « l'école du Sussex » qui met classiquement l'accent sur l'observation empirique de l'homme en société, au titre d'une histoire sociale du discours où la part d'analyse contextuelle devient prépondérante.

Qui plus est, en France, résultats et méthodes de l'école de Cambridge n'ont guère été pris en compte au-delà des domaines spécifiques de la philosophie politique et de l'analyse du discours politique, avec un accent particulier mis sur la période des Lumières et de la Révolution française.

Cependant la forte personnalité intellectuelle de Quentin Skinner, ses échanges au cours des années 1990 avec le courant de la *Begriffsgeschichte*, Reinhart Koselleck en premier lieu, ont accentué la diffusion internationale des travaux de l'école de Cambridge en lui donnant un rôle leader dans le domaine de l'histoire des concepts désormais étendu au-delà de l'école allemande. Par ailleurs, cet échange a contribué à la création, en 1998, d'un réseau international, *History of Political and Social Concepts Group*, dont les publications sont partiellement disponibles sur le Web. Les réflexions méthodologiques de Skinner, en étroite association avec ses travaux sur le libéralisme et le républicanisme des Temps modernes, ont pris ainsi une importance considérable au contact de chercheurs du monde entier, à l'exemple de Kari Palonen (Finlande), son biographe, de Melvin Richter (États-Unis), artisan de son rapprochement avec Koselleck, et de Javier Fernández Sebastián (Espagne), fédérateur de l'histoire des concepts dans l'espace ibéro-américain. Enfin, elles ont fait l'objet d'un intense débat sur leur portée herméneutique au sein de l'histoire des idées, à l'initiative de Mark Bevir (États-Unis).

Au-delà de ses avancées méthodologiques et de ses résultats empiriques, l'école de Cambridge a permis de faire connaître et d'éditer des textes politiques d'auteurs jugés mineurs, mais caractéristiques de la pensée des Temps modernes. Puis elle a favorisé la publication de nombreuses monographies dans la collection « Ideas in Context » de Cambridge University Press voire, plus récemment, de dictionnaires historiques des concepts sociopolitiques des Temps modernes étendus jusqu'au XIX^e siècle. Enfin, l'école de Cambridge a favorisé, autour de Skinner, une forme de travail

collectif et interdisciplinaire au niveau européen, dont les deux récents volumes (Quentin Skinner et Martin Van Gelderen dir., *Republicanism. A Shared European Heritage*, 2002) sur l'héritage européen du républicanisme constituent le résultat le plus frappant.

Jacques GUILHAUMOU

Bibliographie

M. BEVIR, *The Logic of the History of Ideas*, C.U.P., Cambridge, 1999

K. PALONEN, *Quentin Skinner. History, Politics, Rhetoric*, Polity, Cambridge, 2003

Q. SKINNER, *La Liberté avant le libéralisme*, Seuil, Paris, 2000 ; *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Albin Michel, Paris, 2001.

Voir aussi

- [Begriffsgeschichte, histoire](#)
- [Linguistic Turn, histoire](#)
- [Philosophie analytique](#)

Les notions de « canon » et d'« ordres » renvoient à la problématique de la codification des arts, dont le fondement est mathématique. Mais elles possèdent aussi une résonance morale, associée à la religion ou à la société, et sont liées à la conception de l'homme, de son corps comme de sa commodité. Expression d'une esthétique normative, elles se présentent comme sa rationalisation en termes scientifiques ou « historiques », par le biais d'une recherche étiologique : elles fondent leur autorité sur une logique universelle, sur la conformité à la « Nature », ou sur une ancienneté quasi mythique.

La polysémie des termes canon et ordre, la diversité de leur évolution historique, leur étroite liaison avec des termes souvent mal définis par les auteurs anciens – tels que symétrie, harmonie, eurythmie, proportion –, leur emploi pléthorique dans les traités et la variété de leurs acceptions, non seulement en fonction des restructurations continues de leurs champs sémantiques et de leurs contextes d'emploi, mais aussi selon les philosophies et les goûts qui les sous-tendent, rendent nécessaires une simplification drastique. Deux grands domaines sont concernés par ces notions : les arts visuels, centrés sur la représentation du corps humain, et l'architecture monumentale.

• Canon et ordre dans les arts figuratifs

Vers 450 avant J.-C., le sculpteur Polyclète créait son *Doryphore* (ou porteur de lance), statue programmatique dont la hauteur de la tête était comprise sept fois dans celle du corps, et dont la hauteur de la jambe était égale à celle du torse comme à la largeur des épaules. Par ailleurs, l'artiste rédigeait un traité, aujourd'hui perdu, où il expliquait les proportions retenues à partir d'une unité, le *dactyle* ou largeur d'un doigt. Mais ce « canon » de proportions n'était pas pour lui le seul, puisqu'il créa des figures plus élancées, comme son *Diadumène*, athlète se couronnant. Contemporaines des spéculations des sectes pythagoriciennes sur l'harmonie et les vertus des nombres, ses recherches avaient pour but d'insuffler dans le corps viril la rationalité noble des mathématiques.

Ces préoccupations reparaissent dans le contexte de l'humanisme italien. L'architecte et théoricien de l'art Leon Battista Alberti, dans le traité *De statua* (1434), propose un moyen de mettre en relation proportionnelle les diverses parties du corps, en partant de sa hauteur totale pour la diviser en six pieds (*exempeda*) et en pouces. Léonard de Vinci consacre ensuite de nombreux dessins et notes à comparer les méthodes géométrique (inscrire le corps humain dans un cercle ou un carré en suivant les indications de Vitruve au I^{er} siècle av. J.-C.), arithmétique (décomposer le corps en fractions), et anatomique (partir de l'observation des membres du corps et de la variété des morphologies).

Albrecht Dürer publie en 1528 son *Traité des proportions du corps humain*, trad. franç., 1557), qui fait intervenir une série de types morphologiques, du plus trapu au plus élancé. Puis le peintre et théoricien de l'art milanais Giovanni Paolo Lomazzo consacre, en 1584, le premier livre de son *Trattato dell'arte della pittura* à la question des proportions humaines, et commente des types allant de sept à dix têtes ou faces. Chacun de ces types convient à divers personnages, dieux ou mortels ; la proportion la plus belle et noble, celle de dix faces, à Jupiter et à Vénus : c'est celle qu'ont utilisée les peintres Apelle au IV^e siècle avant J.-C., ou Raphaël au début du XVI^e siècle.

La notion de canon se retrouve dans l'art figuratif byzantin. Après les crises iconoclastes, à partir du IX^e siècle, les images religieuses tendent à l'uniformisation et à la standardisation. Les types iconographiques se figent, les formes sont générées par des figures géométriques simples (les visages obéissent à une codification, s'inscrivant dans des cercles concentriques dont le centre est à la racine du nez). Les peintures, murales et mobiles, sont placées à des endroits rituellement prévus, sur les coupes, voûtes et murs et sur l'iconostase. Cette fixation conventionnelle tient au rôle essentiel de ces images dans le culte, à la vénération sacrée dont elles sont l'objet, comme si leurs modèles étaient en quelque sorte présents en elles et comme si elles en montraient les traits authentiques.

La notion d'ordre intervient aussi dans la théorie artistique concernant les arts figuratifs. Giorgio Vasari, dans ses *Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes* (1568, trad. franç. en 12 vol. sous la dir. d'A. Chastel, 1981-1989) résumait l'apport des maîtres du XV^e siècle comme celui des « règle, ordre, proportions, dessin, style », pointant le fondement mathématique et anthropométrique donné aux œuvres. Dans la philosophie esthétique de Marsile Ficin (1433-1499), *ordo*, l'ordonnance, est une des « préparations de la matière », avec la mesure (*modus*) et l'apparence (*species*), qui permettent à la beauté immatérielle, émanation de l'éclat divin, de s'incarner en elle.

• Les ordres architecturaux et leurs canons de proportions

L'ordre est une configuration associant un élément vertical, la colonne, à un entablement qu'elle supporte. Les traités d'architecture antiques et modernes analysaient les composantes de la colonne (piédestal, base, fût, chapiteau) et celles de l'entablement (architrave, frise, corniche). Ces écrits se sont durablement et passionnément focalisés sur les ordres, promus emblèmes du classicisme, et même, plus largement, de l'architecture noble et savante, par opposition à la simple construction. Pour Alberti, dans *L'Art d'édifier* (1485, trad. franç., 2004), la colonne est la partie de l'architecture qui requiert le plus de soin et de dépense, et elle en est le plus bel ornement. Les débats suscités par les ordres, multiformes, ont porté sur leur origine, chronologique et géographique, sur leurs proportions, leurs ornements caractéristiques, leur signification, sur l'imitation stricte ou inventive qu'il convenait d'en faire, sur la possibilité de les réduire à un seul ou, au contraire, d'en inventer d'autres (ordre rustique, français, salomonique).

La théorie des ordres architecturaux comme catégories sciemment employées, parti esthétique et choix symbolique de formes et de proportions dans l'architecture des temples, se trouve, au I^{er} siècle avant J.-C., dans le traité *De Architectura* de l'ingénieur romain Vitruve, qui l'avait dédié à l'empereur Auguste. L'auteur se préoccupait de l'origine des ordres ou styles qu'il observait dans les édifices grecs et dans les traités hellénistiques qu'il avait compilés. Le dorique n'était que la pétrification, l'imitation en marbre de l'architecture en bois des temples primitifs. L'ionique, de par les deux volutes de son chapiteau, rappelait les frises symétriques de la coiffure féminine. Le chapiteau à feuilles d'acanthe du corinthien serait né d'une plante environnant une corbeille, sur la tombe d'une jeune fille. Ainsi les proportions des trois ordres possédaient-elles une raison symbolique : le dorique, par exemple, sobre, puissant, ramassé, viril, convenait aux temples dédiés aux divinités masculines. La conception des ordres associait donc dès l'origine des valeurs quantitatives, présentées de façon normative et sans tenir compte de la diversité concrète des édifices, à une conception anthropomorphique de l'architecture.

Alberti reprend de Vitruve les quatre premiers ordres : toscan, dorique, ionique, corinthien, et présente comme un cinquième le composite, dont le chapiteau associe pour lui toutes les richesses ornementales des autres. Les éditions de Vitruve à partir de la Renaissance (par Fra Giocondo en 1511, Cesare Cesariano en 1521, Daniele Barbaro en 1556, Claude Perrault en 1684) ont cherché à illustrer ses directives, non sans difficulté, en raison de la perte des dessins originaux comme des apories et obscurités du texte. À partir du Livre IV du traité d'architecture de Sebastiano Serlio, en 1537, les ouvrages théoriques offrent des planches gravées juxtaposant les cinq ordres, qui permettent de comparer leurs caractéristiques. Les auteurs comme Andrea Palladio, Vignole, Vincenzo Scamozzi ou Philibert de l'Orme tout au long du XVI^e siècle cherchent un système abstrait de mesure des ordres par fractions les plus simples possibles, et une progression régulière entre leurs proportions.

Canons et ordres, ayant trouvé leurs sources dans le monde grec classique, sont porteurs des valeurs associées au règne des nombres. Les Grecs croyaient que le cosmos entier était régi par des lois mathématiques, harmoniques, auxquelles le microcosme humain était également soumis, que la beauté n'était que l'effet visuel de cet ordre mesuré, que cette ordonnance fournissait l'image la plus parfaite de l'harmonie qui devait régner tant dans la maîtrise de soi de chaque individu que dans la cité. Ces idées reparaissent, avec de nouveaux accents, dans la culture des Temps modernes.

Dans la France du XVII^e siècle, ordres et canons deviennent les enjeux et les emblèmes d'une mise en ordre des savoirs et des pratiques artistiques par le pouvoir monarchique. Celui-ci oriente vers leur réexamen les débats des académies d'art et les emploie continûment dans l'art officiel, pour mieux instituer la collusion entre ordre architectural et ordre politique, en s'appuyant sur le rationalisme cartésien et ses représentations mentales claires, mesurées et ordonnées. Significativement, la contestation des ordres et des canons apparaîtra à l'époque pré-révolutionnaire.

Martine VASSELIN

Bibliographie

F. FICHET, *La Théorie architecturale à l'âge classique : essai d'anthologie critique*, coll. Architecture + documents, P. Mardaga, Bruxelles, 1979

J. GUILLAUME éd., *L'Emploi des ordres dans l'architecture de la Renaissance*, actes du colloque organisé à Tours du 9 au 14 juin 1986 par le Centre d'études supérieur de la Renaissance, coll. De architectura, Picard, Paris, 1992

W. SZAMBIEN, *Symétrie, goût, caractère, théorie et terminologie de l'architecture à l'âge classique 1550-1800*, *ibid.*, 1986.

Voir aussi

- [Académisme, arts](#)
- [Beauté, arts](#)
- [Humanisme, arts](#)
- [Programme iconographique, arts](#)
- [Renaissance, arts](#)

Le cartésianisme désigne d'abord la philosophie de René Descartes (1596-1650) avant de s'appliquer et de s'étendre à ses successeurs immédiats et, au-delà, aux philosophes qui se réclament de lui, même si le contenu et le style de leurs doctrines diffèrent sensiblement de ce qui caractérise sa pensée, ou du cartésianisme original.

- Une pensée inaugurale

Quoique de taille relativement modeste, l'œuvre de Descartes s'étend à de très nombreux sujets. Elle a exercé une influence considérable sur la philosophie moderne et contemporaine dont elle est indiscutablement à l'origine, toutes tendances confondues. Car, à la différence des philosophies de ces trois derniers siècles, la philosophie cartésienne s'est engagée simultanément dans la voie de la philosophie première ou métaphysique et dans celle de la science, et même de presque toutes les sciences connues au temps de Descartes : mathématiques, physique, médecine (anatomie, physiologie). Le cartésianisme peut même se confondre d'abord et primordialement avec l'esprit scientifique : chez lui, la recherche de la certitude et de l'exactitude dans tous les domaines de la connaissance va de pair avec le rejet des manières de pensée historiques, comme le commentaire et l'interprétation indéfinis des œuvres philosophiques passées, ou trop exclusivement spéculatives, comme celles des philosophes qui croient encore pouvoir « dire » la vérité, sans devoir faire des expériences ni apporter des preuves de ce qu'ils avancent.

La première grande idée de la philosophie cartésienne, consignée dans les *Règles pour la direction de l'esprit* (1684 et 1701), un ouvrage inachevé et retrouvé après la mort de son auteur, est celle de la méthode : avant toute étude d'un domaine ou d'un problème particulier, il faut se donner une méthode qui trace la voie à suivre et délimite le cadre dans lequel doit s'effectuer la recherche. La méthode tient dans ces « règles pour la direction de l'esprit » que Descartes ramènera à un petit nombre de préceptes lorsqu'il exposera son vaste projet dans le *Discours de la méthode* (1637). Le philosophe a attendu de pouvoir présenter au public les échantillons ou les applications de cette méthode pour en exposer les grandes lignes dans cet ouvrage, qui n'était à ses yeux qu'une Préface aux trois traités ou essais qui l'accompagnaient : la *Géométrie*, la *Dioptrique*, les *Météores*.

La veine proprement scientifique qui marque l'œuvre de Descartes ne cessera jusqu'à la fin d'alimenter sa pensée, même si celle-ci s'est également attachée à poser et résoudre des questions d'ordre métaphysique en s'efforçant d'y observer la même rigueur que dans les autres sciences, et d'atteindre à une certitude au moins égale à celle des mathématiques. Il démontrera dans les *Méditations métaphysiques* (1640 en latin, 1641 en français), l'une des plus grandes œuvres de toute la philosophie, que la connaissance par le moi, considéré comme chose qui pense, de sa propre existence (*Cogito, sum* : « je pense, je suis ») est la plus certaine de toutes les connaissances humaines, que l'âme ou l'esprit est réellement distinct du corps et que l'existence de Dieu peut être certainement déduite de l'idée d'infini que l'esprit en a en lui.

Dans les années qui suivent, Descartes va s'appliquer davantage à l'étude de l'homme, c'est-à-dire de l'union de l'âme et du corps, et de leur interaction. Ce qui l'amène à développer des considérations morales en même temps qu'il approfondit l'étude des passions exposée dans *Les Passions de l'âme*

(1649), le dernier ouvrage qu'il publie quelques mois seulement avant d'aller mourir en Suède. C'est alors que commence le cartésianisme, terme bien général sous lequel on regroupe des œuvres, des doctrines ou seulement des courants de pensée différents les uns des autres, et souvent même opposés.

• La « révolution » cartésienne et ses suites

La première vague du cartésianisme est assurément celle que forment des disciples fortement impressionnés par la puissance de cette méthode nouvelle comme par la netteté des distinctions conceptuelles entre les choses de nature corporelle et celles de nature intellectuelle. Mais cette reconnaissance ne signifie pas une adhésion sans réserve, attitude qui serait contraire à l'esprit de la philosophie cartésienne. Ainsi Pascal (1623-1662), le premier des penseurs cartésiens, celui qui prendra la plus exacte et la plus profonde mesure de la révolution philosophique engendrée par la distinction ontologique radicale entre l'esprit et tout ce qui lui appartient, et le corps et toutes ses propriétés, ne se fera pas faute de critiquer la physique spéculative et dogmatique de Descartes, le jugeant « inutile et incertain » lorsqu'il prétend déduire d'un petit nombre de principes la nature de tous les phénomènes du monde visible. Il en va de même pour Nicolas Malebranche (1638-1715) que la lecture du *Traité de l'homme* (1633) a converti au cartésianisme dont il se montre fidèle disciple tant qu'il est question de méthode et de science (physique, médecine), mais auquel il refuse obstinément d'accorder que nous possédons une idée claire et distincte de notre âme, que les vérités éternelles pourraient être librement créées par Dieu, ou que l'esprit a en lui des idées innées. Pour ces penseurs, pourtant bien plus proches de la philosophie de Descartes que ne le seront Spinoza ou Leibniz, le cartésianisme n'est pas un acte de foi, mais un ensemble de questions ou de problèmes à discuter, à prolonger, à reformuler ou à réfuter.

Le seul des philosophes de cette stature à avoir véritablement et sans répit défendu la philosophie cartésienne contre ceux qui, à ses yeux, en déformaient l'esprit est Antoine Arnauld (1612-1694), auteur, avec Pierre Nicole (1625-1695), de *La Logique ou l'Art de penser* (1662), sorte de manifeste méthodologique cartésien. L'incessante polémique qu'il entretint avec Malebranche sur la question de la nature des idées, de l'âme, de la causalité divine fait de lui, en cette seconde moitié du XVII^e siècle où l'œuvre de Descartes est divulguée mais aussi discutée et critiquée, le seul penseur de grande envergure dont on peut dire de façon certaine qu'il est philosophiquement cartésien. Ceux que l'on nomme « les petits cartésiens » : G. de Cordemoy, L. de la Forge, R. Desgabets, C. Clerselier (éditeur et traducteur de Descartes), N. Poisson, J. Rohault, entre autres, se sont intéressés à tel ou tel aspect de la philosophie de Descartes (le langage, la théorie des animaux-machines – objet d'infinies controverses –, la méthode, la physique), mais n'en ont pas, comme Arnauld, dégagé les fondements, séparant du même coup la vérité intemporelle du cartésianisme de ce qui, en lui, relève de la simple histoire des idées ou des sciences.

On pourrait appeler deuxième vague du cartésianisme celle qui s'est formée après le reflux du cartésianisme historique, au moment où des philosophes possédant leur propre horizon de pensée découvrent ou redécouvrent le caractère originaire et fondateur pour toute connaissance de l'esprit et de l'homme du cogito cartésien. Alors que Locke, Condillac et bien d'autres philosophes issus du courant empiriste et sensualiste avaient cherché à réfuter les principales thèses de la métaphysique cartésienne (l'évidence du cogito, la dualité ontologique, le caractère intellectuel de l'idée, etc.), un philosophe français lié aux idéologues et lecteur attentif des écrits médicaux de son époque, Maine de

Biran (1766-1824), reconnaît dans le cogito cartésien la formulation abstraite de ce qu'il considère comme le fait primitif, découvert par le « sens intime », sur lequel toute connaissance s'appuie : l'existence du moi donnée dans le « sentiment de l'effort moteur volontaire », certes relatif à ce qui résiste au moi, mais immanent au moi et absolu comme lui. Quoique bien différent du cogito cartésien, le cogito biranien n'aurait pu, sans celui-ci, être découvert ni rattaché à un ensemble de phénomènes proprement subjectifs qui constituent un mode d'être fondamentalement différent de celui qui caractérise les choses extérieures auxquelles ils sont liés, mais pas de façon simple et unilatérale. Il n'est pas sûr que nous soyons en droit de parler de cartésianisme pour cette entreprise normée par ses propres exigences. Mais, dans la mesure où elle préserve l'étude et la compréhension de la subjectivité humaine du réductionnisme scientiste qui cherche à l'annihiler, elle prolonge la première des découvertes cartésiennes, et la confirme dans son statut d'origine de la philosophie moderne et contemporaine.

Le même geste se retrouve, de façon également complexe, avec la phénoménologie d'Edmund Husserl (1859-1938), explicitement placée, par une sorte de geste militant, sous le patronage du cartésianisme, comme en témoigne le titre des conférences – *Méditations cartésiennes* (1931) – faites à Paris. Ici aussi, l'affinité est un signe de reconnaissance, non une marque de dépendance ou d'allégeance. Ce que Husserl a voulu signifier en fait, c'est que le cogito constitue, pour lui comme pour Descartes, l'unique point de départ de la philosophie, et que l'évidence de la claire et distincte perception est la seule règle que doit se donner et suivre le philosophe qui cherche la vérité en lui-même et ne peut l'emprunter à une autre source, fût-elle la plus universellement admise. C'est essentiellement le souci de la radicalité, plus que la recherche du fait primitif ou de l'originnaire, qui rapproche Husserl et Descartes. Dès lors, le terme de cartésianisme désigne d'abord une façon de pratiquer la philosophie, un certain style, non la philosophie qui résulte de cette façon de faire et qui est, elle, à chaque fois différente.

Il devient alors loisible de rassembler sous cette appellation librement utilisée tous les philosophes unis par une exigence de clarté dans l'expression de la pensée. Un philosophe comme Alain (1868-1951) illustre bien une telle fidélité à l'enseignement cartésien. Mais on trouverait aussi une autre sorte de continuité dans l'œuvre de Jean-Paul Sartre (1905-1980) et notamment dans les pages remarquables qu'il a écrites sur la liberté cartésienne : une si juste compréhension d'un philosophe par un autre n'est pas séparable de la volonté de se comprendre soi-même.

Pierre GUENANCIA

Bibliographie

J. LAPORTE, *Le Rationalisme de Descartes* (1945) ; 3^e éd., P.U.F., Paris, 1988
G. RODIS-LEWIS, *L'Anthropologie cartésienne*, *ibid.*, 1990.

Voir aussi

- [Rationalisme](#)

Catholicisme

Avec le protestantisme, l'anglicanisme et l'orthodoxie, le catholicisme est l'une des principales formes de la religion chrétienne. Son nom officiel, « Église catholique apostolique et romaine », résume ses principales caractéristiques. « Catholique » vient du grec *katholikos*, qui signifie « universel » : le catholicisme affirme sa vocation à convertir tous les hommes. « Apostolique » fait référence aux apôtres, les compagnons de Jésus-Christ : le catholicisme proclame l'ancienneté et l'authenticité de sa fondation. « Romaine », le catholicisme reconnaît l'autorité particulière de l'évêque de Rome, le pape.

• Une des formes de la religion chrétienne

La religion catholique confesse le credo commun aux religions chrétiennes : croyance en un Dieu tout-puissant qui se manifeste à l'homme sous trois personnes (Dieu le Père, le Fils [le Christ], l'Esprit saint) ; croyance à la mission de Jésus, Dieu fait homme dans le sein d'une jeune fille, Marie, et dont la mort sur la croix et la résurrection permet à tout homme de recevoir le pardon de Dieu (Grâce) et de triompher de la mort (Résurrection) ; croyance en l'action de la prière soutenue par la troisième personne de la Trinité (Saint Esprit) et en l'importance de l'Église pour obtenir le salut. Comme tous les chrétiens, les catholiques reconnaissent l'autorité de la Bible, regroupant les textes saints du judaïsme (Ancien Testament) et les textes propres aux chrétiens (Nouveau Testament).

L'une des formes du christianisme, le catholicisme naît de son histoire et de ses divisions. À l'origine, il regroupe les peuples les plus à l'ouest de la chrétienté, qui parlent latin et reconnaissent l'autorité du patriarche de Rome ; il s'oppose, au début de manière purement culturelle, aux chrétiens de la Méditerranée parlant grec (Église grecque reconnaissant le patriarche de Constantinople) et à ceux de l'Orient, parlant syriaque, copte, éthiopien, etc. (Églises orientales). Au cours de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge, cette divergence culturelle s'accroît par des différends politiques entre l'empereur de Byzance et les successeurs de l'Empire romain d'Occident ; elle devint officielle avec le schisme de 1054.

Si l'Église catholique perpétue donc la tradition latine, c'est une sécession en son propre sein qui lui confère son visage actuel. Au ^{xvi}^e siècle, tant pour des motifs religieux (la volonté de réformer la théologie d'un Martin Luther) que politiques (la volonté d'indépendance des princes allemands), une partie des chrétiens ne reconnaissent plus l'autorité du pape. Préparé par plusieurs siècles de critique interne à l'Église, un mouvement de Contre-Réforme naît, en partie relayé par le concile de Trente (1545-1563), qui façonne de manière durable le christianisme latin et constitue l'acte de naissance du catholicisme.

Le catholicisme se constitue donc en réaction au mouvement réformateur : il réplique aux attaques protestantes, en particulier en ce qui concerne le rôle de l'Église dans le salut et l'importance des intermédiaires entre Dieu et les hommes.

• Une conception « mystique » de l'Église

Selon les travaux des commissions œcuméniques, la différence fondamentale entre catholiques et protestants concerne la conception de l'Église. Pour les catholiques, corps mystique du Christ, elle joue un rôle médiateur dans le salut des hommes. La plupart des théologiens catholiques l'expliquent par trois arguments qui sont autant de traits définitoires du catholicisme.

Le premier touche au caractère central de l'Eucharistie. Lors de la messe, les offrandes présentées par le prêtre se transforment réellement en corps et en sang de Jésus : telle est la croyance centrale du catholicisme, souvent nommé *présence réelle*. En particulier l'hostie, tout en conservant son apparence de pain azyme, devient réellement le corps du Christ : elle doit donc être consommée avec respect et donne lieu dans certains cas à une vénération particulière propre au catholicisme (ostension de l'hostie, adoration du Saint Sacrement). Cette transsubstantiation ne peut s'accomplir que dans un cadre liturgique, ce qui explique le caractère particulier de l'institution ecclésiastique.

Le deuxième argument concerne le mode de direction de l'Église par l'Esprit saint. Si Dieu se manifeste réellement dans la liturgie, c'est que l'Église entretient avec lui des rapports particuliers : Dieu dirige personnellement son Église par la conduite de l'Esprit saint. Les catholiques accordent un rôle particulier à une série de gestes liturgiques, les sacrements, dans lesquels ils voient l'intervention directe de Dieu. Ils accordent également une importance particulière aux ministres du culte, qui sont très hiérarchisés et qui sont intronisés par des cérémonies marquant l'influence de l'Esprit saint sur leur vie : évêques, prêtres et diacres. Le célibat, habitude disciplinaire de l'Église latine, marque le caractère exceptionnel de leur mission.

Enfin, la conception catholique de l'Église repose sur le principe de la primauté de l'évêque de Rome, le pape. L'Église catholique reconnaît l'autorité spirituelle et disciplinaire de l'évêque de Rome, censé diriger l'Église au nom du Christ – d'où son nom de « vicaire du Christ » –, selon une succession apostolique réputée ininterrompue depuis l'apôtre Pierre.

• Les autres médiateurs entre Dieu et les hommes

La théologie de l'intercession est une deuxième caractéristique du catholicisme. Si les catholiques admettent que seul Dieu dirige l'Église et le monde, ils admettent l'existence d'intermédiaires, capables d'infléchir ses décisions par leurs prières.

Comme tous les chrétiens, les catholiques font une place particulière à la mère de Jésus, qui reçoit le titre de Mère de Dieu (*Theotokos*) dès le concile d'Éphèse, en 431. Mais contrairement aux protestants, ils ont une dévotion particulière pour la Vierge qui s'exprime par de nombreux pèlerinages (Lourdes, Guadalupe, Fatima, Czestochowa...) et deux dogmes importants : l'Immaculée Conception, définie en 1854, qui considère qu'elle n'a pas connu le péché en venant dans ce monde, contrairement aux autres hommes, et l'Assomption, formulée en 1950, qui affirme qu'elle est d'ores et déjà auprès de Dieu, corps et âme.

Chrétiens dont les mérites spirituels ont été reconnus par la dévotion populaire et/ou un procès en canonisation, les saints font aussi l'objet d'un culte : célébration de leur fête (le plus souvent date de leur mort), pèlerinage (Saint Jacques à Compostelle, Sainte Madeleine à Vézelay, Saint François à Assise, etc.). Le culte de leurs reliques semble reprendre, après une éclipse relative au cours du xx^e siècle.

La troisième catégorie d'intermédiaires est formée par les anges. Ces créatures spirituelles, héritées de l'Ancien Testament, forment la cour céleste, servent de messagers entre Dieu et les hommes, et parfois les protègent (anges gardiens).

• Trois siècles tridentins

Redéfinie par le concile de Trente (1545-1563), l'Église catholique mit du temps à intégrer les réformes tridentines, mais elles touchèrent peu à peu tous les domaines de la vie ecclésiastique aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles. Les grands ordres religieux furent rénovés par de fortes personnalités comme Thérèse d'Avila et Jean de la Croix (Carmel) et de nouvelles congrégations furent créées, à commencer par celle des Jésuites (fondée par Ignace de Loyola en 1540) qui se consacrèrent à la mission, l'éducation et la défense du catholicisme. Charles Borromée (1538-1584) en appela à l'éducation des prêtres, affirma l'importance de leur vocation et transforma les évêques, de grands seigneurs qu'ils étaient, en chefs spirituels. La spiritualité fut elle aussi renouvelée, en particulier sous l'impulsion de François de Sales (1567-1622) ou du cardinal de Bérulle (1575-1629). Vincent de Paul (1581-1660) représenta quant à lui un souci renouvelé pour les plus pauvres. De nombreux ordres missionnaires furent fondés pour répandre la foi chrétienne dans les populations des terres nouvellement découvertes.

Au ^{xviii}^e siècle, sous l'impulsion des Lumières, le catholicisme se trouva de plus en plus en butte à la critique. L'hostilité culmina en France au moment de la Révolution française, qui s'engagea dans des persécutions envers les prêtres qui restaient fidèles à Rome.

Si l'hostilité politique s'amenuisa au tournant du ^{xix}^e siècle (en France, concordat de 1801), la critique perdura, amenant à un certain raidissement doctrinal et politique dont le premier concile du Vatican (1869-1870) ainsi que les pontificats de Pie IX (1846-1878) et de Pie X (1903-1914) furent les grands témoins. En France, l'opposition aboutit à la séparation des Églises et de l'État en 1905.

Souvent critiqué au cours du ^{xx}^e siècle pour le caractère pesant de son institution et pour son conservatisme, le catholicisme connut un profond mouvement de réforme à partir du deuxième concile du Vatican (1962-1965). De nouveaux chantiers furent ouverts pour les catholiques : l'ajustement à la modernité (*aggiornamento*), l'insistance sur le rôle des laïcs dans l'Église, la volonté de réduire les tensions avec les autres confessions chrétiennes (œcuménisme), la simplification de la liturgie et l'abandon du latin, l'appel à la justice sociale, le retour aux traditions héritées des premiers temps de l'Église, en particulier à travers l'étude de la Bible et des Pères de l'Église.

Régis BURNET

Bibliographie

- G. ALBERIGO, *Histoire du concile Vatican II*, 4 vol., Cerf, Paris, 2000-2003
G. BEDOUELLE, *La Réforme du catholicisme (1480-1620)*, Cerf, Paris, 2002
Y. BRULEY, *Histoire du catholicisme*, coll. Que sais-je ?, n° 365, P.U.F., Paris, 2004
J. DELUMEAU, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, P.U.F., Paris, 1985, éd. rév. 1996
D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003
J. MAYEUR & L. PIETRI dir., *Histoire du catholicisme : des origines à nos jours*, 14 vol., Desclée, Paris.

Voir aussi

- [Christianisme](#)
- [Modernisme, religion](#)
- [Luthéranisme](#)

Pour l'historien des idées et des doctrines politiques, le catholicisme social et le catholicisme libéral présentent un intérêt insigne. Leur émergence, au cours des toutes premières décennies du XIX^e siècle, puis leur développement répondent en effet à un défi majeur : au lendemain d'une Révolution française aux forts accents anticléricaux, voire antireligieux, et dans un contexte européen marqué par le développement inédit du capitalisme industriel et commercial et de l'urbanisation, de quelles ressources et de quelle capacité créatrice les catholiques disposent-ils pour retrouver place dans la société et s'inscrire dans le débat des idées ?

Il leur faut, en France, affronter une double difficulté. La première résulte directement de la politique religieuse de la Révolution et de l'Empire, que deux documents peuvent résumer : la Constitution civile du clergé (1790) et le Concordat napoléonien (1801). L'un et l'autre ont pour intention et pour effet de contenir la liberté d'action de l'institution catholique, qui perd en quelques années sa position de domination relative. La seconde difficulté tient aux conditions de reconstitution du clergé, dans la mesure où, dans l'urgence, l'impératif du nombre et de la ferveur spirituelle l'emporte sur celui de la formation intellectuelle ; elle explique la place qu'occuperont les laïcs dans l'animation des nouveaux courants de pensée.

Les tentatives novatrices et progressistes qui visent à assurer à l'Église une présence adoptent deux voies principales : celle du libéralisme et celle de la solidarité sociale. Elles se différencient sur le plan de la conception de l'État et de la place de l'individu dans la société, mais elles sont animées par une même volonté de ne pas circonscrire le catholicisme à la sphère privée. Entre les deux courants, les liens idéologiques et personnels ne manquent d'ailleurs pas.

• Le catholicisme libéral

L'école catholique libérale se développe dans un espace européen où le libéralisme tend à s'imposer comme le courant politique dominant. Ses inspirateurs, à commencer par Félicité de Lamennais (1782-1854) et Charles de Montalembert (1810-1870), estiment que l'Église a tout à gagner à jouer la carte de la liberté et à s'affranchir de la tutelle étatique : le journal de Lamennais, *L'Avenir*, a pour devise de conjuguer « Dieu et la liberté ». L'enjeu essentiel leur paraît revêtir une double dimension : d'abord, le soupçon qu'ils portent à l'encontre de l'État les pousse à plaider en faveur de la reconnaissance des libertés fondamentales – spirituelles autant que civiles – et à promouvoir la capacité de contrôle d'assemblées délibérantes réellement représentatives. En outre, il importe de lutter contre la centralisation, notamment en opposant au monopole universitaire le principe de la liberté de l'enseignement ; la défense de la liberté d'association découle du même esprit.

À bien des égards, le politique prime sur l'économique : c'est de la démocratie politique que procédera la démocratie sociale ; la question sociale n'est pas pour autant ignorée, mais prévaut la certitude que l'amélioration du sort du peuple découlera principalement de mesures législatives qui ne seront plus l'expression d'intérêts particuliers. Au nom des libertés individuelles, Montalembert et M^{gr} Dupanloup entendent ainsi limiter l'intervention de l'État contre le paupérisme.

Cette défense de la liberté a des implications au sein même de l'institution catholique ; elle porte

les catholiques libéraux à s'opposer au processus de centralisation alors même que, sous le pontificat de Pie IX, le *Syllabus* (1864) condamne les idées libérales avant que le courant ultramontain n'aboutisse à la définition dogmatique de l'infaillibilité pontificale (1870). Près d'un siècle plus tard, le II^e concile du Vatican (1962-1965) se prononcera en faveur de la reconnaissance de la liberté religieuse et légitimera la défense par l'Église des droits de l'homme.

• Le catholicisme social

On est fondé à voir dans le qualificatif d'« intégraliste » le maître mot des catholiques sociaux, dont les différentes tendances ont en commun des préoccupations centrales et conjointes : l'opposition à l'individualisme et au libéralisme ; le combat contre le recul du catholicisme dans les masses ; l'avènement d'une société où la personne humaine puisse s'acheminer vers sa fin spirituelle. Le catholicisme social, dont les promoteurs sont d'origine bourgeoise ou aristocratique, apparaît comme l'une des composantes d'une efflorescence idéologique qui recourt volontiers au genre utopique (Charles Fourier, Pierre Joseph Proudhon...) et où la volonté de transformer les rapports sociaux s'avère primordiale (Karl Marx et Friedrich Engels...). Le faire, qui devient indissociable du dire, donnera lieu à la création de multiples congrégations religieuses, principalement féminines, engagées sur le terrain de l'action sociale.

Le journal *L'Ère nouvelle*, que fondent en avril 1848 Henri Lacordaire, l'abbé Maret et Frédéric Ozanam – initiateur, une quinzaine d'années plus tôt, de la Société Saint-Vincent-de-Paul –, est représentatif du désir d'incorporer l'action charitable dans une réflexion sociale plus globale qui prenne en compte tout à la fois la négociation entre ouvriers et patrons et l'organisation du travail, la maladie et la vieillesse, la protection des enfants... Le christianisme se doit en effet d'être le ferment par excellence de la solidarité et de la fraternité, condition du dépassement des conflits et de la cohésion de la nation. Ce sera, entre autres, la vocation des Cercles catholiques d'ouvriers d'Albert de Mun.

L'encyclique *Rerum novarum* (1891) du pape Léon XIII viendra systématiser les acquis de plusieurs décennies de réflexion et d'action et donner ses lettres de noblesse au « catholicisme social » ; l'expression l'emporte finalement sur d'autres formulations qui avaient également eu cours : « économie sociale chrétienne », « socialisme chrétien »... L'encyclique contribuera au développement de partis politiques d'inspiration ou d'obédience démocrate chrétienne, et de lieux de réflexion ou d'élaboration doctrinale comme les Semaines sociales, fondées en 1904, qui seront des relais de la doctrine sociale de l'Église.

C'est dans cette mouvance qu'il convient de situer la fondation, en 1886, de l'Association catholique de la jeunesse française (A.C.J.F.), dont l'un des premiers présidents, Henri Bazire, dira de ses amis qu'ils sont « sociaux parce que catholiques ». Cette vision des rapports Église-société postule que le dogme a des prolongements sociaux ; elle inspire également les mouvements d'action catholique dite « spécialisée », dont le premier, la Jeunesse ouvrière chrétienne, est créé au milieu des années 1920, d'abord en Belgique puis en France. Le développement du catholicisme social dans le champ du syndicalisme (ouvrier, patronal, agricole...) et de l'économie sociale a assuré sa postérité extra-religieuse.

Bibliographie

- J.-B. DUROSELLE, *Les Débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, P.U.F., Paris, 1951
F. LAMBERT, *Théologie de la république. Lamennais, prophète et législateur*, L'Harmattan, Paris, 2001
J.-M. MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Cerf, Paris, 1986
É. POULAT, *Catholicisme, démocratie et socialisme*, Casterman, Paris, 1977.

Voir aussi

- [Catholicisme](#)
- [Libéralisme, politique](#)

Chamanisme

Le concept de chamanisme est le fruit d'une construction occidentale multiforme qui se forge autour du « chamane » (ou chaman) à partir de la fin du XVII^e siècle mais ne donne lieu à ce néologisme qu'à la fin du XIX^e siècle, à la naissance des sciences sociales. Originaire de la langue tOUNGouse (Sibérie), le terme chamane est introduit en Occident grâce aux récits de voyageurs germaniques commandités par les tsars pour explorer leur empire. Il désigne alors un type de spécialiste rituel caractéristique des sociétés qui, dispersées et sans chef, vivent de chasse dans la forêt sibérienne. La pratique du chamane étant orale, sa description par les observateurs est, avec l'équipement rituel, la source principale pour l'étude du phénomène.

• Les différentes conceptions du chamanisme

Quatre grands courants jalonnent la construction de ce concept. Le premier, émanant de représentants de l'orthodoxie russe, reconnaît dans le chamane un personnage religieux, en cela un rival, et le condamne aussitôt, jugeant à l'extravagance de sa conduite rituelle, si opposée au recueillement chrétien, qu'il sert le diable. Ce courant persiste au long du XVIII^e siècle, tandis que le regard des Lumières fait naître un fort courant rationaliste. Les explorateurs qui s'en réclament dénoncent le chamane pour la sauvagerie de sa conduite rituelle et, surtout, pour charlatanisme (l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert le définit comme un « imposteur »). Sur le terrain, leur attitude inquisitoire incite à la dissimulation des rites. En Europe, toutefois, elle suscite chez les philosophes de salon une réaction de nostalgie pré-romantique tant pour le « magicien » que pour le « noble sauvage ».

L'expansion coloniale encourage la formation d'un troisième courant, que l'on peut dire de médicalisation du chamanisme. Il prend appui sur une nouvelle réalité : les pratiques chamaniques se multiplient pour répondre au désarroi engendré par la pression coloniale, d'autant plus que leur effet apaisant les rend tolérables aux yeux des pouvoirs centraux. Ce courant est renforcé, à la fin du XIX^e siècle, par l'échec des sciences sociales à définir le chamanisme en tant que religion (faute de doctrine, de clergé et même de liturgie convenue), puis par l'essor de la psychanalyse. Tout en consacrant le glissement du chamanisme du domaine de la religion à celui de la psychologie individuelle, il installe un double jugement : sur la nature pathologique de la conduite chamanique et sur son efficacité thérapeutique.

Ce double jugement marque le XX^e siècle jusqu'à la décolonisation, qui induit un véritable renversement de valeurs. Se forme alors un quatrième courant, qui, à la différence des précédents (fondés sur l'observation, fût-elle partielle et partiale), est interne à l'Occident ; né de la contre-culture américaine, évoluant au sein du *New Age*, il donne lieu à des néo-chamanismes occidentaux. Il exalte le chamanisme tant comme forme authentique de développement personnel que comme source du principe même de l'écologie et comme modèle d'activité créatrice, notamment dans le domaine des arts de la performance.

Autant de courants qui, en somme, canalisent les débats qui n'ont cessé d'agiter l'Occident sur ses rapports avec son ou ses « Autre(s) », Autre de l'extérieur à dominer ou à éliminer, à exalter ou à imiter, mais aussi Autre de l'intérieur, Autre que chacun a en soi, universel. Débats qui ont valu au

chamanisme de susciter des approches d'une grande diversité, allant de la sphère de la religion (le surnaturel, le spirituel) à celle de la science (la nature, le cerveau).

• La fonction chamanique

L'analyse anthropologique des représentations sibériennes permet d'y repérer des principes auxquels relier de façon indirecte ces diverses interprétations. Le chamanisme n'est en position centrale – chargé des rituels collectifs périodiques –, que dans les sociétés vivant majoritairement de chasse. Son ancrage dans l'idéologie liée à la vie de chasse permet de comprendre les formes qu'il prend en rapport avec d'autres styles de vie.

La vie de chasse repose sur une procédure symbolique. Elle prête aux espèces animales des esprits qui les animent (comme l'âme anime le corps de l'homme), en vue d'établir avec eux des relations qui justifient la consommation de leur chair. Ces relations sont conçues sur le modèle des relations des humains entre eux. Elles évitent que la prise de gibier ne soit un vol en l'intégrant dans un échange calqué sur la chaîne alimentaire : de même que les humains se nourrissent de gibier, de même les esprits des animaux sauvages consomment la force vitale des humains. Aussi perd-on sa vitalité au fil des ans et finit-on par mourir. D'où une ambivalence générale, chacun étant tour à tour dévoreur et dévoré. Mais nul ne prend jamais, chez l'autre, que la chair et la force vitale qu'elle porte, et la perpétuation repose sur la préservation des os, porteurs de l'âme en tant que composante transmissible à la descendance.

Instaurer et faire fonctionner l'échange avec les esprits animaux, telle est l'essence de la fonction chamanique. Le rituel vise à établir une « alliance » avec les esprits animaux, fixant à la communauté humaine et au chamane qui la représente, la position du « mari », afin de rendre le partenaire humain de l'échange légitime en tant que preneur de femme et de gibier. Il met en scène le « mariage » du chamane avec une femelle d'espèce gibier (élan ou renne) censée donner accès au monde sauvage à son « époux », qui, coiffé d'une couronne à ramure, brame, bondit, trépigne... Les termes pour « chamaniser » sont formés sur les gestes rituels, notamment « bouger des membres postérieurs [à la manière d'un animal en rut] ». Imitant l'animal qui repousse ses rivaux et s'accouple, le chamane illustre les valeurs générales de défense et de perpétuation. En fin de rituel, il imite le grand cervidé jusque dans son destin ultime de gibier : il s'étend sur un tapis représentant la forêt, offert à la voracité des esprits. Cet épisode est compris comme une promesse faite aux esprits de contrepartie en force vitale humaine, présage de mort au sein de la communauté. Ainsi, la conduite rituelle du chamane exprime une construction symbolique ; elle n'est ni sauvage ni pathologique, ni l'effet d'un quelconque « état de conscience » (transe, extase...).

Cependant, si l'échange est dans son principe symétrique et réciproque, sa gestion par le chamane vise à en tirer le parti maximal à l'avantage des humains dans le respect de la loyauté due aux « esprits-animaux ». Tout un art, fondé sur la séduction et la ruse, est à la source du charisme attaché à ce personnage. Le rituel étant conçu comme une « partie à jouer », il doit obtenir le plus possible de promesses de gibier, soit de « chance » à la chasse, tout en laissant prendre le moins et le plus tard possible en retour, faute de quoi il est remplacé pour la saison suivante. Ainsi, lui est faite une obligation de résultat qui soumet son art de « jouer » à la sanction des participants et encourage les rivalités entre chamanes au sein d'une société.

Les principes qui sous-tendent ce schéma sont extensibles à d'autres sociétés dans le monde.

Le pragmatisme qui les inspire explique la personnalisation de l'exercice de la fonction et son oralité constitutive : il ne saurait y avoir ni roi ni pape chamane, ni doctrine ni clergé chamanique. Il explique aussi la perpétuelle adaptabilité de l'action chamanique (y compris aux religions de salut) et le fait qu'elle soit accessible à tout un chacun (son monopole par un personnage chamane étant une modalité sociale). Il est le fruit de l'idée que seuls des moyens symboliques donnent accès à tout ce qui, comme le gibier, ne peut être *produit* et, de ce fait, demande « de la chance » : clémence du temps, santé, fortune, amour et toutes les formes de succès...

Roberte Nicole HAMAYON

Bibliographie

- D. AIGLE, B. BRAC DE LA PERRIÈRE & J.-P. CHAUMEIL, *La Politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Société d'ethnologie, Nanterre, 2000
- J. NARBY & F. HUXLEY dir., *Chamanes au fil du temps. Cinq cents ans sur la piste du savoir*, Albin Michel, Paris, 2002
- R. N. HAMAYON dir., *Chamanismes*, coll. Quadrige, P.U.F., Paris, 2003
- M. PERRIN, *Le Chamanisme*, coll. Que sais-je ?, P.U.F., 1998, rééd. 2002
- M. .N. WALTER & E. J. FRIDMAN, *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, 2 vol., ABC Clio, Santa Barbara-Denver-Oxford, 2005
- A. A. ZNAMENSKI, *Shamanism. Critical Concepts in Sociology*, 3 vol., Routledge-Curzon Press, Londres, 2004.

Voir aussi

- [Totémisme](#)

L'école de Chicago n'existe pas – ou plutôt elle n'existe que parce qu'on en parle. Si on la considère aujourd'hui comme un fait d'histoire, c'est que cette étiquette a été inventée après-coup par plusieurs générations successives de sociologues nord-américains qui avaient besoin du secours de leurs prédécesseurs dans leurs combats intellectuels du moment. Chaque fois, ladite « école » a reçu une nouvelle définition, en harmonie avec les nécessités du jour : c'est ce qui rend difficile d'exposer ce qu'elle fut « en réalité ».

Le cadre est à coup sûr l'université de Chicago, jeune institution qui ouvre ses portes en 1892 grâce à une dotation du magnat du pétrole John D. Rockefeller, dans la métropole du Middle West qui connaît alors une vertigineuse expansion. Cette ville fit d'ailleurs naître au moins trois autres « écoles de Chicago » : en architecture – avec notamment William Le Baron Jenney (1832-1907), constructeur de gratte-ciel à ossature d'acier, et le fonctionnaliste Louis H. Sullivan (1856-1924) –, en philosophie – avec John Dewey (1859-1952), George H. Mead (1863-1931) et le courant pragmatiste –, plus tard en science économique – avec Milton Friedman (né en 1912), chef de file du monétarisme, et une université pépinière de prix Nobel, marquée par l'enseignement d'économistes libéraux. Pour ce qui est des sociologues, ceux qui se trouvèrent plus tard inclus dans la plupart des définitions de l'École : Robert E. Park (1864-1944) et Ernest W. Burgess (1886-1966), ne se considéraient pas comme formant une « école » avec leurs étudiants pourtant nombreux dans les années 1920, ni n'étaient considérés comme tels par leurs contemporains. Louis Wirth (1897-1952), un de leurs plus proches élèves, « était [vers la fin de sa vie] constamment ébahi de s'entendre dire qu'il faisait partie de l'école de sociologie de Chicago, car il ne pouvait pas imaginer ce qu'il avait de commun avec tous ces autres gens », rapporte Howard S. Becker (né en 1928), un sociologue de la génération suivante.

• La première naissance

C'est donc tardivement et rétrospectivement qu'apparaît l'école de sociologie de Chicago, à trois moments successifs auxquels correspondent autant de définitions. Sa première naissance date des années 1951-1952. Le département de sociologie de l'université connaît alors une crise profonde, du fait notamment de la montée en puissance des deux concurrents qui se partagèrent la scène sociologique nord-américaine au moins jusqu'à la fin des années 1970 : à Harvard, la théorie fonctionnaliste de Talcott Parsons et, à Columbia, la sociologie quantitative formalisée de Paul F. Lazarsfeld. Sommés de redéfinir un projet par les autorités de leur université, les sociologues de Chicago, se mirent alors à envisager qu'il avait existé, dans les années 1920-1930, une « école de sociologie de Chicago ».

Tous étaient d'accord sur l'idée qu'elle s'opposait aux abstractions à la Parsons et qu'elle trouvait une partie de son inspiration dans les travaux de Park mais, pour le reste, ils différaient sur sa définition. Pour Burgess, il s'agissait de l'écologie humaine – l'étude de la disposition des groupes humains dans l'espace et des lois d'évolution de ces arrangements –, discipline définie par Park au début des années 1920 et qui avait depuis évolué vers un usage intensif des statistiques et des modèles formalisés, auquel s'était largement rallié Roderick D. McKenzie (1885-1940), un des premiers élèves de Park. Pour Herbert Blumer (1900-1987), en revanche, qui avait été le protégé d'Elsworth Faris

(1874-1953), ministre baptiste féru de psychologie sociale et longtemps chef du département (1926-1939), il s'agissait d'une théorie de l'interaction entre les individus et les groupes. Pour Wirth, enfin, dont les fonctions de chef de département imposaient une position aussi fédératrice que possible, l'école pouvait se définir par le primat du « travail de terrain », c'est-à-dire de l'observation in situ des phénomènes sociaux – notion récemment empruntée aux anthropologues.

• La deuxième naissance

Si ces débats internes firent naître une étiquette, celle-ci n'entra vraiment en usage qu'une douzaine d'années plus tard. Une deuxième naissance de l'école de Chicago résulta en effet du travail réalisé par Morris Janowitz (1919-1988) entre 1964 et 1973 pour façonner l'image du département de sociologie de Chicago en éditant ou rééditant une large gamme de travaux réalisés depuis les années 1910. C'est aussi dans sa collection *Heritage of Sociology* que fut publiée la première histoire de l'école de Chicago. À un moment où C. Wright Mills constatait la domination sans partage sur la sociologie nord-américaine de « la grande théorie » et de « l'empirisme abstrait », cette entreprise avait pour but de faire sortir de l'oubli les sociologues de Chicago. Mais entre-temps, à Chicago même, les partisans du « travail de terrain » avaient perdu la bataille au profit de diverses variantes de la sociologie quantitative. Une nouvelle définition de la sociologie de Chicago en résulta, caractérisée par l'éclectisme des inspirations, la modernité méthodologique et l'investissement dans les études urbaines. Si la génération des fondateurs du département – sauf Albion W. Small (1854-1926) – était entièrement ignorée, tous les enseignants actifs entre 1915 et les années 1930, ainsi que nombre de leurs élèves – mais ni Blumer, ni Hughes, tous deux partis et perdants – étaient au palmarès quelle qu'eût été l'orientation particulière de leurs travaux. Ainsi, le promoteur de la statistique, William F. Ogburn (1886-1959) aussi bien que le psychologue social George H. Mead étaient annexés à un héritage constitué pour l'essentiel des études empiriques sur la ville, la criminalité ou les relations inter-ethniques. Le succès de l'action de Janowitz fut spectaculaire : la notion qu'il avait existé une école de Chicago fit alors son apparition dans les histoires de la sociologie et les manuels aux États-Unis, puis dans le monde entier – en France, en 1979.

• La troisième naissance

Pendant ce temps, se développait un mouvement intellectuel qui allait aboutir à une troisième naissance de l'école de Chicago avec le recours à l'étiquette « interactionnisme symbolique », avancée par Blumer en 1937 pour désigner les travaux qui privilégiaient le rôle des relations interindividuelles dans la formation des normes sociales. Porté par de jeunes sociologues principalement californiens, dont certains avaient été formés à Chicago même, ce mouvement décida de réunir Blumer et Everett C. Hughes (1897-1983) qui, élèves respectivement de Faris et de Park, n'avaient pourtant pas grand chose en commun, et plusieurs de leurs propres élèves, notamment Anselm L. Strauss (1916-1996), Erving Goffman (1922-1982) et Howard S. Becker. L'étiquette « interactionnisme symbolique », qui regroupait désormais ces auteurs et quelques autres, se solidifia à la fin des années 1960, donnant lieu à la création de la *Society for the Study of Symbolic Interaction* (1974) et à la notion qu'il s'agissait là d'une « seconde école de Chicago ». Cela impliquait une rédefinition de la « première », en sélectionnant cette fois des fondations philosophiques (Dewey et Mead) aussi bien que sociologiques (Thomas et Park), en même temps que les plus ethnographiques des travaux des années 1920 et 1930 – Burgess disparaissant au passage. C'est sous cette troisième espèce que l'école de Chicago se présente

généralement aujourd'hui sur le marché sociologique français.

Sans doute faut-il préférer à la notion d'« école de Chicago », dont les usages stratégiques rendent par trop incertain le contenu, celle de « tradition sociologique de Chicago » – comme nous y invite l'ouvrage de Jean-Michel Chapoulie (2001). Ce vocabulaire permet de faire l'économie d'une impossible définition, pour centrer l'attention sur la transmission d'un ensemble de thèmes et de pratiques et sur ses transformations au cours du temps. C'est sur cette base que l'on peut renouer avec le récit historique en partant de Park et Burgess – faute de pouvoir remonter ici à la première génération des fondateurs du département – et en suivant certains développements jusqu'aux années 1960.

• La formation de nouvelles pratiques sociologiques

Une série de circonstances se conjuguèrent pour donner aux travaux de ces sociologues, à partir du début des années 1920, une orientation inédite. Un lien étroit s'était établi dès la fondation de l'université entre celle-ci et les groupes réformateurs locaux : professionnels du travail social, activistes de la réforme des prisons ou de la gestion municipale, plus tard mouvements pour l'organisation des quartiers ou pour la planification urbaine. Ces interactions procuraient aux universitaires à la fois des questions, des informations de toute sorte sur les quartiers et les groupes populaires, et des méthodes pour observer ceux-ci. C'est ainsi que la préoccupation centrale des sociologues fut de déterminer les causes de la « désorganisation sociale » dans la grande ville et les moyens d'y remédier : question réformatrice traduite en question sociologique par la médiation d'un concept. Les étudiants envoyés dans les années 1920 à la découverte de la grande ville recueillaient beaucoup de leurs données auprès des travailleurs sociaux, des tribunaux, de la police, des églises. Burgess faisait reporter systématiquement toutes ces informations sur des cartes. Park, qui avait été jadis journaliste, recommandait de faire des interviews auprès des autorités, de récolter des documents dans les administrations, d'étudier la presse. Dans certains cas, il préconisait des « études de cas », pour lesquelles l'enquêteur faisait écrire aux sujets des récits de vie – technique inaugurée par William I. Thomas (1863-1947) lors de son étude sur les Polonais immigrés à Chicago (publiée en 1918-1920) et reprise par la suite, notamment avec des délinquants. En revanche, la participation directe et prolongée de l'étudiant aux situations dont il devait rendre compte – comme dans le cas de l'étude de Nels Anderson sur les sans-abri, dont il avait fait partie (1923), ou dans celui de l'enquête de Paul G. Cressey sur les dancings (1932) – restait exceptionnelle. C'est seulement vers la fin des années 1940 que la notion de « travail de terrain » commença à être utilisée à Chicago par des sociologues : jusque-là, l'essentiel de leurs méthodes était un emprunt direct au travail social et au journalisme.

Le département de sociologie de Chicago, d'autre part, était depuis la création de l'*American Journal of Sociology* (1895), puis de l'*American Sociological Society* (1905) au centre des institutions savantes de la discipline. Une des tâches des sociologues universitaires d'alors était de se distinguer des amateurs de science sociale qui faisaient obstacle à la professionnalisation de leur discipline : pour fonder leur revendication de scientificité, il leur fallait de la théorie. Si les constructions abstraites (notamment les grands récits évolutionnistes) ne manquaient pas dans la sociologie universitaire de l'époque, Park et Burgess devaient asseoir leur science sur une théorie compatible avec leurs pratiques d'observation du monde social. Ils reprirent de Charles Horton Cooley (1864-

1929) la notion de « contrôle social » et de « groupes primaires » (ceux où le contrôle social s'exerce par des rapports de face-à-face) et « secondaires ». Thomas leur avait fourni la notion de « définition de la situation », qui permettait de centrer l'attention sur la façon dont l'individu, compte tenu de son histoire propre, se représentait l'ordre social en vue d'y agir. Au début des années 1920, Park trouva une solution plus globale en se réclamant de l'« écologie humaine » : il transféra aux groupes humains le vocabulaire et les modèles élaborés par l'écologie végétale et animale – disciplines qui étudiaient les modalités de la concurrence et de la coexistence des espèces sur des territoires. McKenzie développa cette théorie à l'échelle interrégionale, Burgess à propos de la grande ville : dès 1924, ce dernier proposa un modèle écologique de la croissance urbaine en zones concentriques qui devait alimenter les débats savants pendant plusieurs décennies. L'écologie humaine fut, en effet, l'un des héritages les plus durables de la sociologie de Chicago car elle était réutilisable, dans des modalités de plus en plus formalisées et quantifiées, par les nouvelles pratiques de planification territoriale apparues avec le New Deal, puis relancées avec la planification urbaine des années 1950 et 1960.

• Les grandes enquêtes sur Chicago

L'union de la théorie écologique et de l'observation empirique de la grande ville put s'opérer à Chicago grâce à l'impulsion donnée aux sciences sociales par les fonds Rockefeller à partir de 1923. Les administrateurs de ceux-ci et les dirigeants de l'université partageaient la conviction que l'enseignement de ces disciplines restait trop individuel et livresque. Pour en faire de véritables sciences, il était nécessaire à leurs yeux de lancer des programmes collectifs de recherche, d'orienter les sciences sociales vers l'étude des problèmes sociaux et de durcir leurs méthodes empiriques. Burgess et Park surent profiter de cette conjoncture pour lancer une vaste série d'enquêtes sur Chicago et ses communautés locales : jusqu'en 1930 environ, ce fut un « âge d'or ». Placée sous la bannière d'un ouvrage-manifeste publié en 1925 (*The City*), la « sociologie urbaine » dont ils se réclamèrent quelque temps visait à analyser « l'habitat naturel de l'homme civilisé » – la grande ville. Ils caractérisaient celle-ci par la concurrence pour l'espace des activités et des groupes dans un cycle désorganisation-invasion-réorganisation et par l'affaiblissement des groupes primaires (famille, église, communauté locale) et du contrôle social que ceux-ci exerçaient. Cela entraînait à la fois des phénomènes pathologiques de désorganisation sociale, l'émergence d'un individu nouveau souffrant de conflits de normes mais libéré des rôles assignés, la reconstruction, enfin, de nouvelles institutions de contrôle social, cette fois à distance (l'opinion publique et la presse, l'association professionnelle). La figure de l'« homme marginal », détaché de son groupe d'origine sans être intégré à la culture dominante, fut une des constructions de Park les plus discutées, grâce à sa reprise par Everett V. Stonequist (1937).

Les groupes en concurrence pour l'espace étaient, pour la plupart, des colonies d'immigrants couramment décrites en termes de race ou d'ethnie. Avec les émeutes contre les noirs à Chicago (1919) et le racisme anti-japonais en Californie, la question des « relations entre races » donna lieu à des commandes à Park et à ses élèves. Ceux-ci récusèrent la théorie biologique de l'inégalité des races qui prévalait alors, pour regarder les races comme le résultat d'une perception mutuelle entre des groupes dont les relations étaient donc susceptibles d'évoluer. Park appliqua à ces questions une théorie du cycle des interactions sociales, qui comprenait quatre phases : la concurrence, le conflit, l'ajustement et l'assimilation. Si l'assimilation était à ses yeux souhaitable et probable, certains de ses élèves, comme l'afro-américain Franklin Frazier (1894-1962) observèrent plutôt un développement

séparé des noirs et l'apparition d'une conscience de race.

La notion de désorganisation sociale permettait aussi de donner une explication aux phénomènes de criminalité et de délinquance. Les bandes de jeunes (ou *gangs*) étaient une réponse à la désorganisation (Frederic Thrasher, 1927) : le groupe offrait un substitut à ce que la société ne savait plus donner et, dans l'interaction avec d'autres groupes hostiles et avec la police, il se transformait en un *gang* doté d'une morale commune et d'un système de rôles sociaux. Le modèle urbain des zones concentriques de Burgess, et notamment sa « zone de transition » ou « de détérioration », offrait une explication écologique à la distribution spatiale des bandes de jeunes, mais aussi à celle de la criminalité organisée (John Landesco, 1929) ou de la délinquance juvénile (Clifford Shaw et autres, 1929). Des récits autobiographiques collectés auprès de voleurs professionnels permettaient d'envisager leur vie de leur propre point de vue, comme une carrière qui commençait avec une enfance dans les taudis et passait par la reconnaissance par les autres voleurs (Shaw, 1930 et Edwin Sutherland, 1937).

Ces modèles écologiques et ces descriptions d'interactions voulaient répondre aux questions des autorités sur les causes des phénomènes de délinquance et les solutions à leur apporter, et ils reprenaient largement le point de vue des réformateurs sur les quartiers pauvres et le rôle néfaste des taudis. Mais, en même temps, leur revendication de scientificité impliquait une neutralité inhabituelle sur le front de la morale : il ne s'agissait plus tant de condamner que de comprendre les causes du mal. Les travaux des années 1920 et 1930 ouvraient ainsi la porte à des évolutions ultérieures, dont la plupart furent liées à Chicago : la mise en lumière de la « criminalité en col blanc » (Sutherland, 1949) desserrait la relation supposée entre crime et quartiers pauvres ; la description fine de l'ordre social et moral qui régissait les bandes de jeunes (William F. Whyte, 1943) autorisait une vue moins unilatérale des cultures populaires ; la formulation, enfin, de la théorie de l'étiquetage dénaturait la notion de malade mental (Goffman, 1961) ou de délinquant (Howard S. Becker, 1963) pour en faire le résultat de l'interaction d'un sujet avec les institutions de soins, de surveillance et de répression.

Christian TOPALOV

Bibliographie

- D. CÉFAÏ dir., *L'Enquête de terrain*, La Découverte, Paris 2003
J.-M. CHAPOULIE, *La Tradition sociologique de Chicago, 1892-1961*, Seuil, Paris, 2001
Y. GRAFMEYER & I. JOSEPH dir., *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Éd. du Champ urbain, Paris, 1979
C. TOPALOV, « Les Usages stratégiques de l'histoire des disciplines. Le cas de l'“école de Chicago” en sociologie », in J. Heilbron, R. Lenoir et G. Sapiro dir., *Pour une histoire sociale des sciences sociales. Hommage à Pierre Bourdieu*, Fayard, Paris, pp. 127-157, 2004.

Voir aussi

- [Systémisme, sciences sociales](#)

Le chiisme est le plus ancien courant politico-religieux de l'islam et constitue la minorité la plus importante de cette religion. *Shī'a*, terme signifiant « parti, partisans », fut progressivement appliqué au premier des « partis » nés dans la communauté musulmane et constitué par les légitimistes qui revendiquaient en faveur de 'Alī, cousin et gendre du Prophète, et de ses descendants le droit exclusif de guider la communauté, aussi bien sur le plan temporel que spirituel. Ceux-ci sont donc considérés comme les seuls *imām*-s (guide, chef, dirigeant) authentiques et légitimes. La fidélité à 'Alī et à ses descendants appelée peu à peu le chiisme, est donc aussi vieille que le litige sur la succession du prophète Mahomet, litige survenu dès la mort de celui-ci en 632. Tous les développements doctrinaux proprement chiites, élaborés surtout en Irak des premiers siècles de l'islam, viennent justifier ce légitimisme alide et en même temps trouvent en lui leur fondement.

• L'imam

En effet, le véritable pivot autour duquel gravite toute la religion chiite est la figure de l'imam. De la théologie à l'éthique, du droit à la mystique, tous les aspects doctrinaux, tous les chapitres de la foi chiite sont déterminés en dernier lieu par l'imamologie et ne trouvent sens que par rapport à celle-ci. Ce credo fondamental semble être caractérisé par une double vision du monde. D'abord, une « vision duelle », fondée sur la dialectique du manifeste et du caché, de l'apparent et du secret, de l'exotérique et de l'ésotérique (respectivement *zāhir* et *bātin*). Selon cette conception, toute réalité comporte ces deux aspects distincts mais interdépendants. En théologie, Dieu-même comprend deux niveaux ontologiques : celui de l'essence, à jamais inconnaissable, et celui des noms et attributs. Ce dernier niveau n'est plus inconnaissable, c'est un inconnu qui aspire à être connu. Il peut l'être grâce à des théophanies ou des « lieux de manifestations » qui constituent autant d'organes de Dieu qui rendent Dieu agissant dans la création. Or l'imam, dans son acception métaphysique, en tant qu'homme de lumière, primordial et cosmique, constitue la plus haute des théophanies, le plus efficace des organes. La connaissance de sa réalité équivalant à la connaissance de ce qui peut être connu en Dieu, l'imam cosmique est donc le véritable « Dieu révélé », le secret des secrets de la création. À son tour, cet imam cosmique a lui aussi un aspect caché et un aspect manifeste. Sa dimension ésotérique, c'est justement sa face métaphysique. Mais il se manifeste, sur terre, à travers des êtres humains d'élection, des hommes divins qui, par leur être et leurs actes, rendent possible l'accès au divin et que le chiisme désigne par les termes d'imam ou encore *walī*, pluriel *awliyā* (amis ou alliés de Dieu). Dans une théologie de « théophanies en cascade », la connaissance de Dieu passe par la connaissance de la réalité cosmique de l'homme de Dieu.

Au chapitre de la prophétologie, le chiisme soutient que le prophète législateur, bien qu'ayant la connaissance de l'ésotérique, n'apporte à la masse, à la majorité d'une communauté donnée, que l'aspect apparent, exotérique de la parole divine, sous forme d'un livre révélé. Cependant, chaque prophète législateur est accompagné dans sa mission d'un ou de plusieurs imams (douze pour les chiites duodécimains, sept pour les septimains, etc.) qui, eux, ont pour tâche d'initier une minorité de fidèles au sens caché, ésotérique du texte révélé. Le prophète est donc le messager de la lettre de la révélation et l'imam, celui de son esprit. La religion possède donc une majorité de « soumis » à la lettre, et une minorité d'initiés aux enseignements secrets de l'écriture. Cette minorité, ce sont les

« chiites » de cette religion. L'imam et sa mission représentent donc l'ésotérique de la prophétie. C'est pourquoi le chiisme se définit comme « le secret de l'islam », tout comme l'enseignement de tous les imams passés constituait le secret des religions inaugurées par les prophètes antérieurs. Secret dont l'imam historique est le détenteur et le guide initiateur et dont l'imam cosmique, symbole de la divinisation possible de l'homme, est le contenu.

• Le combat entre le Bien et le Mal

À côté de cette vision duelle, le chiisme a également développé une « vision dualiste » selon laquelle l'histoire de la création est celle d'une lutte opposant les forces de l'intelligence et de la lumière (l'imam et ses fidèles à tous les niveaux cosmologiques) et celles de l'ignorance et de l'obscurité (les adversaires des imams et leurs partisans). Qui sont exactement ces dernières ? Ici interviennent des théories complexes, fragmentaires, d'autant plus difficiles à démêler qu'elles varient selon les différentes tendances qui divisèrent le chiisme dès les premiers temps de l'islam. Mais on peut dire que, selon les données les plus récurrentes, les adversaires des imams, les forces de la contre-initiation, ne sont pas toujours et forcément les incroyants, les païens ou les fidèles d'autres religions. Ils sont plus souvent représentés, au sein de la même religion, par les « gens de l'exotérique », ceux qui, après le départ du Prophète, accaparent le pouvoir et, tout en se disant soumis à la lettre de la religion, refusent de croire en l'existence d'un esprit caché sous la lettre. La majorité au sein de la communauté, dirigée par ces « guides de l'ignorance », ampute ainsi sa religion de ce qu'elle a de plus profond et se condamne à la décadence et à la violence.

L'histoire de l'humanité est l'histoire d'une guerre entre ces deux forces antagonistes. L'actuel cycle est celui de la domination, sur le plan temporel, des forces ténébreuses de l'ignorance et il en sera ainsi jusqu'au retour final du sauveur eschatologique, le *mahdī*, dit l'imam résurrecteur ou celui-qui-se-lève (*al-Qā'im*) et sa victoire violente et définitive sur le Mal.

Cette double vision du monde, où le rôle de l'imam est toujours fondamental, illustre les deux constantes de la foi chiite : d'abord, l'importance centrale de la connaissance et de l'initiation aux réalités cachées de celle-ci ; ensuite, la perpétuité du combat entre le Bien et le Mal. La première détermine la spiritualité de l'homme, la seconde son histoire et le fidèle chiite est constamment invité à se tenir à leur intersection.

• Les figures du chiisme

Dans le chiisme, l'objet principal de dévotion est un ensemble de personnages ainsi formé : le prophète Mahomet, sa fille Fātima, son gendre et cousin 'Alī et les autres imams descendants de ces deux derniers. Objets d'un véritable amour mystique, ils occupent le centre de la piété populaire comme de la méditation des penseurs et des lettrés. Les jours présumés de leur anniversaire constituent des fêtes religieuses, comme leurs dates de mort des journées de deuil. Leurs tombes sont les principaux lieux de pèlerinages des fidèles, faisant des cités où elles se trouvent des villes saintes (les plus visitées sont Najaf et Karbalā en Irak, où se situent respectivement les mausolées de 'Alī, « le père des imams », et de Husayn, « le prince des martyrs »). Les enseignements qui leur sont attribués dans l'immense corpus de hadīth chiite ont été inlassablement copiés, lus, médités, pratiqués, commentés et ce au travers des siècles jusqu'à nos jours. C'est que ce sont eux les

représentants les plus sublimes des amis de Dieu dont la connaissance s'ouvre sur celle des mystères divins.

La lignée et le nombre des imams ont été sujets de divergence et déterminèrent la division du chiisme en d'innombrables schismes, tendances et courants. Pratiquement à la mort de chaque imam, des divergences sur sa succession et l'identité de l'imam suivant aboutissaient à la genèse de nouvelles sectes et ce d'autant plus que dogmes, pratiques et doctrines n'étaient pas encore définitivement établis. Les ouvrages historiques et hérésiographiques dénombrent plus d'une centaine de ces sectes aux premiers siècles de l'islam. La presque totalité d'entre elles disparut assez vite, bien que certaines de leurs doctrines soient intégrées dans les courants qui survécurent. Ceux-ci sont principalement représentés par les trois grandes familles chiites : le zaydisme, surtout présent au Yémen et en Arabie méridionale, l'ismaélisme et enfin l'imamisme ou le chiisme duodécimain, branche de loin majoritaire et religion d'État en Iran depuis le xvi^e siècle.

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI

Bibliographie

M. A. AMIR-MOEZZI, *Le Guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Verdier, Paris-Lagrasse, 1992

M. A. AMIR-MOEZZI & C. JAMBET, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Fayard, Paris, 2004

H. HALM, *Le Chiisme*, P.U.F., Paris, 1995.

Voir aussi

- [Imamisme, religion](#)
- [Islam](#)
- [Ismaélisme, religion](#)
- [Sunnisme](#)
- [Wahhabisme, religion](#)

Née au tournant des années 1960, sous l'influence des travaux d'Anthony Downs, Gordon Tullock et James M. Buchanan (distingué par le prix Nobel d'économie en 1986), l'école des choix publics a profondément renouvelé l'étude des faits politiques. Si ses objets d'étude restent ceux de la science politique traditionnelle – l'État, les règles de vote et les élections, le phénomène bureaucratique –, son originalité tient à sa méthode, héritée de la théorie économique néo-classique traditionnelle. Elle y emprunte deux piliers méthodologiques : l'individualisme méthodologique et la théorie de l'action rationnelle. Pour expliquer les phénomènes politiques, il faut partir des comportements individuels et supposer que les agents – qu'ils soient citoyen, bureaucrate ou membre élu d'un Parlement – cherchent à agir rationnellement dans leur propre intérêt. L'école des choix publics constitue ainsi la tentative la plus aboutie d'unifier théorie politique et théorie économique.

• Une analyse économique de la politique

En développant l'analogie entre comportements politiques et comportements économiques, l'école des choix publics a orienté ses recherches dans trois directions. La première a trait au processus de décision démocratique. Si un électeur rationnel peut classer, selon ses préférences, les propositions politiques, il votera pour celle qu'il préfère. Cependant, à la différence des choix effectués sur le marché, ces préférences sont agrégées selon des procédures dont il faut étudier les caractéristiques, les règles de vote.

Ainsi, en cas de « préférences unimodales » (lorsqu'une seule et unique proposition maximise la satisfaction des agents), la décision adoptée à la majorité sera toujours celle qui est préférée par l'électeur médian (« théorème de l'électeur médian »). Ce dernier partage le corps électoral en deux parties égales et fait donc basculer la majorité. Cela permet de comprendre que, dans certains systèmes politiques, les programmes politiques convergent vers le centre : les partis tentent de s'emparer de la voix de l'électeur médian.

Dans le cas général, pourtant, la règle majoritaire est extrêmement instable. Ainsi, si l'on prend le cas de trois électeurs A, B et C et de trois propositions X, Y et Z tels que A préfère X à Y et Y à Z, B préfère Y à Z et Z à X et C préfère Z à X et X à Y, le choix collectif n'est pas transitif. La proposition X est collectivement préférée à Y, qui est collectivement préférée à Z, qui est elle-même préférée à X. Paradoxalement, l'institution majoritaire, clé de voûte des démocraties contemporaines, peut donc déboucher sur n'importe quelle décision. Elle est alors sujette à de nombreuses manipulations, puisque la décision finale dépend de l'ordre dans lequel les propositions sont mises aux voix.

La deuxième direction de recherche a porté sur le comportement des instances représentatives – Parlements, Assemblées – et la possibilité que des politiques collectivement inefficaces voient le jour. A priori, de telles politiques ne peuvent obtenir la majorité : elles favorisent uniquement un petit nombre de membres de la collectivité – un groupe de pression par exemple – tout en faisant supporter leurs poids à l'ensemble du corps social. Mais, selon l'école des choix publics, il faut tenir compte des dynamiques de coalition au sein des Assemblées. Plusieurs votants peuvent échanger leur vote (*logrolling*) : chacun votera en faveur des propositions des autres, en échange de leur vote sur sa propre proposition. On peut ainsi expliquer l'inflation de législations produites par les instances

représentatives.

La troisième direction des recherches de l'école des choix publics pointe le rôle de la bureaucratie. À la différence de l'électeur, le bureaucrate ne peut directement s'approprier les conséquences de ses actions. La recherche de la plus grande satisfaction possible (« maximisation de l'utilité ») prend chez lui la forme d'une recherche de pouvoir au sein de l'organisation bureaucratique. Or, le plus souvent, ce pouvoir est corrélé à la taille de son administration. L'école des choix met alors en évidence les stratégies possibles des membres des administrations publiques afin de maximiser, par exemple, la taille des budgets dont ils ont la charge.

• Une analyse positive et normative du politique

En appliquant la méthode économique au-delà de ses frontières traditionnelles, l'école des choix publics a aussi bien renouvelé la science politique que la théorie économique. Elle invite d'abord à reconsidérer l'idée que l'État puisse jouer, de manière parfaitement bienveillante et neutre, son rôle de garant de l'intérêt général. En ouvrant la boîte noire du fonctionnement de l'État et des stratégies individuelles dont il est le théâtre, elle dévoile des mécanismes qui peuvent rendre inefficaces l'action publique : irrationalité du vote majoritaire, capture du législateur par des groupes de pressions, comportement de recherches de rentes et lobbying, maximisation des budgets par les bureaucraties, etc.

Cette vision désenchantée de l'action publique se double d'une analyse normative, principalement organisée autour de l'étude des constitutions optimales. Depuis le début des années 1980, l'école des choix publics cherche à préciser les conditions institutionnelles d'un fonctionnement efficace de l'ordre politique. L'attention se porte alors sur les normes constitutionnelles nécessaires pour limiter les comportements politiques discrétionnaires. En matière de politiques fiscale et monétaire, par exemple, l'école des choix publics défend l'adoption de règles constitutionnelles strictes concernant en l'occurrence les niveaux de déficits publics et d'inflation, auxquelles les lois votées par les Assemblées ne peuvent déroger.

Enfin, du strict point de vue de la théorie économique, l'école des choix publics a contribué à battre en brèche l'opposition traditionnelle entre État et marché. Ces deux institutions ont, en effet, une parenté formelle : toutes deux sont des procédures de choix collectifs. Déterminer la part respective de l'État et du marché dans une économie doit donc passer par une comparaison fine de leur efficacité respective.

Samuel FEREY

Bibliographie

- J. GÉNÉREUX, *L'Économie politique : analyse économique des choix publics et de la vie économique*, Larousse, Paris, 1997
X. GREFFE, *Économie des politiques publiques*, Dalloz, Paris, 1997
D. C. MUELLER, *Public Choice III*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Voir aussi

- [Individualisme méthodologique, sciences sociales](#)

Le christianisme est la deuxième religion monothéiste de l'histoire. Apparu en rupture avec la précédente, le judaïsme, il s'est nourri de celui-ci, au point de reprendre à son propre compte ses saintes écritures – qu'il appelle Ancien Testament –, auxquelles il ajoute son propre corpus de textes canoniques, le Nouveau Testament, qu'il tient pour l'achèvement de la révélation divine. Il réunit les multiples Églises qui professent leur foi en l'incarnation de Dieu en la personne de Jésus de Nazareth, « fils de Dieu » ayant pris chair d'une vierge (Marie), envoyé sur Terre pour annoncer le Royaume de Dieu, ressuscité d'entre les morts après avoir été crucifié, qui reviendra pour juger les vivants et les morts à la fin des temps, l'Esprit saint agissant entre-temps dans le monde pour inspirer et guider ses fidèles.

Comme dans bien d'autres religions, les théologiens chrétiens ont eu tendance à gommer les divergences doctrinales apparues avec le temps en faisant remonter ce credo à l'origine du christianisme, à son fondateur. Selon l'approche historique retenue ici, la constitution du christianisme en tant que nouvelle religion dotée de son propre corpus doctrinal entre le 1^{er} et le 5^e siècle doit être envisagée de manière globale, en considérant les différentes doctrines débattues – sur la nature du Christ, de la Trinité et de Marie principalement –, en synchronie pour les besoins de la comparaison, mais sans perdre de vue leur diachronie, leur évolution et/ou leur succession dans le temps. Les différenciations du christianisme postérieures au 5^e siècle (orthodoxie, catholicisme, luthéranisme, etc.) font l'objet d'autres articles du présent ouvrage.

• La figure de Jésus

Les doctrines chrétiennes renvoient évidemment à Jésus, mais l'enseignement de Jésus n'est pas nécessairement un développement de celles-ci. En effet, cet enseignement, reposant sur ce que l'on appelle l'annonce du Royaume de Dieu ou du Règne de Dieu, est essentiellement eschatologique : il ne repose pas sur la foi en sa propre personne, mais sur la foi en Dieu – son identification au Messie ou à Dieu n'ayant pas été réalisée. Cela étant, Jésus se présente, parle et agit avec une autorité de révélateur : il a conscience d'être dans une communion particulière avec Dieu, à laquelle il invite ceux qui viennent à lui. Certains théologiens – plutôt protestants – s'expriment en ce sens quand ils reconnaissent que la foi chrétienne porte essentiellement sur Jésus de Nazareth tel que l'a proclamé la prédication des apôtres : c'est-à-dire considérant Jésus comme le Crucifié et le Ressuscité. Le message des apôtres est la proclamation d'un kérygme (annonce, prédication) : ils sont censés avoir été investis de cette mission par les apparitions du Christ ressuscité. Les souvenirs portant sur le Jésus de l'histoire ont été conservés, orientés et interprétés dans le cadre de la proclamation de Jésus ressuscité ; cette interprétation est considérée par la foi chrétienne comme une interprétation exacte et légitime. Ces mêmes théologiens acceptent ainsi une différence entre la prédication, par Jésus, du Royaume de Dieu et la proclamation du kérygme qui a Jésus pour objet – établissant ainsi une différence fondamentale entre le Jésus qui annonce et le Jésus qui est annoncé.

Du point de vue historique, la distinction de ces deux niveaux est fondamentale pour comprendre le développement des doctrines chrétiennes. Dans le premier cas, Jésus est considéré comme un prophète, voire un messie – il est un être humain. Dans le second cas, il est considéré plus ou moins

comme un être divin. Les doctrines chrétiennes anciennes sont le fruit de fort nombreuses – et parfois divergentes – interprétations du message annoncé par Jésus et du Jésus annonçant son message. Dès la mort de Jésus, il y a diversification et donc divergence dans l'interprétation du fait même que le Jésus annonçant son message a été diversement perçu par ses disciples.

• Les doctrines christologiques

Jésus a été d'abord considéré comme un être humain, puis comme un être divin. En partant de la formule Jésus le Christ (= le Messie), Fils de Dieu on est arrivé à la formule Jésus-Christ, Dieu-Fils. La représentation de la figure de Jésus-Christ, telle qu'elle apparaît dans la littérature chrétienne des premiers siècles, se laisse, en effet, décomposer en fonction de son élément humain et de son élément divin.

Le nom de Jésus renvoie au concept d'humanité et le titre de Christ à celui de divinité, même si *Christos* a d'abord traduit, dans la version grecque de la Bible juive (dite des Septante, env. 300 av. J.-C.), le mot hébreu *Mashiah*, Messie, littéralement l'« Oint », désignant le roi, le prêtre ou le roi de la fin des temps. Cette traduction a été détournée de ce sens premier par les théologiens chrétiens des premiers siècles. En effet, ils attribuent souvent le titre de Christ au Jésus d'après la Passion (c'est-à-dire au Jésus ressuscité), rarement au Jésus d'avant la Passion – cela à des fins apologétiques vis-à-vis des juifs (Jésus est le Messie, en relation avec son humanité) et aussi à des fins théologiques vis-à-vis des païens (Jésus est le Christ, en relation avec sa divinité). Ces nuances proviennent d'un double discours : celui à destination des juifs (ou provenant des judéo-chrétiens) et celui à destination des païens (ou provenant des pagano-chrétiens). Soulignons, à titre d'exemple, que dans l'Évangile de Jean (1, 41), André, disciple de Jean le Baptiste, vient trouver Simon-Pierre, son frère, pour lui déclarer : « Nous avons trouvé le Messie » (en grec *Îessias*), et le texte de poursuivre par cette incise : « ce qui signifie Christ » (en grec *Christos*). Cette glose explicative pourrait indiquer qu'il y avait problème et qu'il fallait interpréter dans ce sens : les destinataires de l'Évangile selon Jean connaissent bien sûr le titre de messie mais ils ne l'interprètent pas forcément dans le sens de *Christos*. Il y aurait dans ce verset johannique, non pas une explication de type linguistique, mais deux conceptions divergentes : l'une concernant le messie selon les concepts juifs et l'autre concernant le christ selon les concepts païens. D'ailleurs, en Jean 4, 25, la Samaritaine dit à Jésus : « Je sais qu'un Messie doit venir – celui qu'on appelle Christ ». Là encore, une titulature juive est interprétée afin qu'elle soit compréhensible à des oreilles païennes.

La figure de Jésus-Christ se trouve ainsi au centre d'un système d'interprétation dont les règles peuvent être plus ou moins décrites en termes binaires. C'est ainsi qu'on parlera :

- a) d'un Christ qui n'est pas seulement humain, comme le font les judéo-chrétiens ;
- b) d'un Christ qui n'est pas seulement divin, comme le font les pagano-chrétiens ;
- c) d'un Christ qui est seulement humain, comme le soutiennent dès le 1^{er} siècle les judéo-chrétiens ébionites (de l'hébreu *ebion*, « pauvre »), qui voient en Jésus le Prophète-Messie d'Israël ;
- d) d'un Christ qui est seulement divin, qui n'a pris qu'une apparence d'humanité, comme l'enseignent les pagano-chrétiens de type docète (du grec *dokein*, « paraître ») ;

e) d'un Christ qui n'est ni divin ni humain, mais de nature angélique, formule de compromis la moins répandue, mais présente aussi bien chez des judéo-chrétiens que des pagano-chrétiens. Cette christologie angélique est attestée au moins deux fois : dans un écrit judéo-chrétien du début du II^e siècle, l'*Ascension d'Isaïe* (au chapitre 9), où il est question de deux anges supérieurs qui sont identifiés au Seigneur et à l'Esprit ; chez un auteur pagano-chrétien, Irénée de Lyon (130-208), dans la *Démonstration de la Prédication apostolique* (au chapitre 10), où le Fils et l'Esprit sont identifiés aux Chérubins et aux Séraphins ;

f) enfin d'un Christ à la fois divin et humain, formule de compromis la plus répandue parmi les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens.

À son tour, cette double nature du Christ – la divinisante et l'humanisante – peut être décrite d'une manière séparée (comme le font les nestoriens), ou d'une manière non séparée, en mettant alors l'accent sur les caractères distincts (comme le font les chalcédoniens) ou indistincts (comme le font les monophysites) du mélange. Enfin, cette double nature du Christ peut contenir plus de nature divine que de nature humaine ou vice versa (comme le soutiennent notamment les ariens).

Cette classification tente de rendre compte de tous les conflits christologiques qui se sont déroulés autour de la représentation de Jésus-Christ jusqu'au V^e siècle. Les causes profondes de ces conflits sont souvent politiques et culturelles, mais ceux-ci prennent toujours un aspect doctrinal qu'autorise, presque dès le commencement, le système christologique, du fait de son aspect binaire.

• Deux courants d'interprétation

D'une manière générale, les grands conflits christologiques sont en partie le produit de l'existence de deux courants : l'un, d'origine juive, a été considéré comme théologiquement « pauvre » ; l'autre, d'origine païenne, comme théologiquement « riche ». La qualification de ces deux courants provient du milieu païen – en l'occurrence le vainqueur. Cette répartition ne doit en aucun cas être forcée : elle permet de comprendre le système, elle ne permet que fort rarement d'en rendre compte dans son extrême complexité.

La christologie dite « pauvre » présente la tendance d'accentuer l'humanité du Christ. Elle est d'abord propre aux judéo-chrétiens, communautés des juifs convertis, majoritaires dans l'Église primitive, auxquels s'opposent l'apôtre Paul. Mais on la retrouve sous des formes diverses dans les thèses défendues par Arius au IV^e siècle (le Fils est hiérarchiquement inférieur au Père) ou par Nestorius au V^e siècle (séparation des deux natures de Jésus-Christ, divine et humaine) – ce qui peut paraître paradoxal, étant donné les fortes influences philosophiques païennes qui ont marqué Arius, et dans une bien moindre mesure Nestorius.

La christologie dite « riche » tend à accentuer la divinité du Christ. Elle se développe chez les païens convertis. Cette christologie est associée aux théologiens originaires de l'École d'Alexandrie, ou influencés par elle. On oppose souvent l'École théologique d'Alexandrie à l'École théologique d'Antioche : une telle opposition, même si elle se trouve fondée, doit être nuancée. D'une manière générale, l'école d'Antioche a défendu une christologie plus sobre que l'école d'Alexandrie, une christologie tenue pour « pauvre » par ses opposants. Quoi qu'il en soit, la christologie d'obédience alexandrine a proposé diverses formules :

- celle d’Apollinaire de Laodicée (env. 310-390), qui a soutenu que le Christ a un corps mais non pas une âme – remplacée alors par le Logos ou le Verbe divin ;
- celle d’Eutychès de Constantinople (env. 378-454), qui a soutenu que la nature divine du Christ a *englouti* sa nature humaine.

Au concile de Chalcédoine (451), il a été expressément précisé que Jésus-Christ présente deux natures : une nature divine et une nature humaine. À cette conception, reconnue tant en Orient qu’en Occident, se sont alors opposés, à un niveau plus subtil qu’on ne le pense habituellement, les courants monophysites dont certains – mais pas tous – ont affirmé que les deux natures du Christ sont mêlées et que, par conséquent, « Dieu en Christ » est un être d’une nouvelle espèce, ni divine ni humaine.

Il est indispensable de comprendre que le monophysisme (deux natures non séparées mais indistinctes) s’oppose aussi bien au nestorianisme (deux natures séparées) qu’au « chalcédonisme » (deux natures non séparées mais distinctes). La formule monophysite se rattache au credo du concile de Nicée (325) qui a affirmé que le Fils est d’une même substance que le Père : si cela est vrai, constatent, en effet, certains opposants au concile de Chalcédoine, alors il n’est pas possible que le Christ soit d’une même substance que l’homme.

Le monophysisme comporte une mariologie « riche » qui, elle, sera reconnue progressivement par tous. Mentionnons aussi qu’il existe une mariologie « pauvre » – celle du II^e siècle, par exemple – qui progressivement, à partir du V^e siècle, devient « riche ».

Cette « richesse » implique toujours un mouvement ascendant – un mouvement du monde terrestre vers le monde céleste, vers une dimension supranaturelle –, jamais un mouvement descendant, du monde céleste vers le monde terrestre.

Cette remarque vaut aussi bien pour la mariologie que pour la christologie. Dans le cas de Marie, ce mouvement ascendant se laisse facilement percevoir lors du passage, vers le VIII^e siècle, de la doctrine de la Dormition (transfert direct de l’âme de Marie au ciel et déposition de son corps dans un tombeau) vers la doctrine de l’Assomption (transfert de l’âme et du corps de Marie au ciel). Le système mariologique a complété le système christologique : le premier s’est développé dans le sillage du second, afin de le parfaire et de le renforcer chaque fois que des conflits doctrinaux ont éclaté à propos du caractère de Jésus. Après 451, toute christologie non conforme à l’orthodoxie, définie en concile, étant taxée d’hérésie, c’est aussi dans la pensée mariologique qu’ont commencé à se répandre les idées hétérodoxes.

• Les doctrines sur la Trinité

L’une des particularités du christianisme tient à la complexité des rapports au sein de la relation trinitaire (entre le Père-Dieu, le Fils-Jésus et le Saint-Esprit ou l’Esprit saint) et entre cette Trinité à dominante masculine et un personnage féminin (la Vierge Marie) qui entretient, à son tour, avec chacun des éléments constituant la Trinité une relation qui ne se laisse pas facilement décrire tellement elle a été diversement interprétée au cours des temps. Quant aux rapports hiérarchiques à l’intérieur de la Trinité, la position orthodoxe finale affirme que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont

trois réalités (définies au concile de Nicée de 325) qui se partagent la même essence (définie à Chalcedoine en 451, mais avec des nuances diversement appréciées quant à la nature unique ou double du Fils) et la même énergie (définie au concile de Constantinople de 681).

Pour donner une idée des difficultés, il convient d'indiquer que, dans les milieux chrétiens, le terme grec *entelekheia* (réalité) est traduit par le latin *substantia* (essence). Or les deux notions ne sont pas équivalentes, *substantia* traduisant habituellement le grec *ousia* (essence). Historiquement, les conflits christologiques sont dus, en partie, aux incompréhensions de langage, voulues ou non, entre les Grecs et les Latins (autrement dit entre chrétiens orientaux et occidentaux), et entre les Grecs eux-mêmes.

Parmi les positions hétérodoxes qui n'ont pas été retenues, on peut mentionner les courants suivants :

- l'*adoptianisme*, défendu notamment par Paul de Samosate au III^e siècle, selon lequel il n'y a qu'un seul Dieu, créateur et maître de l'univers, Jésus n'étant qu'un homme ordinaire mais qui a vécu plus saintement que tous les autres car il a été « élu » de Dieu : il est le fils adoptif et privilégié de l'unique divinité ;

- le *monarchianisme*, pour lequel la monarchie divine et unique doit concilier la foi en Dieu avec la foi en la divinité du Christ Fils de Dieu, le Logos divin étant à la fois uni au Père et distinct de lui, comme interprète de sa volonté à l'égard du monde créé. Il se décline de deux manières : le monarchianisme patripassien ou « patripassianisme », selon lequel, le Christ étant Dieu, le Père a donc souffert et est mort sur la croix avec le Fils, est défendu par Noët de Smyrne et Praxéas à la fin du I^{er} siècle ; le monarchianisme modaliste ou « modalisme », selon lequel le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois manifestations successives d'une même personne, est quant à lui défendu par Sabellius au début du III^e siècle, d'où son autre nom, le sabellianisme ;

- le *subordinatianisme*, qui tenait le Fils pour inférieur au Père, fut défendu de manière absolue par Arius au début du IV^e siècle et déclaré hérétique au concile de Nicée de 325 ;

- le *pneumatomachisme*, qui prétendait que le Saint-Esprit est inférieur au Père et au Fils, fut combattu par Basile le Grand au IV^e siècle et déclaré hérétique au concile de Constantinople de 381.

Toutes ces formules, souvent difficiles à identifier avec certitude, proviennent également du système christologique. Elles montrent la profusion de la pensée chrétienne dans les premiers siècles de notre ère. Élaborée sur cinq siècles, la doctrine chrétienne ne peut donc pas être projetée au I^{er} siècle. Dans l'esprit des Pères de l'Église, cette projection s'est établie de facto, car le système christologique – à savoir le *credo* ou symbole de foi – devait nécessairement remonter aux origines et reposer sur la documentation religieuse du I^{er} siècle, autrement dit sur le Nouveau Testament. C'est de cette projection que l'historien doit, en permanence, se méfier lorsqu'il examine les documents.

À titre d'exemple significatif, il convient de relever le fait suivant : on considère en règle générale que dans les écrits les plus anciens du Nouveau Testament, notamment et surtout dans les épîtres de Paul, sont affirmées l'humanité *et* la divinité de Jésus. Or il n'en est rien : il n'y est, en effet, jamais question de la divinité de Jésus – sauf peut-être dans l'Épître aux Hébreux, qui n'est pas de Paul – mais seulement de sa messianité, c'est-à-dire en d'autres termes de son caractère humain. Cette

messianologie se trouve exprimée selon les concepts d'origine juive et non pas selon les concepts d'origine païenne – ces derniers ne seront élaborés que plus tard et progressivement en fonction des premiers, constituant ainsi ce que l'on appelle la christologie. Vouloir déjà reconnaître le caractère divin de Jésus dans les écrits anciens du Nouveau Testament, c'est projeter, dans des textes datant des années 50-80 en provenance de milieux judéo-chrétiens, une croyance qui ne se fait pas jour avant les environs de l'an 100, voire bien après, et de plus en milieu pagano-chrétien.

Simon MIMOUNI

Bibliographie

- J. DORÉ, B. LAURET & J. SCHMITT, *Christologie*, Cerf, Paris, 2003
A. DI BERARDINO dir., *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 2 vol., *ibid.*, 1990
C. GRAPPE, *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus*, Labor et Fides, Genève, 2001
A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, 4 vol., Cerf, 1990-2003
K.-H. OHLIG, *Christologie*, 2 vol., *ibid.*, 1996
C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens. Une christologie exégétique*, Desclée, Paris, 1997
B. SESBOÛÉ dir., *Histoire des dogmes*, 4 vol., *ibid.*, 1994-1996.

Voir aussi

- [Augustinienne \(Doctrine\)](#)
- [Calvinisme](#)
- [Catholicisme](#)
- [Judaïsme](#)
- [Luthéranisme](#)
- [Messianisme et millénarisme](#)
- [Orthodoxie](#)

La fortune de l'expression « cinéma-vérité » trouve son origine en 1960, dans une chronique d'Edgar Morin qui rendait compte d'un festival de films ethnographiques à Florence. En réalité, Morin avait intitulé son article « Pour un nouveau cinéma-vérité », hommage implicite aux travaux du cinéaste soviétique Dziga Vertov (1895-1954). Théoricien du mouvement *Kino-Glaz* (Ciné-œil), celui-ci prônait une exploration du monde visible fondée sur le montage de plans volés à la réalité brute. Entre 1923 et 1925, Vertov avait publié un magazine filmé qu'il avait appelé *Kino-Pravda* : ce qui signifiait littéralement ciné-vérité certes, mais en référence au quotidien du Parti communiste. L'influence de Vertov sur le documentaire muet, de Walter Ruttmann à Jean Vigo, a été considérable.

• Cinémas du réel

Le cinéma-vérité de 1960 a été le label autour duquel se sont fédérés des mouvements, des ateliers, des créateurs isolés venus des deux côtés de l'Atlantique et qui tous « récusaient pour vice de théâtralité les méthodes traditionnelles de tournage » (Bernard Dort). Il s'est imposé à l'occasion d'un congrès réuni à Lyon en mars 1963, cité des Lumières, par le service de la recherche de la R.T.F., qui réunissait des créateurs canadiens, américains et français, impliqués à des titres divers dans des recherches convergentes autour du filmage du réel.

Les Canadiens travaillent alors au sein de l'Office national du film, une structure mise en place à la veille de la guerre par le documentariste anglais John Grierson (1898-1972). Entre 1958 et 1960, l'équipe anglaise, animée par Tom Daly, a produit, pour la télévision, la série intitulée *Candid Eye* dont le principe était d'observer la vie sans la transformer, en utilisant notamment des caméras cachées. Parallèlement l'équipe française filme l'homme québécois en pleine période de mutation dans *Les Raquetteurs* (1958), ou *Les Bûcherons de la Manouane* (1962). Les cinéastes, Michel Brault, Arthur Lamothe, Marcel Carrière, traquent la vérité « morale » d'une nation qui se découvre.

Aux États-Unis, c'est une équipe rassemblée autour de Robert Drew, avec le soutien financier du groupe de presse Time-Life, qui produit des magazines filmés orientés vers la recherche sociale. C'est autour de la Drew Associates que sont mis au point les premiers outils fiables de saisie du son synchrone. Des créateurs brillants se détachent de l'équipe : D. A. Pennebaker, les frères Maysles, et surtout Richard Leacock, qui réalisent ensemble *Primary* (1960), sur une élection primaire qui met en évidence le jeune sénateur J. F. Kennedy. Comme au Canada, les films sont destinés en priorité à la télévision.

En France, l'émergence de ce nouveau regard a été d'abord le fait d'ethnographes et de sociologues pour qui le cinéma était un instrument adapté à leurs enquêtes de terrain. Jean Rouch (1917-2004) le premier, avec *Moi un noir* (1958), puis Edgar Morin ont croisé des cinéastes de la génération de la Nouvelle Vague, le plus souvent formés par le court-métrage, qui voulaient rompre avec les codes narratifs d'un cinéma qui avait peu bougé depuis le passage au parlant : Mario Ruspoli, Chris Marker, Agnès Varda. Il s'agissait d'abord de sortir les caméras dans la rue, et d'y filmer sans tricher, en respectant l'autre.

Le cinéma-vérité, qu'après la consécration lyonnaise on a plus souvent appelé cinéma direct, est un

cinéma du réel – en quoi il se détourne du spectacle mis en scène, des acteurs professionnels, des décors et des orgies de kilowatts dévorés dans les studios aux murs aveugles – mais un réel cadré et monté. Loin d’être une machine objective, la caméra est pilotée par un œil humain qui choisit le cadre et impulse le mouvement. Elle s’insère dans l’espace, ou dans la foule. La table de montage constitue ensuite un instrument d’écriture. Le cinéma-vérité tel qu’il s’impose en 1963 implique l’auteur, et porte sa marque.

Depuis quatre décennies, le cinéma-vérité a eu des effets considérables dans la veine du documentaire, dont le champ n’a cessé de s’élargir, mais aussi dans une part significative du cinéma de fiction. Son action porte sur deux niveaux de création, celui de la technique et celui de l’éthique. Le cinéma du réel s’est presque naturellement placé sur le chemin de la liberté.

• Une étude de cas : le documentaire hongrois

Un cinéaste hongrois, András Kovács, a assisté aux débats lyonnais de mars 1963. De retour à Budapest, malgré le manque de matériel approprié, il s’est inséré dans un débat ouvert pendant son absence sur le thème « Est-il possible de faire une carrière en Hongrie ? ». Il a cherché et trouvé des hommes qui pouvaient témoigner du blocage d’une société rigide. Il a fait de leurs rencontres un film ouvert à leurs expériences, *Les Intraitables*. Plus tard, son exemple a inspiré les documentaires de Judit Elek, puis la génération dite « école de Budapest » et le grand courant de documentaires d’éveil, ceux de Sándor Sára par exemple, qui disséquaient l’histoire récente et préparaient la nation à la transition vers la démocratie.

Le cas hongrois est exemplaire. En deux décennies, une production documentaire fondée sur le direct, l’assemblage de documents et de témoignages, la présence intense d’une parole libre, une qualité photographique capable de faire d’une chaîne de visages en gros plan une cartographie bouleversante de l’humanité, est allée très loin dans le travail de miroir intelligent que les cinéastes offraient au peuple. C’est en Hongrie qu’a été posée explicitement la question, liée à la « vérité » du direct, de la responsabilité du filmeur à l’égard de celui qu’il filme. Judit Elek a atteint une limite : « Le metteur en scène se trouve investi d’une responsabilité inhumaine faute de savoir lui-même comment les secrets dévoilés dans le tournage d’aujourd’hui influenceront, dans dix ans d’ici, sur la vie du personnage. C’est impossible à assumer. »

Toujours fondé sur le filmage du réel, le documentaire du début du xxi^e siècle est devenu un cinéma rentable. Présentés et primés dans les festivals, diffusés par la grande distribution, les films de Nicolas Philibert (*Le Pays des sourds*, 1993 ; *Être et avoir*, 2002) ou de Michael Moore (*Bowling for Columbine*, 2002 ; *Fahrenheit 9/11*, 2004) sont les « phares » commerciaux d’une production abondante, inégale certes, et toujours ouverte à la recherche.

Très tôt, la pratique du direct a fasciné les cinéastes de la fiction. L’allègement du filmage (caméra à l’épaule, pellicule plus sensible, son direct) a libéré les auteurs en faisant baisser les coûts, et en permettant de multiples expériences plastiques. L’écriture cinématographique a bougé, accédant à une nouvelle modernité, dont une partie de la Nouvelle Vague témoigne en France. Godard tourne *À bout de souffle* (1960) dans les rues de Paris ou dans les appartements de ses amis sans lumière additionnelle, et assure quand le film est terminé qu’il a fait « un documentaire sur Jean-Paul Belmondo ». John Cassavetes (1929-1989) aux États-Unis (*Shadow*, 1961), plus tard Ken Loach (*Poor*

Cow, 1967) ou les frères Dardenne (*La Promesse*, 1996 ; *Rosetta*, 1999) ont confirmé l’insertion du direct dans une nouvelle grammaire du cinéma de fiction.

Le cinéma fêtait son centenaire quand l’apparition des « nouvelles technologies », de la vidéo puis du numérique, ont permis à ce qui avait été le cinéma direct d’accomplir un nouveau pas en avant : la « petite caméra » a ouvert la voie à un cinéma à la première personne du singulier, rapprochant l’auteur du film de l’absolue liberté du diariste. Dans une zone où se fondent documentaire et fiction, le cinéma-vérité peut devenir ce qu’Agnès Varda, pionnière du genre, a appelé un jour le « cinéma-ma-vérité ». La caméra-stylo qu’Alexandre Astruc appelait de ses vœux en 1948 existait en l’an 2000.

Jean-Pierre JEANCOLAS

Bibliographie

COLLECTIF, *Le Cinéma et la vérité*, n° 2 de la revue *Artsept*, Lyon, 1963
G. MARSOLAIS, *L’Aventure du cinéma direct*, Seghers, Paris, 1974.

Voir aussi

- [Dogma 95, cinéma](#)
- [Néoréalisme, cinéma](#)

Cladistique ou cladisme, biologie

La cladistique, ou cladisme, est une méthode de classification biologique qui exprime les relations de parenté des êtres vivants sous forme d'arbres, à partir d'hypothèses établies sur l'homologie des caractères – c'est-à-dire sur le partage, par différents organismes, de caractères hérités d'une ascendance commune. Le terme est dérivé du grec *klados*, qui signifie « branche », « rameau ». L'histoire de l'évolution restituée sous la forme d'un arbre de parenté a été appelée « phylogénie » par le biologiste allemand Ernst Haeckel en 1866. Même si les arbres phylogénétiques sont devenus depuis cette époque des images familières, ils n'étaient le plus souvent que des scénarios plus ou moins plausibles, plus ou moins arbitraires. La cladistique, élaborée au cours du xx^e siècle, est un corpus méthodologique de procédures permettant de reconstituer la phylogénie de façon explicite et testable.

• La méthode...

Les fondements de la cladistique ont été formalisés par Willi Hennig (1913-1976), un entomologiste allemand, sous le nom de « systématique phylogénétique ». Ce sont les systématiciens américains Ernst Mayr et Robert Sokal qui, chacun de son côté, ont parlé de « cladisme » et de « cladistique », termes dont se sont emparés les systématiciens adeptes des idées de Hennig. Les deux ouvrages fondamentaux de Hennig sont : *Grundzüge einer Theorie der phylogenetischen Systematik*, publié en Allemagne en 1950, et *Phylogenetic Systematics*, paru aux États-Unis en 1966. Hennig lui-même appliquera son système de classification aux insectes dans un livre publié en Allemagne en 1969 et traduit aux États-Unis en 1981 (*Insect Phylogeny*).

La cladistique s'oppose à la systématique évolutionniste, fondée dans les années 1940, qui, partant d'une approche intuitive des homologies, laisse une large part à l'appréciation du spécialiste et donne un poids important aux caractères primitifs. Elle s'oppose également à la systématique phénétique qui repose, elle, sur un calcul de ressemblance globale, caractères primitifs et évolués confondus, aux antipodes de la recherche des homologies.

Le raisonnement de Hennig s'articule en trois étapes.

– L'évolution des êtres vivants s'effectue à travers les caractères dont ils sont porteurs (caractères phénotypiques comme génotypiques). La systématique formalise les connaissances sur les parentés. En matière de classification phylogénétique des êtres vivants, tout est théorique : les liens sont hypothétisés. Le savoir biologique s'accumulant, certaines constructions classificatoires et certains arbres évolutifs sont considérés comme des faits d'observation, mais ce ne sont que des hypothèses, toujours réfutables et non encore réfutées.

– Les êtres vivants, et l'homme lui-même, étant les produits de l'histoire, il convient de s'entendre sur le sens à accorder à la notion de dimension historique des taxons (regroupements d'organismes qui, *in fine*, seront classifiés et recevront un nom). Celle-ci est donnée par le concept de totalité de descendance : le taxon est un clade, un groupe dit monophylétique c'est-à-dire qui rassemble tous les descendants d'une espèce ancestrale quelconque.

– Pour reconstruire l’histoire – la phylogénie –, il est nécessaire d’appliquer une grille analytique. L’outil de la cladistique est la notion de transformation de caractère. Tout caractère – un organe ou une partie de celui-ci, un site nucléotidique – est un produit de l’histoire. Il n’existe pas d’emblée mais résulte de la formalisation d’une observation, fruit d’une première phase de théorisation. Sa place dans le cours de l’histoire est ensuite hypothétisée au moyen de la notion d’état de caractère : transformation de l’état initial, primitif (dit plésiomorphe), vers l’état évolué, dérivé (dit apomorphe).

• ... et ses effets

L’originalité de la démarche cladistique vient du constat suivant : seuls les états apomorphes partagés par un nombre donné d’organismes sont signes d’une parenté étroite. Les états plésiomorphes partagés sont signes d’une parenté plus large, non exclusive des organismes en question. Ce *distinguo* peut paraître à la fois banal ou extrêmement abstrait. Banal dès lors qu’on cite un exemple : la transformation de certaines glandes sudoripares en mamelles fournit une apomorphie des Mammifères, autrement dit une transformation propre aux Mammifères. Abstrait dès lors qu’on explique que le degré de généralisation d’un caractère apomorphe est nécessairement plus réduit que celui d’un caractère plésiomorphe : le premier n’est qu’un cas particulier du second. De la sorte, le degré de généralisation des états de caractères permet de construire un arbre sous la forme d’un emboîtement de clades. Les deux clades partageant une ascendance exclusive (hypothétisée à travers le concept d’apomorphie) sont appelés groupes frères. Les groupes dont les membres partagent des états plésiomorphes de caractères non exclusifs (c’est-à-dire présents chez d’autres organismes appartenant à d’autres groupes) n’ont pas de dimension historique ; ils sont nommés groupes « paraphylétiques ».

Dans les années 1970-1980, ce qui a été pompeusement appelé la « révolution cladistique » est en partie lié au fait que cette nouvelle méthode de classification invalide un certain nombre de regroupements considérés comme classiques. Ainsi, la plupart des groupes qui nous sont familiers, parfois conçus il y a fort longtemps dans une perspective non évolutionniste et a fortiori non phylogénétique, sont des groupes paraphylétiques : invertébrés, poissons, amphibiens, reptiles, etc. Et, paradoxalement, ces groupes étaient parfois interprétés en termes évolutionnistes comme des ancêtres métaphoriques : les reptiles, ancêtres des oiseaux et des mammifères, par exemple. L’ancêtre au sens biologique du terme ne peut être qu’une espèce ou une population, pas un grand groupe. Un grand groupe – par exemple, la classe des Reptilia (reptiles) ou celle des Pisces (poissons) – est une construction taxinomique. Cette dernière – qui, au demeurant, peut regrouper des milliers d’espèces – ne peut léguer ses gènes à un descendant ; elle ne peut donc pas être un ancêtre biologique. En cladistique, l’ancêtre biologique n’est révélé qu’au travers d’une hypothèse sur l’ascendance ; cet ancêtre est une espèce hypothétique et non un groupe tout entier.

L’analyse cladistique utilise désormais en routine l’informatique et des algorithmes qui sont dits de parcimonie. Ces derniers maximisent les états apomorphes en termes d’ascendance commune et, corrélativement, minimisent les homoplasies c’est-à-dire les états partagés par différents organismes mais non dus à une ascendance commune. Est construit un arbre (cladogramme) dont chaque branchement correspond à la fois à une (ou plusieurs) hypothèse(s) d’apomorphie et à un clade. Ces algorithmes analysent de façon exhaustive et simultanée tous les états de caractères (qu’ils soient morphologiques ou moléculaires) reconnus et définis par un observateur. L’arbre est dit de longueur

minimale (minimum de transformations). Il restitue à sa manière le principe de parcimonie du philosophe médiéval Guillaume d'Ockham : « On ferait en vain avec plus ce que l'on peut faire avec moins. » La logique interne de l'approche cladistique est aussi appelée, à la suite de Hennig, congruence des états. La congruence vise à ne pas multiplier les homoplasies sans nécessité. Le partage, par différents organismes, d'un même état de caractère doit être considéré, autant que faire se peut, comme le résultat d'une ascendance commune (homologie) et non comme une répétition aléatoire.

L'analyse simultanée et exhaustive des caractères identifiés à leurs niveaux de plésiomorphie et d'apomorphie chez différents organismes suffit à construire un arbre. Des idées sur les processus évolutifs, sur les modes de spéciation, voire la référence à la descendance avec modification ne sont pas nécessaires. Une telle façon de voir les choses, appelée « cladistique structurale », est critiquée par les cladistes phylogénéticiens pour qui la référence à l'évolution vue comme la descendance avec modification ne peut être supprimée au profit de la seule congruence des distributions d'états de caractères. Ce débat philosophique n'est pas dépourvu de pertinence pour qui s'intéresse à la nature du savoir phylogénétique.

Pascal TASSY

Bibliographie

G. LECOINTRE dir., *Comprendre et enseigner la classification phylogénétique du vivant*, Belin, Paris, 2004

H. LE GUYADER, *Classification et évolution*, Éditions Le Pommier, Paris, 2003

P. TASSY, *L'Arbre à remonter le temps*, Christian Bourgois, Paris, 1991 ; « L'Avènement de la cladistique », in H. Le Guyader dir., *L'Évolution*, Bibliothèque Pour La Science, Paris, pp. 101-104, 1998.

Voir aussi

- [Phénétique, biologie](#)

L'idée de classicisme, inséparable de la notion de « classique », est probablement une des plus répandues dans toute l'histoire de l'art. On peut, à la suite du philosophe et historien de l'art polonais Wladislaw Tatarkiewicz (1886-1980), lui donner quatre significations principales : une liée à sa valeur intrinsèque, classique signifiant alors parfait et reconnu comme modèle ; une liée à la chronologie, classique désignant alors une période donnée ; une liée à l'histoire des formes – ainsi pour les Modernes se conformant aux modèles antiques ; une enfin d'ordre esthétique, classique qualifiant des œuvres (ou des auteurs) caractérisés par l'harmonie, la mesure ou l'équilibre.

Cette notion est en réalité surtout opératoire dans le contexte narratif d'une histoire suivant son développement chronologique, où le style classique apparaît comme un point de référence, à partir duquel s'ordonne justement, aussi bien en amont qu'en aval, le discours historique, et se construit l'idée de classicisme.

• La référence classique

Ce discours met en jeu une référence à partir de laquelle se définit la création ultérieure, que celle-ci revendique ou non celle-là comme modèle. Ainsi que le souligne Salvatore Settis, évoquant l'idée de « classique » (envisagée d'ailleurs très largement, au-delà de la seule histoire de l'art), comme d'une « sorte d'obsession récurrente » : « le “classique” est en soi un concept *statique*, en tant qu'il désigne une période historique par définition révolue ; mais il n'a de sens et ne devient opérationnel que grâce à un mécanisme *dynamique* de nostalgie ou d'itération, grâce à quelque pulsion se cristallisant sur son retour et parfois son dépassement. Autrement dit, “classique” et “classicisme” forment un couple de concepts qui s'expliquent et se légitiment mutuellement. » L'auteur ajoute que « le “classique” *vient avant* et désigne ce qui est originel et paradigmatique, ce à quoi l'on rattachera *ensuite*, au cours des siècles, les vagues des divers “classicismes” » – prenant appui sur Paul Valéry, pour qui « l'essence du classicisme, c'est de venir après. L'ordre suppose un certain désordre qu'il vient réduire ».

À partir du moment où des modèles ou des artistes sont considérés comme indépassables, ils deviennent autant de références dont l'imitation ou la méditation sert d'ancrage à la création ultérieure. On comprend en conséquence comment les concepts de classicisme et de classique, développés d'abord en Europe, et ce dès l'Antiquité, ont pu être appliqués à des civilisations non européennes, en particulier à l'art chinois, japonais ou islamique, par exemple dans l'analyse de la calligraphie. On soulignera néanmoins qu'il s'agit là d'un point de vue encore occidental, appliqué à une histoire faite depuis l'Europe et exportant ses propres catégories idéologiques.

La question du classicisme dans les aires de civilisation non européennes doit sans aucun doute être affinée, et envisagée non seulement d'un point de vue comparatiste, mais en tenant compte de l'originalité et de la singularité de la création artistique dans un contexte précis, ce qui commence tout juste à être fait. C'est donc essentiellement dans l'histoire de l'art européen que l'idée de classicisme trouve son véritable et son plus complet achèvement.

• Le modèle antique

La référence à l'art grec et à l'art romain est ici essentielle : ce que l'on appelle couramment le « modèle antique » a été en effet revendiqué plus ou moins consciemment dès la fin de l'Empire romain. Aux aspects stylistiques et techniques se superposaient d'ailleurs des aspects idéologiques ou politiques qui ont toujours été inséparables d'un classicisme apparaissant plus ou moins comme un retour à un ordre disparu, considéré comme un âge d'or. Encore faudrait-il distinguer ce que faisaient les Anciens eux-mêmes, entre l'art grec et l'art romain, et à l'intérieur même de l'art grec. À ce titre, seules seraient « classiques » les œuvres créées en Grèce au v^e siècle av. J.-C. Le modèle grec, correspondant à l'Athènes de Périclès, serait ainsi la référence primordiale de toute la création artistique romaine, celle-ci n'en développant pas moins un style et des orientations originales.

Cette vision naît à l'époque moderne chez les grands théoriciens et critiques d'art de la Renaissance, de Lorenzo Ghiberti (1378 ou 1381-1445) à Giorgio Vasari (1511-1574) en Italie, et plus tard chez l'humaniste français Joseph Juste Scaliger (1540-1609). Tous s'inspirent plus ou moins, à défaut de connaître les œuvres d'art antiques dont beaucoup ont entre-temps disparu, des textes anciens, notamment des traités théoriques de Vitruve (I^{er} siècle av. J.-C.), et de la seule histoire générale de l'art antique qui soit restée à peu près complète : les derniers livres de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien (23-79), lui-même tributaire d'écrits sur l'art grecs dont nous ne connaissons aujourd'hui plus que les auteurs. Tous, sur le modèle aristotélicien, envisageaient l'histoire de l'art (et donc son analyse) sous l'angle d'une analogie avec la vie humaine – de son commencement, son enfance, à son âge mûr ou son apogée, jusqu'à sa vieillesse et sa décadence. Ils en arrivaient ainsi naturellement à privilégier l'art des contemporains de Phidias ou de Polyclète comme le plus achevé et le seul digne d'imitation. Ainsi s'explique la reprise constante, dans les siècles qui suivirent, de modèles répétés sans cesse, par exemple en sculpture, où les copies deviennent le seul témoignage d'originaux depuis longtemps détruits ou disparus.

On trouve ainsi, dès l'Antiquité, certains traits du classicisme tel qu'il se développera par la suite : ceux relevant de la reprise de modèles jugés supérieurs. Il serait pourtant trop simplificateur de réduire, dès cette époque, et plus encore par la suite, le classicisme à la seule imitation. Celle-ci n'est en effet jamais exclusive d'une création originale, et l'art romain n'est pas qu'une simple reprise de l'art grec, même si les Anciens avaient eux-mêmes défini leurs « classiques ».

Surtout, ainsi que l'a souligné Settis, « l'idée d'une renaissance de l'art (après sa mort) qui a connu une telle fortune jusqu'à nos jours, serait impensable sans ce paradigme biológico-parabolique [de l'évolution de l'art sur le modèle de la vie], que les Anciens eux-mêmes ont élaboré et transmis aux Modernes ». Si les Anciens « ne mirent jamais au point, sous une forme aboutie, de modèle d'évolution historique focalisé sur la renaissance, postérieure à la “mort”, de la culture et de l'art », cette idée n'en était pas moins potentiellement présente chez eux et fut, naturellement, un des fondements idéologiques de la Renaissance telle qu'elle débuta en Italie pour se répandre ensuite dans l'Europe entière, à partir du xv^e siècle. Les arts étaient morts à la fin de l'Antiquité, mais ils pouvaient renaître, et ils naquirent alors à nouveau. C'est (en mettant à part tout le Moyen Âge, où l'influence du modèle antique emprunte des chemins plus détournés) ce que l'on peut appeler le premier renouveau « classique » européen.

Celui-ci, pour les beaux-arts, est surtout sensible en architecture et en sculpture, où les modèles antiques existaient ou furent alors redécouverts (ainsi le groupe du *Laocoon*, copie romaine d'une

œuvre grecque en marbre, datant du I^{er} siècle, que l'on ne connaissait jusqu'alors que par les textes, exhumé à Rome en 1506). Le Panthéon à Rome, les arcs de triomphe qui subsistaient dans tout ce qui avait été l'Empire, les ruines des bâtiments anciens, firent alors l'objet d'études et surtout de reprises, de Filippo Brunelleschi (1377-1446) et Leon Battista Alberti (1404-1472) à Andrea Palladio (1508-1580). Si l'on ajoute que, dans le domaine pictural (où seul un très petit nombre d'œuvres antiques avait été conservé), s'imposèrent quelques peintres affirmant faire renaître les Anciens – peintres vite tenus eux-mêmes pour des modèles, au premier rang desquels Raphaël (1483-1520) –, on peut considérer que ce qui allait désormais constituer une grande part du canon « classique » était pratiquement en place au milieu du XVI^e siècle, situation qu'emblématise la publication des *Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes* (1550-1568) de Giorgio Vasari.

Ce que l'on appelle couramment « l'âge classique », correspondant à la plus grande partie du XVII^e siècle (une détermination fondée d'ailleurs d'abord sur l'architecture), en sort directement. Une fois le canon établi, ce sont essentiellement des considérations d'équilibre et de justesse – on dirait volontiers de « bon goût », en tout cas d'un goût « mesuré » – qui permettent de le distinguer du « baroque », auquel on a pris l'habitude de l'opposer, depuis le XIX^e siècle, alors que tous deux remontent au même modèle antique et emploient le même vocabulaire, sans évidemment rechercher les mêmes effets.

• Rome ou Athènes ?

Encore fallait-il s'entendre sur le modèle antique à suivre. On n'oubliera pas que la Renaissance, et plus généralement le classicisme, s'appliquent à toutes les formes d'expression artistique, et pas seulement à ce que l'on a coutume d'appeler les beaux-arts : la littérature est ici tout aussi essentielle. Le débat opposant un modèle « grec » à un modèle « romain » allait marquer le XVIII^e siècle, provoqué en partie par les découvertes d'Herculanum en 1738 et de Pompéi dix ans plus tard. En révélant un très grand nombre de peintures murales, elles bouleversèrent l'appréciation que l'on pouvait avoir de la peinture antique, puisque la seule existante, à la valeur universellement reconnue, était jusqu'alors les *Noces Aldobrandines*, découvertes à Rome en 1606.

Les œuvres d'Herculanum et de Pompéi déroutèrent tout d'abord les critiques et les amateurs, tant par leurs sujets, grivois et légers, qui s'accordaient peu à la gravité et à la grandeur généralement attribuées aux Anciens, que par leur facture, jugée trop simple, voire simpliste. Le graveur Charles Nicolas Cochin (1715-1790) put ainsi parler, à propos d'une peinture d'Herculanum, d'un tableau « médiocrement dessiné, sans savoir et sans finesse », d'un « ouvrage peu fini [qui] ne peut être regardé que comme une ébauche avancée ». Il était facile de les dater d'une période jugée décadente dans l'art romain, celle de Néron. C'est ce que firent certains ; d'autres, minoritaires, s'enthousiasmaient au contraire pour ces œuvres, à cause justement de leur caractère original.

Le résultat fut une réinterprétation de l'art antique, qui depuis Vasari était plutôt considéré comme un bloc, opposé à la décadence médiévale – celle des Goths (c'est-à-dire de l'Europe occidentale) et celle des Grecs (les Byzantins). Pour Vasari, l'art romain était même au sommet du développement de l'art antique. Le XVIII^e siècle vit, sur le modèle de Plinie, une séparation nette s'établir entre l'art grec et l'art romain, le second n'étant un modèle que dans la mesure où il reprenait le premier. C'est la position exprimée par l'Allemand Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), théoricien le plus en

vue au milieu du siècle, dont les écrits allaient marquer le renouveau classique sensible dans la seconde moitié de la période. La redécouverte, in situ, de l'art grec, que peu avaient jusque-là étudié de près, accompagna et renforça cette réappréciation différenciée de l'art antique, où la Grèce prenait le pas sur Rome. C'est dans ce sens qu'on peut interpréter, par exemple, le renouveau du style dorique, jugé non plus archaïque, mais emblématique d'une architecture épurée et authentiquement grecque.

• Un repère relatif

Le « nouveau classicisme » ou « néo-classicisme » des années 1760-1820 est donc, aussi bien dans ses principes et ses fondements intellectuels que dans leur application pratique, différent du « classicisme » du siècle précédent (auquel il se référait d'ailleurs, en réaction contre les excès du rococo) – « classicisme » lui-même différent de ce qu'avait été la Renaissance, ne serait-ce que parce que la revendication du modèle antique, commune aux trois mouvements, recouvrait une réalité différente, la connaissance de l'art des Anciens n'ayant cessé de progresser, d'être complétée et de s'affiner. L'Antiquité n'était plus seulement un objet d'admiration, mais aussi un objet scientifique, les deux aspects se trouvant intrinsèquement liés. On ne cessa de le voir durant tout le XIX^e siècle, avec, par exemple, la reconnaissance de la polychromie de la sculpture et de l'architecture antiques, ou la réévaluation de l'art romain, dont l'historien d'art autrichien Aloïs Riegl (1858-1905) fut un des protagonistes.

Un bouleversement considérable allait aussi profondément modifier les fondements du classicisme, avec le romantisme, qui se définissait en grande partie par opposition au modèle antique, en revendiquant d'autres sources, postérieures (à commencer par le Moyen Âge), voire modernes. L'éclectisme du XIX^e siècle ravalait ainsi l'art antique, référent ultime et insurpassable pendant quatre siècles, au rang de référence relative parmi d'autres.

Ce mouvement ne signifiait pas pour autant la fin du classicisme, mais ce dernier acquit alors une réalité différente. On le voit bien au XX^e siècle : le retour à l'ordre des années 1920, le classicisme de l'entre-deux-guerres, le postmodernisme des années 1980 affichent tous la volonté de revenir à un modèle antique dont l'essence a été profondément modifiée. Il s'agit moins en effet de retrouver le beau idéal, que les Anciens auraient seuls su atteindre, que d'utiliser un vocabulaire, des références, en réaction au temps présent, avec la volonté de retrouver une tradition et d'affirmer ainsi son ancrage dans la continuité de l'histoire de l'art.

La période « classique » ou « néoclassique » de Picasso marque ainsi une étape dans son parcours, mais elle n'en est pas la dernière, comme si il avait voulu retrouver un modèle désormais indépassable. L'attitude d'un Rodin collectionnant la sculpture antique, pour laquelle il éprouvait la plus grande admiration, ainsi que l'œuvre des grands statuaires de l'époque moderne, à commencer par Michel-Ange, est finalement tout aussi ambiguë et complexe – comme le seront également celles d'un Bourdelle ou d'un Maillol.

Le classicisme avait pu être la référence autour de laquelle se définissait l'évolution stylistique, fût-ce par opposition. À l'époque contemporaine, il apparaît désormais comme une attitude parmi d'autres, et semble construit, d'une certaine façon, contre la modernité – sans pour autant perdre les caractères essentiels qu'on lui a toujours associés.

Bibliographie

Canto d'amore : modernité et classicisme dans la musique et les beaux-arts entre 1915 et 1935, catal. expos., G. Bøhm, U. Mosch et K. Schmidt éd., Kunstmuseum Basel-Fondation Paul Sacher-Flammarion, Bâle-Paris, 1996

H. HONOUR, *Le Néo-classicisme*, trad. de l'anglais par P. E. Dauzat, coll. Références Art, Le Livre de poche, Librairie générale française, Paris, 1998 (éd. or. 1968)

S. SETTIS, *Le Futur du classique*, trad. de l'italien par J.-L. Defromont, coll. Opinion art, Liana Levi, Paris, 2005 (éd. or. 2004)

V.-L. TAPIÉ, *Baroque et Classicisme*, Préface de M. Fumaroli, coll. Pluriel, Hachette, Paris, 2000 (éd. or. 1957)

W. TATARKIEWICZ, *History of Aesthetics*, 3 vol., C. Barrett éd., Thoemmes Press, Bristol, 1999 (éd. or. 1970-1974)

H. WÖLFFLIN, *L'Art classique*, Préface et trad. de l'allemand par C. de Mandach, coll. Imago mundi, Gérard Monfort, Paris, 1990 (éd. or. 1899).

Voir aussi

- [Beauté, arts](#)
- [Canon et ordres, arts et architecture](#)
- [Imitation, arts](#)
- [Linéaire / Pictural, arts](#)
- [Musée imaginaire](#)
- [Renaissance, arts](#)

On ne peut tenter de définir le classicisme sans prendre le risque de l'illusion rétrospective, sans s'aventurer à donner existence et unité à ce qui n'en a pas. Le terme a en effet été forgé a posteriori par les romantiques pour désigner leur contraire, un modèle littéraire conservateur constitué en France au cours du xvii^e siècle, qui érigerait les auteurs anciens de l'Athènes de Périclès ou de la Rome d'Auguste en modèles indépassables. Au xvii^e siècle, seul l'adjectif « classique », hérité du latin *classicus* qui renvoie d'abord à la première classe des citoyens, puis par extension aux écrivains de valeur, est employé. Il qualifie à la fois les auteurs enseignés dans les classes, les meilleurs auteurs, et les auteurs de l'Antiquité. Mais il ne s'applique pas à un courant littéraire.

• La constitution d'une doctrine

Les théoriciens néo-classiques du xviii^e siècle (l'abbé Du Bos, Charles Batteux, Marmontel) amorcent un processus de réception réducteur en canonisant une sélection d'œuvres du siècle précédent, à partir de la lecture simplificatrice qu'ils font des ouvrages théoriques polémiques de la fin du xvii^e siècle. Mais ce sont les débats engendrés par la révolution romantique qui amènent à inventer « le classicisme », doctrine unifiée reposant sur le respect de la tradition, la raison, l'ordre, la mesure et l'harmonie, et s'opposant à un art romantique révolutionnaire, imaginatif, excessif et violent.

L'école républicaine française du début du xx^e siècle s'empare ensuite du terme pour fonder une littérature et une identité nationales, en poursuivant la sélection d'un corpus d'œuvres et d'auteurs érigés en incarnation du génie français (Corneille, mais surtout Molière et Racine). Gustave Lanson (1857-1934), qui règne durablement sur les études littéraires, fait notamment de Jean Racine le modèle d'une perfection esthétique universelle, héritée de la rigueur athénienne, caractérisée par l'unité, l'équilibre et la grandeur. L'école comme le répertoire de la Comédie-Française transmettent l'image d'une littérature nationale rationnelle et mesurée, au prix de l'oubli d'une grande partie de ses œuvres. Ce n'est que depuis les années 1950 que la critique française retrouve la diversité de la production réelle du Grand Siècle, en faisant toute leur place au baroque, à la préciosité ou encore à la théorie du sublime.

Le concept de classicisme, tel qu'il est pensé à partir du xix^e siècle, peut donc s'appliquer à une partie restreinte de la production littéraire du xvii^e siècle en France, qui se concentre entre les années 1660 et 1680. Il s'appuie sur un système de pensée élaboré par un ensemble de théoriciens (Chapelain, d'Aubignac, Rapin, Boileau), qui ont débattu tout au long du siècle pour établir les critères de valeur d'une œuvre littéraire. Ce que l'on peut appeler la doctrine classique est l'aboutissement d'un processus d'institutionnalisation et de réglementation de la culture mis en place par Richelieu et poursuivi par Louis XIV, dont l'Académie française, créée en 1635 avec pour mission de définir le bon usage de la langue et les canons de la littérature françaises, est l'une des pièces maîtresses.

• Plaire et instruire

Les artisans de la doctrine classique se réfèrent à Aristote, qu'ils lisent à travers le filtre des interprétations de ses traducteurs italiens. Le philosophe grec avait, le premier, tenté de définir les

moyens d'une imitation parfaite de la nature dans sa *Poétique* (IV^e siècle av. J.-C.). Les théoriciens du XVII^e siècle reprennent sa théorie de la *mimèsis* : la littérature doit imiter la nature, mais sous une forme épurée, belle, ordonnée. La représentation est le moyen d'accomplir la nature, en ne se contentant pas de la reproduire.

Cependant, la spécificité de la théorie classique de l'imitation est qu'elle repose sur un jeu d'emboîtements : pour imiter la nature, il faut imiter ceux qui l'ont déjà parfaitement imitée, les auteurs antiques. Ce principe, qui fonde l'esthétique classique, est hérité de la Pléiade. Mais les théoriciens classiques poussent plus loin le rejet d'une imitation servile au profit d'une imitation libérale, qui se sert du texte modèle comme d'une nourriture qu'il s'agit ensuite de s'approprier, et de mêler à d'autres dans un processus de contamination, pour finalement mettre en œuvre son propre génie. L'imitation peut également s'étendre, au-delà des auteurs antiques, à des auteurs étrangers, notamment italiens (Guarini, Le Tasse).

Le but de cette imitation est double : il s'agit de plaire et d'instruire. Les théoriciens français reprennent ici l'interprétation de la catharsis aristotélicienne proposée par les humanistes italiens, qui font une synthèse entre le texte original de la *Poétique* et celui de ses exégètes plus tardifs, en particulier Horace qui, dans son *Épître aux Pisons* (vers 20 av. J.-C.), affirmait la nécessité de mêler l'utile à l'agréable. La fin de l'art est donc pour les classiques à la fois esthétique et morale. Le poète est un éducateur, un serviteur de l'État monarchique, autant qu'un artisan du beau et du touchant. Or ce but ne peut être atteint sans obéir à des règles de composition, qui ne sont elles-mêmes légitimes que parce qu'elles sont fondées en raison. C'est à partir du moment où, autour des années 1630, on a donné des fondements rationnels aux règles, qui n'apparaissaient plus alors comme un héritage autoritaire et dépassé de l'Antiquité, que la doctrine classique a pu se constituer.

La première des règles est celle de la vraisemblance. Aristote l'avait déjà placée au centre de sa théorie poétique : sans vraisemblance, pas d'adhésion du spectateur à la fiction, et donc pas d'efficacité de l'œuvre sur les sens ou sur l'esprit. Pour les théoriciens classiques, la vraisemblance est une condition nécessaire à l'accomplissement du but de l'art.

La vraisemblance s'applique à la fois à la fable, aux mœurs, et à la représentation quand il s'agit d'un texte dramatique. La vraisemblance des mœurs prend le nom de bienséance : pour être vraisemblables et donc bienséantes, les mœurs d'un personnage doivent être conformes à la fois à sa propre nature et au goût du « public ». Parce qu'elle se situe à la jonction de l'esthétique et du moral, la notion de bienséance varie selon les théoriciens, qui la comprennent tantôt comme une simple condition de l'efficacité de la fiction sur son récepteur, tantôt comme la mise en œuvre d'une *doxa* morale.

La vraisemblance de la représentation est garantie par le respect des unités de lieu et de temps, qui maintiennent une proportion acceptable entre le temps et le lieu réels de la représentation, et le temps et le lieu de la fiction. L'unité d'action enfin est une condition, affirmée dès Aristote, de la compréhension de la fiction par le spectateur.

La doctrine classique est avant tout une réflexion sur les moyens de l'efficacité d'une œuvre d'art sur son récepteur. En puisant à la source des formes antiques, les théoriciens comme les écrivains du XVII^e siècle ont cherché à percer le mystère du rapport qui lie l'œuvre à ses publics. Cette interrogation

sur l'interaction entre une œuvre et ses multiples récepteurs, ainsi que cette pratique d'une intertextualité avouée et élaborée peuvent trouver un écho dans les productions actuelles.

En même temps, le processus de formation de l'idée de classicisme témoigne de la tendance de toute modernité à se penser en rupture avec un passé qu'elle désigne comme son opposé. L'opposition entre classicisme et modernité traverse ainsi les disciplines et les époques.

Tiphaine KARSENTI

Bibliographie

- R. BRAY, *La Formation de la doctrine classique en France*, Nizet, Paris, 1927
C. DELMAS, *La Tragédie de l'âge classique (1553-1770)*, Seuil, Paris, 1994
G. FORESTIER, *Passions tragiques et règles classiques*, P.U.F., Paris, 2003
R. ZUBER, *Les Émerveillements de la raison. Classicismes littéraires du XVII^e siècle français*, Klincksieck, Paris, 1997.

Voir aussi

- [Académies](#)
- [Art poétique, littérature](#)
- [Baroque, littérature](#)
- [École littéraire](#)
- [Historicisme](#)
- [Modernité, littérature](#)
- [Préciosité, littérature](#)
- [Sublime, arts](#)

Classicisme, musique

Le terme « classicisme » est un véritable creuset sémantique : d'un point de vue esthétique, il représente une perfection achevée élevée au rang de modèle ; d'un point de vue littéraire et plastique, il correspond à l'Antiquité gréco-latine en tant que fondement de la civilisation et de l'éducation, bien avant de s'attacher aux productions du règne de Louis XIV ; en danse, il désigne les ballets avec pointes et tutus blancs. Mais, en musique, c'est vers l'école viennoise (point de rencontre des influences française, italienne et allemande) de la fin de la seconde moitié du XVIII^e siècle qu'il va falloir se tourner. Et envisager trois figures fondamentales : Joseph Haydn (1732-1809), Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791) et Ludwig van Beethoven (1770-1827).

On a l'habitude de considérer les années 1740-1770 comme représentatives de la période de style « galant », transition entre le baroque moribond et le classicisme, équilibrant charme et naturel, grâce et élégance, alacrité et mélancolie en de justes proportions. 1750-1760 correspond à l'apogée de la philosophie et du rationalisme des Lumières, l'*Aufklärung* en Allemagne. 1740-1760 marque l'avènement de l'*Empfindsamkeit*, le mouvement de la « sensibilité ». Dès 1770, le préromantique mouvement *Sturm und Drang* (« Tempête et Élan ») réveille la conscience nationale allemande et favorise la quête de son identité, ce dont Mozart saura se souvenir. Le classicisme proprement dit, imprégné des phases précédentes, s'étend de 1770 à 1800 environ, encore que ses prolongements puissent s'enfoncer plus loin encore, jusqu'à la mort de Beethoven par exemple, et intégrer le jeune Schubert, pétri de l'héritage mozartien – sans compter que l'on estime que Mendelssohn et Chopin sont les derniers représentants des classiques !

Les notions fondamentales d'équilibre du fond et de la forme, d'unité et de symétrie, d'ordre et de mesure des proportions, la perfection du contenu et l'économie des moyens (le fameux « rien de trop » dans la recherche de l'épure), mais aussi le simple et le durable, le naturel et le goût infailible, l'accord entre la raison et la passion, l'expression de l'universel dans le particulier sont autant de caractères partout repris indiquant les marques de fabrique du style ; mais aussi et surtout, une sorte d'évidence de la science musicale qui fait songer qu'il ne pouvait en être autrement, et qui laisse désarmé devant tant de candide souveraineté. L'on rejoint ainsi l'étymologie du mot, *classicus*, « de premier ordre ».

D'un point de vue formel, les lettres de noblesse sont gagnées avec la sonate classique, autosignifiante et expressive sans le truchement des mots, stabilisée en trois ou quatre mouvements. Le premier adopte la fameuse forme sonate à la structure tripartite, dotée de barres de reprise assurant une autre cohésion interne : une exposition bithématique, c'est-à-dire à deux thèmes opposés (le second au ton de la dominante), qui seront pour Beethoven l'occasion idéale de tensions et de contrastes (ce qui n'implique pas la disparition de la sonate monothématique : Haydn, Muzio Clementi et Beethoven encore le prouvent bien) ; un développement propice au travail thématique, rythmique et tonal (la forme sonate sans développement affectant le plus souvent les mouvements lents) ; une réexposition au ton initial. Il ne faut pourtant pas y voir de systématisme. Transformant le menuet du troisième mouvement en scherzo, Beethoven portera ce genre et cette forme à leur sommet, renouvelant architecture et expressivité avec une imagination qui ne cessera de remplir les générations ultérieures de confuse admiration.

Le classicisme musical marque aussi l'apogée de la tonalité : tempérament égal ou presque, enharmonie maintenant possible, groupes cadentiels très forts (cadence parfaite triomphante en opposition à la marche d'harmonie et à son auto-engendrement comme à la mélodie extensive typiques du baroque), pilier tonique/dominante, mariage parfaitement équilibré de la mélodie et de l'harmonie, porté à sa perfection chez Mozart, dont toute la production chante d'un pur lyrisme ; périodicité accusée (couple antécédent/conséquent, carrure marquée du phrasé de huit mesures – encore que Mozart sache contrarier cette dernière) ; accords battus et basse d'Alberti, prédilection pour les appoggiatures, chromatisme expressif mais souple, écriture plus exigeante des nuances, des rythmes et des ornements, ligne mélodique fluide et élégante. Le contrepoint baroque est désormais périmé. Rappelons que les premières symphonies en mineur apparaissent avec le *Sturm und Drang*.

Le pianoforte se pose en rival sérieux du clavecin, qui déserte l'orchestre en même tant que la basse continue avant sa disparition définitive au XIX^e siècle. Les instruments typiques du baroque (violes, luths, flûtes à bec, orgue) deviennent caduque. Le quatuor à cordes apparaît d'abord doté d'un premier violon nanti du plus beau rôle, évoluant pour on sait quelle fortune avec Haydn d'abord, progressant avec les dix-sept numéros beethovéniens ensuite – tandis que Mozart transcende le quintette à cordes. Le trio à cordes comme le duo ou trio ou quatuor avec piano finissent de satisfaire la musique de chambre – le quintette avec piano étant plutôt l'apanage des romantiques. La clarinette et le trombone intègrent l'orchestre et enrichissent sa palette. Se forme l'orchestre dit classique, regroupant les instruments par deux dans un parfait équilibre à la longue postérité (Mendelssohn, Schumann et Brahms lui seront redevables), une place nouvelle étant accordée aux couleurs et aux timbres. Les symphonies, ces sonates pour orchestre, atteignent des sommets d'inventivité avec Haydn, de transparence et d'élégance avec Mozart, de renouvellement thématique et formel avec Beethoven.

Enfin, l'édition musicale connaît un développement retentissant, quand nombre de grandes maisons naissent qui aujourd'hui encore sont familières à nos bibliothèques : Leduc à Paris (1767), Schott à Mayence (1778), Artaria à Vienne (1778), Simrock à Bonn puis à Berlin (1790). La critique musicale, des journaux spécialisés, des écrits philosophiques et théoriques musicologiques (*Dictionnaire de musique* de Rousseau en 1767, articles musicaux dans l'*Encyclopédie*) finissent d'entretenir cette floraison, qui suscite toujours l'admiration.

Sophie COMET

Bibliographie

D. HEARTZ, *Haydn, Mozart and the Viennese School, 1740-1780*, W. W. Norton, New York, 1995
C. ROSEN, *Le Style classique : Haydn, Mozart, Beethoven*, trad. de l'anglais par M. Vignal et J.-P. Cerquant, Gallimard, Paris, 2000.

Voir aussi

- [Baroque, musique](#)
- [Empfindsamkeit, musique](#)
- [Mannheim \(École de\), musique](#)
- [Romantisme, musique](#)

Classique (Tradition économique)

C'est à partir de l'œuvre d'Adam Smith (1723-1790) et, singulièrement, de *La Richesse des nations* (1776), que se constitua la tradition classique. Smith reprend, sur bien des points, des idées qu'avaient avancées, avant lui, Richard Cantillon, David Hume et François Quesnay. Mais il va plus loin. Il développe une analyse de la formation des prix qui permet de comprendre le rôle de ces derniers dans la régulation d'une économie de marché.

Au début du XIX^e siècle, Thomas Robert Malthus (1766-1834) et Henry Thornton (1760-1815) en Angleterre, Jean-Baptiste Say (1767-1832) et Charles Léonard Simonde de Sismondi (1773-1842) sur le continent relancèrent le débat. Malthus scandalisa ses contemporains en soutenant, dans son *Essai sur la population* (1798), que seule une baisse de la natalité pouvait sauver les pauvres de la misère. Thornton expliqua, dans sa *Recherche sur la nature et les effets du papier de crédit* (1802), que le système bancaire doit être soumis à l'autorité d'une banque centrale. Jean-Baptiste Say suscita une longue controverse en exposant dans son *Traité d'économie politique* (1803) la « loi des débouchés » : toute augmentation de l'offre de biens crée sa propre demande. Il s'opposa, sur ce point, à Sismondi et à Malthus qui pensaient qu'une augmentation de l'investissement peut créer des capacités productives qui restent, faute de demande, sans emploi.

Mais, tant sur le plan des idées que sur le plan politique, l'influence de David Ricardo (1772-1823) fut déterminante. En expliquant que, dans une économie où le pouvoir d'achat de la monnaie est maintenu constant, une hausse des salaires diminue le taux de profit, il montrait qu'une politique protectionniste qui taxe les denrées alimentaires importées a pour effet de réduire les profits et le rythme de la croissance.

John Stuart Mill (1806-1873) est à la fois l'héritier de Jeremy Bentham (1748-1832) et de Ricardo. Ses *Principes d'économie politique* (1848) marquent un changement de ton car ils traduisent son intérêt pour les thèses défendues par les socialistes français, par Saint-Simon et par Charles Fourier. Cela n'implique pas un abandon du libéralisme : si Mill admet que la propriété privée peut conduire à l'injustice, il défend le principe du *Laisser faire* dans la mesure où, dans un marché concurrentiel, la rémunération est proportionnelle au mérite.

À la fin du XIX^e siècle, dans les années 1870, les classiques vont céder la place à une autre tradition. Alors qu'ils mettaient l'accent, dans leur analyse des prix, sur les coûts, leurs successeurs (Carl Menger, Stanley Jevons, Léon Walras) soulignent le rôle que jouent l'utilité et la demande. Mais on retrouve chez les uns comme chez les autres l'idée que le système des prix coordonne de façon efficace les décisions des agents, et c'est cette absence de rupture radicale entre les deux traditions que l'on souligne en disant que Menger, Jevons et Walras sont des « néo-classiques ».

• Le libéralisme des classiques

Au cours du XVIII^e siècle, les critiques s'étaient multipliées contre les dispositions que les autorités avaient introduites pour organiser l'activité économique, surveiller les marchés et assurer aux manufactures de nouveaux débouchés à l'étranger. En France, Vincent de Gournay (1712-1759), qui fut intendant du commerce, soutenait qu'il fallait « laisser passer, laisser faire ». Les classiques

repreirent ce slogan à leur compte, mais ils voulurent aller plus loin en élaborant une analyse cohérente sur laquelle s'appuyer pour réclamer une série de réformes qui leur semblaient nécessaires en vue d'assurer une progression continue de la richesse.

Il s'agissait, d'abord, d'éliminer les corporations et les systèmes d'apprentissage, qui limitaient la mobilité de la main-d'œuvre et freinaient la concurrence. Cette politique que Turgot (1727-1781) avait voulu promouvoir en publiant, en 1776, ses édits sur les jurandes ne trouva son aboutissement que lors de la Révolution française, quand fut adoptée la loi Le Chapelier (1791). Les classiques pensaient qu'il était nécessaire de supprimer les barrières douanières qui, à l'intérieur même du pays et entre les pays, freinaient le développement du commerce. Ils s'opposèrent aux lois sur les grains qui, sous prétexte de protéger l'agriculture, avaient pour effet d'augmenter le prix des denrées alimentaires. Le débat, en Angleterre, fut particulièrement vif : les propriétaires fonciers étaient hostiles au libre-échange qui impliquait une réduction de leurs rentes. Ils s'opposèrent à l'abrogation des lois sur le blé et celle-ci ne put être votée qu'en 1846, quand l'élargissement du corps électoral leur fit perdre la majorité au Parlement.

Les lois qui, depuis 1601, organisaient l'aide aux pauvres en Angleterre, poursuivaient deux objectifs : assurer un emploi à ceux qui voulaient et pouvaient travailler ; préserver de la misère les enfants, les vieillards, les invalides. Au début du XIX^e siècle, il devint évident, qu'en dépit de l'augmentation des sommes consacrées à aider les pauvres, ces dispositions n'atteignaient pas leur but. Les classiques soutinrent que cet échec était inévitable : les lois sur les pauvres conduisent, disait Malthus, la population à s'accroître sans accroître les moyens de la nourrir, elles créent ainsi les pauvres qu'elles prétendent soutenir. En 1834, le Parlement anglais adopta, à l'instigation des classiques, une réforme de l'aide qui modifiait radicalement le système.

Le problème le plus complexe était l'organisation du système monétaire. L'échec de l'expérience de Law en France (il avait, en 1716, fondé la Banque générale qui émettait du papier-monnaie contre de l'or et prêtait le métal récolté à l'État. En 1720, la banque fit faillite, les détenteurs de ses billets et de ses actions furent ruinés) avait mis en évidence les dangers de l'émission de papier-monnaie. Cependant les classiques pensaient qu'une monnaie métallique est mal commode et coûteuse. Henry Thornton en vint à deux conclusions. On ne peut laisser chaque banque émettre à sa guise des billets ; ce pouvoir doit être dévolu à une seule d'entre elles, celle que l'on appelle la Banque centrale. Cette banque a non seulement pour fonction d'assurer la stabilité du pouvoir d'achat de la monnaie, elle doit aussi préserver la sûreté du système en jouant le rôle de « prêteur en dernier ressort », c'est-à-dire en fournissant aux autres banques les liquidités dont elles ont besoin.

Mais, pour les ricardiens, le pouvoir de la Banque centrale ne doit pas être discrétionnaire, elle doit obéir à des règles. Le premier principe est que les billets doivent être, immédiatement et sans frais, convertibles, à taux fixe, en or. Le second, qui suscita parmi les classiques une longue controverse, est que l'émission de nouveaux billets doit avoir pour contrepartie une augmentation du même montant des réserves en or de la Banque centrale.

En 1844, Robert Peel fit adopter cette règle dans un le Bank Charter Act qui enfermait la Banque d'Angleterre dans un dispositif très contraignant qui fut préservé, non sans crises, jusqu'à la Première Guerre mondiale.

• Les prix comme régulateurs d'une économie de marché

Le libéralisme des classiques repose sur l'idée que l'État ne doit intervenir que là où le marché échoue. Pour eux, la question centrale est de comprendre comment et sous quelles hypothèses les mécanismes du marché permettent de coordonner l'activité des hommes et d'allouer de façon efficace les ressources entre les divers emplois possibles.

Smith pensait que l'on peut accroître la productivité en divisant le travail. Mais, si chacun ne produit qu'un nombre limité de biens, tout individu doit, pour vivre, acheter la plupart des marchandises qu'il consomme. Il importe qu'il puisse le faire à un juste prix. De cette observation, on avait souvent conclu que les autorités doivent surveiller l'activité des marchands, contrôler la qualité des produits et, au besoin, fixer les prix, afin que même les plus pauvres puissent se procurer les denrées qui leur sont nécessaires.

Smith soutient que de telles interventions sont inefficaces, et même dangereuses. Il ne faut pas fixer les prix, car ce sont leurs variations qui incitent les producteurs à adapter leur offre à la demande. Le « prix de marché » est le prix courant auquel s'échange une marchandise. Son « prix naturel » est son coût de production : la somme des salaires, des profits et des rentes qu'il faut payer pour la produire et l'apporter sur le marché. Si les prix de marché sont égaux aux prix naturels, le système est à l'équilibre. Les producteurs couvrent leurs coûts et perçoivent un profit normal, proportionnel au capital qu'ils ont engagé. Comme les gains qu'ils tirent de l'utilisation de leurs ressources sont les mêmes que ceux qu'ils pourraient tirer de tout autre emploi, ils sont incités à poursuivre leur activité dans l'industrie qui est la leur.

Mais il se peut que la demande effective d'un bien, c'est-à-dire la quantité qui en est demandée à son prix naturel, excède son offre. Son prix de marché s'élève alors au-dessus de son prix naturel. Les ressources employées dans cette activité perçoivent des gains plus élevés qu'ailleurs. La thèse des classiques est que ces gains attireront d'autres capitaux. La production augmente alors jusqu'à ce que l'équilibre soit rétabli. Inversement, si la demande effective d'un bien est inférieure à son offre, son prix est inférieur à son prix naturel. Les producteurs gagnent moins dans cette industrie qu'ailleurs. Ils sont incités à l'abandonner. La production diminue jusqu'à ce que le prix courant soit égal au prix naturel.

L'économie de marché est régulée par les prix et les autorités doivent s'abstenir d'intervenir, car les règlements qu'elles pourraient prendre ne peuvent que freiner les ajustements nécessaires. Si, par exemple, l'État fixe pour les denrées nécessaires un prix maximal, il provoque leur pénurie, car un prix trop bas décourage leur production.

Certes, les classiques savent que de multiples obstacles s'opposent à la mobilité des ressources et que les entrepreneurs qui bénéficient de profits élevés font tout pour les maintenir. Mais ils pensent que ces obstacles sont essentiellement de nature institutionnelle et qu'ils doivent être éliminés. C'est cette thèse qu'ils invoquent pour obtenir la suppression des corporations. Inversement, ils admettent que, dans les activités où le coût moyen de production diminue avec la quantité produite, la concurrence conduira au monopole. L'État doit alors intervenir.

• L'analyse de la répartition : salaires, profits et rentes

Le prix naturel d'un bien est la somme des salaires, des profits et des rentes qu'il faut payer pour le produire et l'apporter au marché. Faut-il en conclure qu'une hausse des salaires, des profits ou de la rente accroît les prix ? La rente est, par nature, différente des salaires et des profits. Les classiques la définissent comme la rémunération des ressources naturelles non reproductibles et non renouvelables. Quand elle varie, la quantité de terre disponible reste inchangée, alors que si les salaires ou les profits augmentent, l'offre de travail ou la quantité de capital s'accroissent.

Une augmentation de la rente est l'effet et non la cause d'une hausse des prix. Si la demande de produits de la terre augmente, leurs prix augmentent. La rente, qui est la différence entre le prix et les coûts, s'accroît. Et si l'État crée une nouvelle taxe qui porte sur la rente, les propriétaires fonciers ne pourront la répercuter sur les prix des produits, car la quantité de ressources naturelles disponibles n'en sera pas affectée.

Par contre, si l'État augmente les impôts sur les salaires, les travailleurs demanderont et obtiendront une augmentation de leurs salaires bruts car la quantité de travail disponible dépend du salaire réel net de tout impôt. Faut-il, comme le suggérait Smith dans *La Richesse des nations*, conclure que les prix augmenteront ? Ricardo soutient, dans *Les Principes de l'économie politique* (1817), qu'il n'en va pas ainsi, du moins dans une économie où la monnaie consiste en pièces d'or. Quand le salaire augmente, les coûts de production de tous les biens, y compris l'or, s'accroissent mais leurs prix ne peuvent pas tous augmenter. Seuls augmentent les prix des marchandises dont le coût s'accroît plus que celui de l'or. Le taux de profit diminue nécessairement. Les prix des biens qui sont fabriqués avec moins de travail que l'or diminuent et les prix des biens qui sont fabriqués avec relativement plus de travail que l'étalon augmentent. Le taux de profit n'est pas déterminé par la concurrence des capitaux mais par le taux de salaire.

• Le libre-échange

Les classiques tirent de ce raisonnement un argument pour l'abrogation des lois sur le blé. Depuis longtemps, il existait en Angleterre une législation protectionniste. Quand le prix du blé était faible, le gouvernement subventionnait les exportations et interdisait les importations. Quand son prix était plus élevé, les importations étaient autorisées mais elles supportaient des droits. Durant la période du blocus continental, la croissance très rapide de la population anglaise avait entraîné une rapide augmentation des prix du blé.

En 1815, la question d'une libéralisation du commerce se posa. Edward West (1782-1828), Robert Torrens (1780-1864) et David Ricardo défendirent l'abrogation des lois sur le blé. Ils soutenaient que, comme le prix du blé était moins élevé sur le continent qu'en Angleterre, le libre-échange entraînerait une baisse de son prix en Angleterre ; ce qui permettrait de réduire les salaires monétaires tout en maintenant leur pouvoir d'achat. Cette baisse des salaires entraînerait une augmentation des profits qui stimulerait l'investissement et permettrait à l'économie anglaise de sortir de la crise qu'elle connaissait à cette époque.

Mais, pour justifier le libre-échange sur des bases solides, il fallait aller plus loin et prouver que

non seulement l'Angleterre mais aussi ses partenaires en tireraient profit. Il fallait, en particulier, montrer qu'un pays peut exporter des marchandises même s'il doit pour les produire dépenser plus de travail que les autres. Ce qui compte, selon Ricardo, ce n'est pas l'avantage absolu mais l'avantage relatif. Même s'il faut plus de travail pour produire du vin et de la toile en Angleterre qu'au Portugal, l'Angleterre peut exporter sa toile si, dans cette activité, le coût relatif de la toile est plus faible en Angleterre qu'au Portugal. Il suffit pour cela que les salaires y soient moins élevés. Les deux pays sont gagnants car chacun d'eux dispose, grâce à l'échange, de davantage de chacun des produits que s'il avait vécu en autarcie : il faut moins de temps aux Portugais pour produire le vin qu'ils exportent qu'il ne leur en faudrait pour produire la toile que la vente de ce vin leur permet d'acheter.

À la fin du XIX^e siècle, les critiques contre les classiques se multiplièrent. On leur reprochait d'abord leur libéralisme dans un monde où la multiplication des conflits sociaux, la concentration croissante des entreprises, la rivalité entre les grandes puissances semblaient justifier une intervention croissante de l'État. Les marxistes, les institutionnalistes et les historicistes leur reprochaient de chercher à établir des lois économiques qui s'appliqueraient dans tous les types d'organisation sociale.

Cependant, quand progressivement la tradition classique s'estompa, ce furent les néo-classiques qui prirent la relève. Leur objection était plus subtile. Ils reprochaient aux classiques de ne pas faire une place suffisante à l'utilité, c'est-à-dire à la satisfaction que les individus tirent des biens qu'ils consomment, dans leur analyse de la formation des prix. Une lacune particulièrement dommageable quand on veut établir les propriétés normatives de l'économie de marché. Les classiques soutenaient qu'une économie de marché concurrentielle procure le maximum de satisfaction, mais le cadre dans lequel ils raisonnaient ne permettait pas vraiment d'apporter une réponse à la question qu'ils avaient, à juste titre, posée et de déterminer les situations où l'État doit intervenir.

Alain BÉRAUD

Bibliographie

A. BÉRAUD & G. FACCARELLO, *Nouvelle Histoire de la pensée économique*, tome 1, La Découverte, Paris, 1992

M. BLAUG, *La Pensée économique, origine et développement*, trad. franç., Economica, 5^e éd., Paris, 1998

J.-T. RAVIX, *La Pensée économique classique, 1776-1870*, Dunod, Paris, 1999.

Voir aussi

- [Physiocratie, économie](#)
- [Protectionnisme, économie](#)

Code génétique

On a coutume de remarquer l'extraordinaire variété du vivant, et d'oublier ce qui est commun à tout ce qui vit. D'abord, l'atome de vie, la cellule. Ensuite, un mécanisme incroyablement simple de transmission de l'hérédité, la réplication, qui passe par la reproduction à l'identique d'une molécule, l'ADN – à un inévitable taux d'erreur près, dû à la nature physique des objets en cause. L'ADN (pour acide désoxyribonucléique) est une immense molécule, constituée de l'enchaînement de quatre motifs chimiques, des nucléotides. Cet enchaînement étant séquentiel, on le représente naturellement comme un texte écrit avec un alphabet de quatre lettres, notées A, T, G et C (du nom des quatre sortes de « bases » qui spécifient les nucléotides). Physiquement, cette molécule est faite de deux brins enroulés l'un autour de l'autre comme un escalier en colimaçon aux marches associant deux nucléotides : c'est la célèbre double hélice. La première loi de l'hérédité est de ce fait une loi de complémentarité entre les nucléotides des brins appariés : en face d'un A on trouve toujours un T, d'un C, un G, d'un T, un A et d'un G, un C. Ainsi un brin de l'hélice caractérise entièrement, et sans faute, le brin complémentaire. C'est ce qui permet la réplication de l'ADN à l'identique au cours des générations : les brins se séparent et sont recopiés l'un et l'autre en respectant la loi de complémentarité.

La séquence de l'ADN a de nombreuses fonctions, dont nous ne retiendrons qu'une seule, celle de définir localement des séquences codant les acteurs de la vie cellulaire, les protéines. Les protéines sont, là encore, des enchaînements de modules de base appelés acides aminés, mais cette fois de vingt types différents. Les protéines effectuent presque toutes les tâches moléculaires que la cellule a à effectuer (construire son architecture, gérer ses aliments, contrôler son comportement...). Certaines régions de l'ADN appelées gènes spécifient donc des protéines, c'est-à-dire que l'enchaînement local des lettres du texte de l'ADN définit, strictement, l'enchaînement des acides aminés de la protéine, et c'est à la règle qui permet la correspondance entre le texte de l'ADN et le texte des protéines qu'on réserve le nom de « code génétique ».

Mais comment passe-t-on de l'enchaînement des nucléotides à sa traduction en séquence des acides aminés dans les protéines ? Comment passer sans erreur de quatre à vingt lettres ? On aurait pu penser soit à un mécanisme de codage aussi divers que le vivant, soit à un mécanisme universel. L'astrophysicien auteur de science-fiction George Gamow fut le premier à remarquer une coïncidence incroyable : si l'on prend la double hélice de l'ADN, avec toutes les possibilités imaginables d'enchaînement de ses paires de bases, on trouve exactement vingt cavités. La tentation de la numérologie, si fréquente dans les superstitions humaines, pouvait conduire à voir là la solution. Mais il apparut qu'en réalité il existe un intermédiaire entre l'ADN et les protéines. Un autre acide nucléique, l'ARN est recopié par complémentarité sur les segments de l'ADN qui seront ensuite traduits en protéines : cet ARN est appelé ARN messenger (ARNm). Et ce n'est donc pas à la structure en double hélice que s'applique la correspondance entre les bases et les acides aminés mais à des séquences localement présentes sur l'un des brins. On se trouve donc devant une situation paradoxale pour passer de quatre à vingt. Si l'on prend deux bases, on a seulement seize combinaisons, mais si l'on en prend trois, on en trouve 64 (4^3) ! Gamow, avec Francis Crick, et quelques autres, créa alors un groupe de réflexion, le « RNA tie club », pour explorer la nature du code génétique. De nombreuses hypothèses furent proposées, y compris un code avec recouvrement. Mais c'est une loi (quasi) universelle qui fut découverte, à la fois par la réflexion (avec Sydney Brenner, Leslie Orgel et Francis

Crick), et par l'expérience biochimique (avec Marshal Nirenberg et bien d'autres). Selon cette loi, à chaque suite de trois nucléotides (ou codon) de l'ARN transcrit à partir du texte de l'ADN, correspondra un acide aminé. Cette loi introduit une périodicité de trois, qui a une conséquence importante : comme les nucléotides sont lus trois par trois, il est essentiel que le début de la lecture soit bien spécifié, et qu'il n'y ait pas de déphasage dans la lecture, puisque les codons déphasés sont généralement totalement différents des codons pris dans la bonne phase. Un codon indique le début de la protéine à traduire, et trois autres en indiquent la fin. Cette redondance du codage a des conséquences importantes : le gène codant une protéine identique peut différer par sa séquence d'un individu à l'autre. Cela indique que le gène peut à la fois spécifier la protéine, et autre chose (qui serait signalé par la différence de séquence de l'ADN, alors que la séquence de la protéine ne change pas).

Dans l'ARN messager, les codons contiennent de l'uracile U à la place de la thymine T qui caractérise l'ADN. Lorsque plusieurs codons spécifient le même acide aminé, ils sont dits synonymes. La plupart des synonymes ne diffèrent que par la troisième base du triplet, celui-ci étant lu de gauche (côté 5') à droite (côté 3').

L'existence de synonymes correspond à une flexibilité utile pour l'évolution. On dit que le code est dégénéré. Cela relativise l'effet des mutations.

C'est sans doute à Francis Crick qu'on doit d'avoir eu l'idée qu'il fallait donc un « adaptateur », entre l'ARN messager et la protéine, et que, pour accommoder les variations de séquence correspondant à un même acide aminé, cet adaptateur pourrait offrir un certain « jeu » dans son interaction avec le codon. Il s'agit là d'une classe particulière d'ARN, les ARN de transfert qui, d'un côté reconnaissent spécifiquement un codon, et d'un autre côté portent un acide aminé qu'ils transfèrent à la chaîne de la protéine en cours de construction quand le codon correspondant se présente sur la machine qui permet le décodage à savoir le ribosome, microstructure obligatoirement présente dans le cytoplasme cellulaire aussi bien chez les bactéries que chez les cellules possédant un noyau contenant l'ADN.

La correspondance physique entre l'ADN et les protéines peut se représenter de façon abstraite par une suite de « règles de réécriture ». La correspondance entre l'ADN et les protéines introduit à la fois le temps et l'espace dans une représentation de la vie cellulaire (ou de l'organisme, s'il est multicellulaire) qui fait référence à elle-même. C'est cette correspondance qui permet de parler de programme, lorsqu'on considère la fonction de l'ADN qui, au sein de la cellule, conserve sa mémoire héréditaire. La construction effective d'une cellule (puis d'un individu multicellulaire) correspond aux conséquences de l'expression, dans le monde physique, de son programme génétique, sous la forme de ces « objets manipulateurs » que sont les protéines, aptes en particulier à manipuler la substance même du programme, en le recopiant, et en y introduisant des variations, selon des règles bien prescrites. Il convient donc, dès ce stade de la formalisation du vivant, de souligner l'importance conceptuelle de la séparation physique, concrète, effective, entre le programme (et son support matériel), et les objets qui résultent de son expression. C'est cette séparation qui, introduisant le temps, et la mise en parallèle de nombreux processus, conduit à rendre le résultat ultime imprévisible dans son détail (même s'il est prévisible dans ses grandes lignes), alors que le processus lui-même doit être considéré comme déterministe.

Bibliographie

A. DANCHIN, *L'Œuf et la poule. Histoires du code génétique*, coll. Le Temps des sciences, Fayard, Paris, 1983

D. HOFSTADTER, *Gödel, Escher, Bach, les brins d'une guirlande éternelle*, InterÉditions, Paris, 1985, rééd. 1996 ; traduit de l'américain *Gödel, Escher, Bach : An Eternal Golden Braid*, Harvester Wheatsheaf, New York-Londres-Toronto, 1979

H. FREELAND JUDSON, *The Eighth Day of Creation : Makers of the Revolution in Biology*, Expanded ed., Plainview, CSHL Press, New York, 1996.

Voir aussi

- [Probabilisme, biologie](#)
- [Programme génétique](#)
- [Réductionnisme](#)

Cognitivisme

En réaction aux errements de la psychologie mentaliste du XIX^e siècle, qui reposait essentiellement sur l'introspection comme moyen d'étude, s'est développé, au début du XX^e siècle, le behaviorisme. Ce courant de pensée considère que seuls les phénomènes objectivables et directement mesurables comme les comportements constituent des objets d'étude acceptables pour la psychologie. Les limites de cette approche de la psychologie, marquée par son refus dogmatique d'étudier les processus mentaux, apparaissent assez rapidement. Ainsi, vers 1950, sous l'influence du développement de l'éthologie et du renouveau des conceptions de l'apprentissage, le cognitivisme se construit en opposition au behaviorisme, avec pour objectif de réinvestir, à l'instar du mentalisme, l'étude du contenu de la « boîte noire ». Les recherches portent donc sur l'activité mentale et les processus intellectuels. Le développement des ordinateurs, les apports des théories du traitement de l'information et de l'intelligence artificielle permettront sa montée en puissance vers 1970.

• L'essence du cognitivisme

L'objet du cognitivisme est l'étude expérimentale du fonctionnement mental, grâce auquel s'opère la sélection de l'information, son traitement et sa mémorisation. Ces processus permettent la constitution de l'expérience individuelle. Le champ d'investigation du cognitivisme peut se résumer en quatre questions fondamentales : comment un système naturel (homme ou animal) ou un système artificiel (ordinateur, robot...) acquiert-il et sélectionne-t-il les informations sur le monde ? Comment ces informations sont-elles représentées et transformées en connaissances par l'intervention de processus de codage (binaire, sémantique...) et de traitement (imagerie, synesthésie, organisation...) ? Comment les représentations sont-elles mémorisées ? Comment, enfin, les connaissances sont-elles utilisées pour moduler le comportement ?

Par ailleurs, l'étude comparée de la cognition permet de s'interroger sur les processus mentaux mis en jeu et leur évolution, en analysant les comportements des différentes espèces dans leur contexte écologique (ensemble des éléments non humains de l'environnement) et en recherchant dans quelles circonstances et dans quelles lignées évolutives, ou phyla, apparaissent certaines capacités cognitives telle que l'utilisation d'outils.

• Les concepts clés

Trois concepts fondamentaux sont à la base de cette démarche : l'intelligence, la représentation et la conscience.

Issu de la psychologie humaine, le concept d'intelligence, utilisé dans différents champs disciplinaires, est un concept polysémique difficile à définir. En psychologies humaine et comparée, l'intelligence est définie comme l'aptitude à mettre en œuvre des solutions originales et innovantes pour s'adapter à un environnement changeant. Elle s'oppose ainsi à l'intelligence artificielle des ordinateurs ou à celle qui sous-tend certains comportements animaux, comme la danse des abeilles (système de communication permettant de diffuser dans la colonie des renseignements sur le lieu de provenance de la nourriture), qui correspondent à la mise en œuvre de routines préprogrammées et

stéréotypées, adaptées à la résolution d'une catégorie unique de problèmes.

Le fonctionnement mental repose sur des représentations qui ne sont pas directement objectivables ni mesurables. La nature et les caractéristiques fonctionnelles de ces représentations sont donc étudiées à travers leurs manifestations comportementales. Cela nécessite le développement d'outils de mesure (méthode chronométrique permettant de comparer la durée des processus mentaux par exemple) et la mise au point de paradigmes expérimentaux sophistiqués pour poser les questions et recueillir les performances comportementales des sujets, à partir desquelles sont inférés les processus cognitifs. Les domaines de ces représentations couvrent les différents champs de l'activité mentale : représentations d'objets et de mondes propres (*Umwelt* en allemand, terme qui définit un monde d'impressions sensorielles et motrices que chaque organisme se forge à sa manière, selon ses équipements spécifiques et ses propres besoins), représentations symboliques de l'espace, du temps et des nombres.

Du fonctionnement mental émerge chez l'homme, et parfois chez l'animal, une forme de conscience qui repose sur une représentation de soi ainsi que sur une représentation de l'autre et de ses intentions (théorie de l'esprit). Cette forme de conscience permet d'adopter le point de vue de l'autre et se manifeste à travers des comportements de coopération, mais aussi de dissimulation ou de tromperie.

• Les champs d'application

Le cognitivisme, d'abord restreint à l'étude de la cognition individuelle, s'est attaché à l'étude de la cognition dans les groupes sociaux. Ainsi, on a démontré l'existence d'une forme de cognition distribuée dans laquelle des phénomènes hautement complexes, comme la construction de nids à structures complexes ou la régulation de la division du travail chez les insectes sociaux, émergent à partir de règles d'interactions relativement élémentaires entre sujets dotés de capacités cognitives réduites.

Le cognitivisme, courant de pensée réactionnel apparu vers 1950, a finalement abouti à une véritable révolution conceptuelle au cours des années 1990. De nombreux domaines ont intégré la perspective cognitive dans l'étude du fonctionnement individuel, notamment dans les sciences humaines et la neurobiologie (philosophie, psychologie cognitive humaine, psychologie animale et comparée, éthologie cognitive, neuropsychologie, neurosciences cognitives, anthropologie), comme dans celui du fonctionnement des groupes et des institutions (psychologie sociale, sociologie, économie, gestion).

Par ses apports sur la connaissance du fonctionnement mental, le cognitivisme permet de déboucher sur une forme de métacognition dont les implications se manifestent dans différents domaines. Par exemple, les connaissances acquises sur le fonctionnement de la mémoire permettent de préconiser des stratégies efficaces pour faciliter l'acquisition (par l'apprentissage distribué, c'est-à-dire apprentissage fractionné sur plusieurs séances espacées dans le temps) et pour augmenter le rendement de la mémoire (par la mise en œuvre de stratégies efficaces de traitement de l'information) ou même pour lutter contre l'oubli (par l'utilisation d'indices de rappel appropriés et par le contrôle de l'état du sujet).

Les recherches fondamentales menées dans le cadre du cognitivisme trouvent également des applications dans des domaines variés comme le développement d'une robotique bio-inspirée ou la résolution de problèmes complexes de circulation et d'encombrement, grâce à la modélisation des comportements collectifs des insectes sociaux.

Jean-Michel LASSALLE

Bibliographie

J. DELACOUR, *Une introduction aux neurosciences cognitives*, coll. Neurosciences et cognition, DeBoeck Université, Bruxelles, 1998

P. LEMAIRE, *Psychologie cognitive*, coll. Ouvertures psychologiques, *ibid.*, 1999

M. W. MATLIN, *La Cognition : une introduction à la psychologie cognitive*, coll. Neurosciences et cognition, *ibid.*, 2001

J. VAUCLAIR, *L'Homme et le singe. Psychologie comparée*, coll. Dominos, Flammarion, Paris, 1998

J. VAUCLAIR & M. KREUTZER dir., *L'Éthologie cognitive*, Ophrys-Maison des sciences de l'homme, Paris, 2004.

Voir aussi

- [Behaviorisme, psychologie](#)
- [Écologie comportementale](#)

On aborde parfois le collage comme une simple technique venant s'ajouter innocemment à d'autres plus classiques, comme l'aquarelle ou la peinture à l'huile. De ce point de vue, si l'on considère que c'est la colle qui définit le collage, on pourra soutenir que celui-ci n'a pas attendu le xx^e siècle pour donner naissance à des œuvres.

C'est pourtant bien au xx^e siècle, particulièrement dans les années 1910 et 1920, que le collage a trouvé son plein développement conceptuel, au point qu'on a pu dire qu'il représentait pour ce siècle ce que la perspective avait représenté pour le xv^e. Le collage, appréhendé comme mode de voir et de penser, est ainsi devenu une forme exemplaire de la modernité, qui s'est incarnée particulièrement dans le champ des arts plastiques, mais a produit aussi des effets dans celui d'autres arts, comme la musique (d'Erik Satie à John Cage), la poésie (d'Apollinaire à Brion Gysin), ou encore le cinéma (de Dziga Vertov à Peter Kubelka).

• « La Peinture au défi »

Louis Aragon, dans un texte au titre significatif, « La Peinture au défi » (1930, repris dans le recueil *Les Collages* en 1965), est l'un des premiers à avoir affirmé avec force les éléments de rupture introduits par le collage au regard de la conception traditionnelle du tableau. L'insertion d'éléments étrangers à la peinture (papiers, fragments d'articles de journaux ou de publicités, petits objets...) a pour effet de mettre en crise l'unité matérielle de l'œuvre, voire son existence. « L'imbécile harmonie » et « l'unité de façade » (Aragon) que constitue le symbole sont mises à mal par la présence d'objets concrets, « réels ». Avec le collage, c'est donc l'autonomie de l'œuvre qui se trouve attaquée, et, avec elle, la conception de la peinture comme « représentation », puisque des éléments réels sont présentés directement, plutôt que d'être représentés par les moyens de la peinture.

Le collage déstabilise aussi le statut traditionnel de l'artiste, puisqu'il s'agit d'une pratique pour laquelle la virtuosité technique ne constitue plus une qualité première, le jeu de l'emprunt ou de la citation déplaçant la question de la « création » vers celle de la « personnalité du choix » – celui des éléments à prélever dans le réel. C'est donc bien à une transformation profonde de la conception de l'œuvre d'art que l'on assiste, caractérisée à la fois par un processus de fragmentation et par l'intégration d'éléments constitués de matériaux hétérogènes.

Cette affirmation d'une œuvre éclatée et ouverte est sans doute liée à une évolution interne à l'histoire de la peinture, mais aussi aux conditions générales nouvelles de la perception dans la ville moderne à l'âge démocratique. En effet, la multitude de messages visuels et sonores simultanés et hétéroclites contribue à la prise en considération par les artistes de la fin des unités symboliques stables, intemporelles et hiérarchisées, à leur intérêt pour la culture populaire, et à leur volonté de marquer leur œuvre de l'empreinte du présent. Le collage devient ainsi un mode d'expression privilégié pour rendre compte du divers dans l'univers, et pour affirmer une esthétique du conflit et du choc. L'expérience de la déchirure, de la brisure et du débris se substitue à la constitution d'une image pleine et maîtrisable.

Dans sa construction même, le collage met en relief les relations entre les éléments, quand l'œuvre

d'art traditionnelle abordait plutôt ces derniers en termes de substance. C'est en ce sens que l'on peut, d'une part, considérer comme autant de collages des œuvres faisant appel à d'autres modes d'accrochage que la colle : les épingles (Picasso), le papier collant (Cy Twombly), les agrafes (Pierre Buraglio), etc., mais, d'autre part, que peuvent également relever du collage, dans une approche plus extensive, des œuvres dont les relations d'étrangeté ne sont pas nécessairement d'ordre matériologique, mais iconographique, plastique, sonore, linguistique ou conceptuel. Ainsi a-t-on pu parler, par exemple, de « collages peints » à propos de peintures de René Magritte ne faisant pourtant pas appel à des éléments extra-picturaux.

• Expériences du collage et transgression des limites du tableau

Le collage comme mise en rapport d'éléments hétérogènes est un terme générique qui peut rendre compte de pratiques et de conceptions très variées, actives dans les arts depuis le début du xx^e siècle. Il met toujours en jeu d'une manière ou d'une autre trois opérations : sélection des éléments déjà existants, déplacement de ces éléments dans un contexte artistique, et combinaison de ces éléments dans l'œuvre.

On n'en finirait pas d'inventorier les déclinaisons de la pensée-collage et de nommer les artistes qui s'y sont consacrés. Les cubistes, Picasso et Braque particulièrement, ont exploré parmi les tout premiers, à partir de 1910, la richesse des possibilités formelles offertes par les *papiers collés* (papier faux bois, fragments de journaux ou de papier peint...), qui réfléchissent la condition bidimensionnelle du tableau et jouent notamment de l'intégration de signes linguistiques. Les *collages* (au sens matériologique plus restreint) explorent l'expérimentation avec d'autres matériaux, comme la toile cirée et la corde tenant lieu de cadre dans la célèbre *Nature morte à la chaise cannée* (1912) de Picasso.

Dans le contexte de la Première Guerre mondiale, les dadaïstes ont souvent fait du collage une expression de leur révolte contre l'art bourgeois en exacerbant les conflits à l'intérieur du tableau (ainsi Raoul Hausmann, George Grosz, Johannes Baader) ou en jouant de l'humour, de la provocation, de la dérision (Man Ray, Francis Picabia). L'utilisation de photographies donnera naissance à l'appellation *photo-collages* (Hausmann en est l'un des initiateurs) et John Heartfield en fera un usage politique antinazi, avec les *photo-montages* diffusés en Allemagne dans le journal ouvrier *Arbeiter Illustrierte Zeitung* (A.I.Z.).

Kurt Schwitters développe de son côté toute une poétique du tableau dit *Merz* (qu'il déclinera aussi dans les domaines architectural et poétique, avec les *Merzbau* et *Merzgedicht*, construction et poème-*Merz*), visant à transfigurer en une forme artistique très minutieusement élaborée les déchets et matériaux les plus humbles recueillis parfois dans la rue. Jean Arp exploite les possibilités du hasard avec les *papiers déchirés*.

Au cours des années 1920, les surréalistes reconnaissent dans le procédé du collage un fonctionnement analogue à celui du mécanisme de l'association dans le rêve. Nombre d'entre eux s'y intéressent donc, mais le projet vise moins la mise en scène d'éléments concrets en conflit (comme chez les dadaïstes) que la représentation d'un monde onirique au sein duquel des éléments contradictoires sont appelés à fusionner. C'est pourquoi Max Ernst, dans ses *romans-collages*, dissimule les sutures entre les images rapportées.

De leur côté, les constructivistes russes (Vladimir Tatline, Alexandre Rodtchenko...), en parlant de « culture des matériaux », ont insisté sur les données matérielles de l'œuvre d'art et sur ses liens avec la vie quotidienne. Mais d'autres approches, comme celle, très délicate, des papiers collés d'Olga Rozanova ou celle, « cubo-futuriste », de Kasimir Malévitch, ont également donné naissance à des œuvres importantes.

Enfin, les questions suscitées par les *ready-mades* (qu'ils soient « assistés » ou « rectifiés ») de Marcel Duchamp – notamment celle des effets produits par la mise en scène d'un objet réel dans un contexte artistique (mental ou spatial) – peuvent être associées à la problématique du collage.

Après la Seconde Guerre mondiale, la pratique du collage reste vivante et va se renouveler avec une extension dans l'espace. Les œuvres sorties du plan du tableau seront alors parfois qualifiées d'*assemblages*, et, quand le spectateur pourra y pénétrer, on parlera d'*environnements* (Allan Kaprow, Edward Kienholz...). Les *Combine Paintings* (collage d'objets sur fond pictural) de Robert Rauschenberg, comme les *Décollages* de Jacques Mahé de la Villeglé, ou encore les *papiers découpés* de Matisse démontrent la richesse des possibilités expérimentales du collage.

On peut donc avancer que les deux problématiques principales du collage sont celle de l'introduction dans l'œuvre d'éléments concrets (et, partant, des relations entre l'art et la vie) et celle de la combinatoire d'éléments appartenant à des contextes étrangers entre eux (développant donc une tension association/dissociation, continuité/discontinuité, totalité/fragment, etc.).

• Choc du montage et combinatoire immatérielle

Cette articulation, le cinéma en a fait – sous le nom de *montage* – l'opération essentielle de son art. Eisenstein, Vertov, Dovjenko, Griffith, Koulechov, Léger, Richter (entre autres) ont montré dans leurs films, dès les années 1920, que deux plans juxtaposés peuvent produire des significations qui ne sont contenues dans aucun des deux plans pris individuellement. Extraordinaire démonstration de la puissance du montage, qui réside dans la mise en rapport.

Cependant, à partir des années 1980, certaines démarches – associées parfois à la notion controversée de postmodernisme et faisant souvent usage de la citation, de la parodie ou du recyclage – ont fait du collage un espace où le divers pouvait s'exposer de façon éclectique et non conflictuelle, désamorçant ainsi la dimension critique présente au cœur de bien des œuvres « d'avant-garde ». La combinatoire peut aussi se trouver plus proche de la pensée du réseau, virtuellement infini et toujours ouvert à de nouvelles connexions possibles, que d'une pensée critique de l'écart ou de la dissociation : le « copier-coller » du traitement de texte ou les liens de la « toile » pourraient en donner une illustration. Mais ces deux versants sont sans doute toujours plus ou moins présents dans la pensée du collage, dont on trouve une bonne traduction dans certaines notes de Duchamp, évoquant un « ajustement du disparate » ou une « co-intelligence des contraires ».

Enfin, on remarquera que le discours même de l'histoire de l'art a su trouver, avec le projet *Mnémosyne* (1928-1929) d'Aby Warburg – « atlas » photographique de l'« expression visuelle », ou histoire de l'art sans texte –, une méthode expérimentale stimulante de confrontation des images, structurellement proche du collage.

Bibliographie

- L. ARAGON, *Les Collages*, coll. Savoir sur l'art, Hermann, Paris, 1993 (éd. or. 1965)
- F. RODARI, *Le Collage : papiers collés, papiers déchirés, papiers découpés*, coll. Histoire d'un art, Skira, Genève, 1988
- W. RUBIN, *Picasso et Braque : l'invention du cubisme*, trad. de l'anglais par J. Bouniort, Flammarion, Paris, 1990 (éd. or. *Picasso and Braque Pioneering Cubism*, catal. expos., Museum of Modern Art, New York, 1989)
- W. SEITZ, *The Art of Assemblage*, catal. expos., Museum of Modern Art, New York, 1961
- B. TAYLOR, *Collage : l'invention des avant-gardes*, trad. de l'anglais par L. Échasseriaud et F. Vidonne, Hazan, Paris, 2005 (éd. or. *Collage. The Making of Modern Art*, 2004).

Voir aussi

- [Modernité et modernisme, arts](#)
- [Photographie](#)
- [Ready-made](#)
- [Surréalisme](#)

La particularité du colonialisme est d'avoir été défini davantage par ses détracteurs que par ses partisans. Le concept s'est imposé dans la seconde moitié du ^{xx}^e siècle pour désigner la doctrine favorable à la domination du monde par l'Europe, mais ses premières justifications remontent au ^{xvii}^e siècle, bien avant que le terme n'apparaisse lui-même vers 1900 chez les adversaires de la colonisation (d'abord dans un petit ouvrage du socialiste Paul Louis, intitulé *Le Colonialisme*, en 1905).

Pratique encouragée par les autorités avant d'être une doctrine théorisée, le colonialisme est, dans un pays comme la France, bien antérieur à la période de 1871 à 1962 envisagée par Raoul Girardet dans son ouvrage *L'Idée coloniale en France* (1972). Sous l'Ancien Régime, la première argumentation en sa faveur apparaît en 1690 chez Bossuet qui soutient, en riposte aux thèses du protestant Jurieu, le droit de conquête et la légitimité de la colonisation.

Au ^{xviii}^e siècle, ses critiques sont plus fréquentes que les plaidoyers en sa faveur. Rousseau, pour qui le droit de conquête « n'étant point un droit n'en a pu fonder aucun autre » (*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, 1754), rejette le colonialisme. Même rejet dans l'*Encyclopédie* où on peut lire dans l'article « Traite des nègres » : « Que les colonies européennes soient [...] plutôt détruites, que de faire tant de malheureux » ; et dans l'article « Population » : « Si le pays dont on veut s'emparer est peuplé, il appartient à ceux qui l'occupent. Pourquoi les en dépouiller ? Quel droit avaient les Espagnols d'exterminer les habitants d'une si grande partie de la terre ? Quel est celui que nous avons d'aller chasser des nations de l'espace qu'elles occupent sur ce globe dont la jouissance leur est commune avec nous ? » (1765).

Cette doctrine sera davantage défendue quand, après la Révolution, elle prendra sa forme moderne, sous l'Empire et surtout sous les ⁱⁱ^e et ⁱⁱⁱ^e Républiques. Sa défense changera alors d'argumentaire, ne se fondant plus sur le droit du plus fort, mais en référence à une idéologie de la civilisation et du progrès. La ⁱⁱⁱ^e République présentera ses conquêtes comme une entreprise totalement nouvelle, préférant faire sombrer dans l'oubli la première phase de la colonisation close avec la vente de la Louisiane par Bonaparte en 1803 et la première défaite de la France dans une guerre coloniale, à Saint-Domingue, en 1804.

• La forme moderne du XIX et des débuts du XX siècle

Jouant facilement sur la polysémie du mot « colonie », qui désigne un groupe d'individus ayant quitté un pays pour s'installer dans un autre, aussi bien qu'un territoire dont un État s'empare pour l'administrer à sa façon, le colonialisme inverse les violences qui s'exercent dans la réalité. Passant la sienne propre sous silence et considérant comme allant de soi le droit des colons de s'installer dans un territoire déjà peuplé, il met en avant celle qui menace ces colons et la nécessité de les protéger en envoyant des troupes prendre possession de ces territoires sans égard à leur organisation sociale et à leur culture particulières.

Mais le colonialisme se définit-il par le seul fait d'administrer un territoire et de le rattacher à un

État qui lui impose sa loi ? On peut en douter, même en y ajoutant comme conditions l'existence du « pacte colonial », l'obligation de ne commercer qu'avec la métropole – appelé sous l'Ancien Régime l'« exclusif » –, ou encore l'existence d'une discontinuité territoriale entre la métropole et sa colonie, voire d'un fort éloignement au-delà des mers. Plus fondamental dans la définition du colonialisme est le fait que les principes de l'organisation sociale qui s'appliquent à ces territoires sont différents de ceux qui régissent la métropole. Tel était le cas, sous l'Ancien Régime, avec l'esclavage, proscrit dans le royaume mais à la base de l'économie de plantation et de l'industrie sucrière, régi par des lois particulières (Code noir de 1685), dont le maintien au début de la Révolution sous la pression des colons et de leurs soutiens à l'Assemblée (la Constitution de 1791 prévoit que « les colonies [...] quoiqu'elles fassent partie de l'empire français, ne sont pas comprises dans la présente Constitution ») permet la perpétuation du colonialisme jusqu'à l'abolition de l'esclavage en 1794.

En revanche, une remise en cause, provisoire et éphémère, de celui-ci intervient au début de la I^{re} République avec l'extension aux anciennes colonies des « mêmes lois constitutionnelles » (Constitution de 1795), vite interrompue par celle de 1799 qui les exclut de son champ d'application et précise que leur régime est « déterminé par des lois spéciales ». Le colonialisme qui prévalait sous la monarchie revient sous Napoléon pour qui les dispositions du Code civil « ne seront exécutées dans la colonie que des Blancs aux Blancs entre eux » (1805). En cela, il apparaît comme le précurseur du colonialisme moderne qui se réclame, non de la négation des principes constitutionnels mais d'une application particulière de leur droit. Au moment même où il rétablissait l'esclavage, il déclarait aux habitants de Saint-Domingue : « vous êtes tous égaux devant Dieu et devant la République ».

Après la Restauration et la Monarchie de Juillet, où le colonialisme d'Ancien Régime redevient la règle puisque les colonies sont régies « par des lois particulières » (Chartes de 1814 et de 1830), sa forme moderne réapparaît sous la II^e République, dont la constitution proclame l'Algérie partie intégrante de la France tout en relevant de « lois particulières ». Mais la départementalisation qu'elle instaure ne peut pas être considérée en elle-même comme constitutive du colonialisme : elle peut être une forme de colonialisme si elle s'accompagne de lois particulières ou bien une manière d'y mettre fin si les principes constitutionnels s'y appliquent, comme en 1795 ou, après 1945, dans les départements d'outre-mer.

• Des guerres coloniales au néocolonialisme

Consacré au parlement par Jules Ferry en 1885 au nom du droit des « races supérieures vis-à-vis des races inférieures » et de la grandeur de la France, le colonialisme a trouvé aussi en Paul Leroy-Beaulieu, auteur de *De la colonisation chez les peuples modernes* (1873), un de ses principaux théoriciens pour qui les colonies offraient aussi un débouché à « la partie la plus agitée, la plus instable » de la population. Cette doctrine, d'abord contestée par nombre de républicains, a été transformée par la III^e République en doctrine officielle, reprise par les républiques suivantes jusqu'aux indépendances, ce qui explique, après 1945, l'attachement des autorités françaises à la reconstitution de l'empire colonial, devenu la « France d'outre-mer », et la violence et la durée des guerres d'Indochine et d'Algérie.

Le passage des anciennes colonies au statut de pays indépendants dans les années 1960 à 1962 marque-t-il la fin du colonialisme ? Dans une bonne partie de l'ancien empire, ce qui a été appelé

« décolonisation » n’a représenté qu’une évolution vers une troisième forme de colonialisme, qualifiée – là encore, par ses détracteurs – de *néo-colonialisme*. Abandonnant l’administration directe pour s’appuyer sur des gouvernements locaux sous tutelle, la France a conservé des relations privilégiées avec les pays qui avaient constitué l’Union française (1946), puis la Communauté (1958), avant de former le « champ » du ministère de la Coopération (1959-1999), héritier de celui de la France d’outre-mer. Le néocolonialisme ne se définit pas par le seul fait de rassembler autour de l’ex-État colonial d’anciennes colonies dans un ensemble à vocation économique (zone franc, par exemple) ou faisant référence à la langue commune (francophonie, dont les pionniers furent des dirigeants de pays nouvellement émancipés). Le système qualifié par François-Xavier Verschave de « Françafrique » est caractérisé par l’absence d’application des exigences en matière de démocratie et d’indépendance des États que la France manifeste par ailleurs. Sous un discours nouveau, il peut être considéré comme un nouvel avatar du colonialisme. Secoué par plusieurs crises sévères, cependant, il apparaît à l’orée du XXI^e siècle profondément fragilisé.

Gilles MANCERON

Bibliographie

- R. GIRARDET, *L’Idée coloniale en France de 1871 à 1962*, La Table ronde, Paris, 1972 ; rééd. coll. Pluriel, Le Livre de Poche, Paris, 1978
- P. LEROY-BEAULIEU, *De la colonisation chez les peuples modernes*, Félix Alcan, Paris, 1874
- P. LOUIS, *Le Colonialisme*, Bibliothèque socialiste, n° 36, Paris, 1905
- G. MANCERON, *Marianne et les colonies. Une introduction à l’histoire coloniale de la France*, La Découverte, Paris, 2003
- F.-X. VERSCHAVE, *La Françafrique, le plus long scandale de la République*, Stock, Paris, 1998.

Voir aussi

- [Altermondialisme](#)
- [Protectionnisme, économie](#)
- [Racisme](#)

Communautarisme, politique

Le renouveau de l'intérêt pour la communauté est un des traits majeurs de la pensée politique de ces deux dernières décennies. Discrédité après la Seconde Guerre mondiale pour avoir été invoqué, dans la première moitié du xx^e siècle, par des mouvements antidémocratiques, le concept avait à peu près disparu du discours public des intellectuels. Il a donc fallu attendre l'émergence, au début des années 1980, du débat entre les auteurs dits « libéraux » et les auteurs dits « communautariens » pour le voir refaire surface.

• Un concept ambivalent

Le vocable « communautarisme » prête souvent à confusion. Une première difficulté tient au décalage entre l'usage courant et l'usage philosophique du terme. Quatre auteurs (Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor et Michael Walzer) sont considérés comme les principaux représentants de la critique dite « communautarienne » du libéralisme politique telle qu'elle s'est développée, depuis une vingtaine d'années, dans les débats de théorie politique. Pourtant, aucun d'entre eux ne peut être associé à un quelconque mouvement visant à promouvoir la reconnaissance de collectivités distinctes au sein de nos espaces public nationaux. D'où la nécessité de distinguer entre un « communautarisme philosophique » – celui des intellectuels qui réfléchissent sur ce qu'ils considèrent comme des déficiences conceptuelles de la théorie libérale – et un « communautarisme politique » – celui de ceux qui plaident pour l'octroi de droits collectifs à des minorités définies par leur appartenance culturelle, notamment religieuse.

À quoi on peut ajouter qu'on ne peut pas comprendre le communautarisme à partir des catégories de droite et de gauche. Par certains aspects, comme son attachement aux traditions, il peut sembler proche du conservatisme. Mais par d'autres côtés, il partage nombre d'aspirations du socialisme classique. À tel point que certains auteurs se sont demandé s'il ne valait pas mieux mettre au rebut ce terme « fourre-tout » qui leur paraît incapable de rendre compte des divergences profondes entre un critique radical de la modernité libérale tel qu'Alasdair MacIntyre et des sociaux-démocrates tels que Charles Taylor et Michael Walzer.

• Le juste et le bon

Pourtant, manié avec prudence, le vocable « communautarisme » conserve une réelle pertinence. Même partie d'intentions politiques très différentes, la démarche des quatre principaux auteurs communautariens obéit aux mêmes principes directeurs. Tous sont unis par une commune défiance vis-à-vis des principes du libéralisme politique, lequel ne tiendrait pas suffisamment compte, pour la formation de nos identités et de nos jugements politiques, de notre insertion dans une communauté. Le communautarisme s'appuie sur la conviction qu'on ne peut pas, comme le voudraient les libéraux, fonder une société exclusivement sur un respect des règles de droit et sur un attachement à des principes formels qui n'induiraient aucune reconnaissance de nos « significations partagées » et de nos systèmes de valeurs.

Axée sur le concept d'appartenance, une communauté politique ne repose pas seulement sur un lien

coopératif mais est déjà constituée avant tout choix individuel. À la différence des associations volontaires ou des attachements contingents, fondés sur des similitudes en matière de goûts et d'habitudes de consommation, ces communautés *constitutives* ne signifient pas seulement que nous avons des attachements communautaires – ce que le libéralisme reconnaît parfaitement – mais que l'identité des individus est en partie constituée par la communauté à laquelle ils appartiennent. Il leur est donc impossible de faire abstraction de cette appartenance au moment de déterminer quels sont les principes de justice qui vont gouverner leur société. C'est pourquoi on ne peut pas, selon les communautariens, définir une conception de la justice sur une base abstraite, mais seulement en se référant aux valeurs substantielles véhiculées par les traditions d'une communauté historique particulière. Contre une théorie libérale jugée désincarnée car coupée des réalités concrètes, le communautarisme entend dégager les conceptions de la « vie bonne » qui devraient, selon lui, présider à la détermination d'une forme de justice adaptée à la nature de chaque société particulière.

• Démocratie et universalisme

Pour autant, il serait erroné de confondre le communautarisme avec une vision ethnique ou holistique du lien politique. La critique du libéralisme universel et abstrait ne se fait pas ici au nom de communautés closes mais bien *au nom des idéaux démocratiques eux-mêmes*. Pour les communautariens, la crise de légitimité des démocraties libérales viendrait du fait que les citoyens ne s'identifient plus à leur État et qu'ils ont perdu tout sens d'un bien commun primant leurs intérêts individuels. D'où leur crainte que l'anomie résultant de l'affaiblissement du lien au sein des sociétés libérales ne conduise à une survalorisation d'ensembles fermés, telles des communautés ethniques ou religieuses exclusives. C'est donc précisément si elle veut être à la hauteur des impératifs démocratiques que toute communauté politique a, selon eux, besoin d'une identité, au sens d'une forme dans laquelle les citoyens se reconnaissent comme appartenant à un même groupe.

En outre, l'originalité de ces auteurs réside dans leur volonté de combiner cette insistance sur le contexte d'appartenance avec le maintien d'une perspective universaliste et la possibilité d'une contestation de l'ordre existant. En procédant notamment à une exploration des potentialités critiques inscrites au sein de chaque tradition, les communautariens tentent de tracer une voie médiane entre l'universalisme abstrait des libéraux – qui n'admet qu'un seul principe pour toutes les cultures – et le relativisme absolu – qui récuse l'existence de principes communs. Cette forme de communautarisme se veut donc compatible avec une conception pluraliste des sociétés humaines et le maintien d'une tension vers l'universel.

Justine LACROIX

Bibliographie

- J. LACROIX, *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique ?*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2003
- A. MACINTYRE, *After Virtue : A Study in Moral Theory*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1981 (trad. L. Bury, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, P.U.F., Paris, 1993)
- M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982 (trad. J.-F. Spitz, *Le Libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, Paris, 1999)

C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989 (trad. C. Mélançon, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, 1998)

M. WALZER, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983 (trad. P. Engel, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Seuil, 1997).

Voir aussi

- [Libéralisme, politique](#)

Communisme

Le terme « communisme » et les doctrines qui lui sont attachées furent au xx^e siècle principalement associés à une histoire, celle de l’U.R.S.S. et du mouvement communiste international. C’est d’elle qu’il est ici question, pour l’essentiel, les dimensions de cet article ne permettant pas de traiter également de l’ensemble des doctrines antérieures ou concurrentes qui se revendiquent du communisme, du communisme primitif au trotskisme en passant par les communismes utopiques. À ce premier parti pris s’en ajoute un second, d’ordre méthodologique. Plutôt que de mettre l’accent sur des textes, variables suivant les auteurs retenus et les lectures que l’on peut en faire, on essaie de saisir la mise en place progressive d’un mode de production doctrinal, propre à l’univers communiste.

Le siècle du communisme ainsi compris ne peut s’analyser indépendamment du rôle joué par l’U.R.S.S. Celle-ci a bénéficié de l’antériorité due à sa « réussite historique » et de ce qui l’accompagnait, le prestige, qui facilite toutes les idéalisations, ainsi que le pouvoir d’État, qui procure moyens institutionnels, financiers et matériels, mais accroît les dépendances. Sous l’égide du parti bolchevique, elle s’est arrogé le monopole « du » communisme (du moins de sa représentation dominante), rejetant dans l’oubli, aux marges ou dans l’hérésie les points de vue doctrinaux qui contestaient sa légitimité.

Cette entreprise de captation débute par l’appropriation symbolique du mot communisme, promu par Lénine, mot de ralliement et d’identification dès son retour de Suisse, dans ses *Thèses d’avril* (7 avril 1917). L’Internationale communiste, fondée à Moscou en 1919, appelle à la constitution de partis communistes dans le monde entier, destinés à devenir des sections nationales d’un parti international. L’appel déclenche un vaste mouvement de scissions et de ralliements dans les mouvements socialistes, minoritaires souvent, parfois majoritaires comme en France en décembre 1920, au congrès de Tours. S’il arrive que, pour des raisons d’opportunité (répression, interdiction d’utiliser le mot communiste), d’autres dénominations soient utilisées, « communisme » et « communiste » s’imposent comme labels sous l’effet d’entreprises symboliques, soit exogènes – l’anticommunisme prend ici son élan –, soit endogènes, manifestant ainsi la revendication d’une identité politique irréductible à toute autre.

• Le communisme sous Lénine

Adossé à la légitimité historique que confère la révolution d’Octobre 1917, le communisme, du point de vue doctrinal, devient l’ensemble des appropriations, interprétations et développements du « marxisme » auxquels procèdent les dirigeants et théoriciens communistes russes (Lénine, Zinoviev, Boukharine, Kamenev, Trotski, Staline, Kroupskaïa, Lounatcharski, Riazanov...).

Dans cette hiérarchie des légitimités, qui mêle inextricablement position de pouvoir politique et position de pouvoir doctrinal, Lénine orchestre les débats théoriques, et sa partition, même lorsqu’elle est controversée, oriente les querelles de doctrine. La révolution d’Octobre, le communisme de guerre puis la N.E.P., lancée en 1921, sont autant d’enjeux qui donnent lieu à production doctrinale. Au cœur de ce foisonnement se posent la question de la dictature du prolétariat, et donc de l’État, voire du dépérissement de l’État, puis celle du socialisme dans un seul pays, de surcroît essentiellement agricole. Pour Lénine, le communisme dans sa phase supérieure est un idéal. Une société pleinement

communiste suppose disparue l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, avec elle, l'opposition entre le travail manuel et le travail intellectuel. Le travail devient alors un besoin vital, la richesse collective est abondante, les individus ne sont plus aliénés et l'horizon borné du droit bourgeois est dépassé. Cet idéal ne peut être décrété, il doit être visé et progressivement approché.

Les thèses léninistes tentent donc de rendre compte d'une situation mouvante, et sont toujours susceptibles de réorientations. S'il définit la phase ouverte par la révolution d'Octobre 1917 comme « la première phase de la société communiste » (ordinairement appelée socialisme écrit-il dans *L'État et la révolution* en 1917) ou période dite de dictature du prolétariat, cette caractérisation tend à préserver la guerre de mouvement, faite d'avancées et de reculs, que le réel impose au projet révolutionnaire. Et c'est par un ensemble de traits contradictoires que le théoricien et chef révolutionnaire définit aussi cette période naissante : « La dictature du prolétariat est une lutte opiniâtre, sanglante et non sanglante, violente et pacifique, militaire et économique, pédagogique et administrative, contre les forces et les traditions de la vieille société. La force de l'habitude, chez les millions et les dizaines de millions d'hommes, est la force la plus terrible » (*La Maladie infantile du communisme*, 1920).

Nul hasard, de ce point de vue, si les ultimes analyses de Lénine portent sur la bureaucratie de parti et d'État, de plus en plus pléthorique et composée de nouveaux entrants destinés à occuper progressivement l'ensemble des positions de pouvoir mais le plus souvent détenteurs d'un capital politique relativement faible par rapport aux vieux militants bolcheviques. Dans cette société « biocratique », Staline va faire corps avec les nouveaux promus du régime et leur offrir la théorie de leurs privilèges.

• Le communisme sous Staline

La mort de Lénine en 1924, l'émotion et le désarroi qu'elle suscite chez les communistes fournit l'événement historique dont se saisit Staline pour instaurer un mode de production doctrinal spécifique. Pour user d'une analogie, on peut décrire ce mode de production doctrinale propre au monde communiste comme « un processus qui associe fonctionnellement la constitution et l'imposition d'un corps de doctrine aux caractères d'une bureaucratie sacerdotale » (Max Weber). L'élaboration doctrinale, dans un tel cadre cognitif, résulte formellement d'une « reprise » des textes canoniques, reprise « fidèle » mais aussi « évolutive », par sélection et manipulation du canon. Ce mode ecclésial de production doctrinale limite l'autorité et les prétentions des auteurs, leur rappelle leur position subordonnée au sein d'un « intellectuel collectif », le parti, où seuls les dirigeants, voire *le* dirigeant, sont habilités à *accréditer* les propositions doctrinales, c'est-à-dire à leur conférer leur pouvoir symbolique. Déjà profondément inscrit dans l'histoire des usages politiques du marxisme, le mode ecclésial connaît avec le stalinisme son apogée et sa pétrification, Staline lui-même endossant dès la mort de Lénine le rôle de meilleur élève-répétiteur, imposant un serment de fidélité sur la tombe de Lénine ainsi érigé en dernier créateur de doctrine avant que lui-même puisse bénéficier de son vivant de son inscription dans le panthéon des génies de l'histoire du communisme. Le mode ecclésial *informe* au sens fort toutes les manipulations de la doctrine, depuis celles des congrès communistes, où les communistes sont appelés à amender marginalement un projet de résolution pour l'essentiel arrêté avant le congrès par la direction du parti, jusqu'aux audaces doctrinales les plus

hérétiques, comme celles d'un Louis Althusser en France, revendiquant une nouvelle « lecture » des textes canoniques (*Pour Marx*, 1965 ; *Lire « Le Capital »*, 1965).

Lénine mort et embaumé, Staline édifie un corpus doctrinal qui prend la forme d'une popularisation du « léninisme ». Dans *Les Questions du léninisme* (1926), c'est au nom de la juste interprétation du léninisme que Staline mène le combat contre ses adversaires, en particulier Trotski. La rhétorique stalinienne procède par « définition », « explication de la définition », « détermination des erreurs d'interprétation », « condamnation des auteurs de ces erreurs ». Elle est la marque du mode ecclésial dont Staline s'érige progressivement en pontife infaillible. La « forme » de la doctrine communiste au xx^e siècle est ici plus importante que les énoncés littéraux qui peuvent varier suivant les conjonctures (N.E.P., industrialisation et collectivisation forcée, dictature du prolétariat ou État du peuple tout entier) et suivant les jeux évolutifs d'alliances et de concurrence au sein du groupe dirigeant. Les thèses de Staline sont des thèses stratégiques qui impliquent le progressif assujettissement de la production doctrinale aux impératifs politiques. Détachées d'une histoire des sciences sociales qui serait régie par d'autres formes de régulation, les thèses staliniennes, et d'une manière générale la doctrine communiste, procèdent d'une logique fondée sur la criminalisation de l'opposition doctrinale et politique, préalable à la condamnation judiciaire (les procès de Moscou de 1936-1938) ou à l'assassinat (Trotski, 1940). Ce *modus operandi* doctrinal appelle sa propre légitimation.

L'érection de la technique au rang de science et, corrélativement, la réduction de la théorie à l'expérience sont les deux procédés complémentaires par lesquels la doctrine stalinienne conditionne les productions intellectuelles. Il suffit de comparer l'analyse léniniste de la théorie et la définition stalinienne pour prendre la mesure de cette réinterprétation. Alors que Lénine énonçait crûment que « la doctrine théorique de la social-démocratie surgit d'une façon tout à fait indépendante de la croissance spontanée du mouvement ouvrier », qu'elle « fut le résultat naturel, inéluctable du développement de la pensée chez les intellectuels révolutionnaires socialistes » (Lénine, *Que faire ?*, 1902), Staline, dès 1924, substituait la définition suivante : « La théorie est l'expérience du mouvement ouvrier de tous les pays, prise sous sa forme générale. Évidemment, la théorie devient sans objet si elle n'est pas rattachée à la pratique révolutionnaire ; de même, exactement, que la pratique devient aveugle si sa voie n'est pas éclairée par la théorie révolutionnaire » (Staline, « Des principes du léninisme », in *Les Questions du léninisme*, 1977).

À la rupture entre la pratique et la théorie qui, au demeurant, caractérise toute entreprise scientifique, Staline substitue l'unité de la théorie et de la pratique ; au lieu d'inscrire la théorie dans le développement de l'histoire des sciences, il assimile la théorie à l'expérience ; au support sociologique de la théorie, les intellectuels révolutionnaires, il substitue un autre support sociologique, le mouvement ouvrier, et par conséquent son avant-garde, le parti. Cette volonté de contrôle et d'emprise sur le champ intellectuel aboutira à la théorie des deux sciences, science bourgeoise et science prolétarienne (Jdanov), mais aussi à la valorisation des techniciens, magnifiés comme inventeurs, et des exégètes, transmués en créateurs. Le « Dia-mat » (diminutif donné au matérialisme dialectique), comme philosophie officielle du parti et de l'État soviétique, fut formulé de manière canonique dans le *Manuel de l'histoire du PC (b) de l'U.R.S.S.* (1949). Énonçant les lois de l'histoire et de la nature en affirmant que tous les phénomènes sont matériels et que leur interconnexion forme ce monde un et divers, qu'ils sont tous soumis à la loi universelle du changement et que celui-ci est lutte de contraires, le Dia-mat est promu instance normative des

sciences et réservoir de justifications scientistes de toutes les variations de ligne politique. Associé à l'« Hist-mat » (diminutif du matérialisme historique), que caractérise une vision évolutionniste et mécaniste du devenir historique, le Dia-mat servit de rationalisation philosophique à des décisions politiques mues par bien d'autres logiques.

• Les usages politiques de la doctrine

C'est donc sur fond d'une vulgate marxiste-léniniste et d'un mode de production doctrinale spécifique que le communisme au xx^e siècle va s'affirmer comme doctrine scientifique de la révolution prolétarienne et de la dictature du prolétariat sur le modèle de l'expérience russe, ce dont témoigne, par exemple, l'immense campagne de diffusion du *Précis d'histoire du PC (b) de l'U.R.S.S.* qui contient le fameux chapitre « Matérialisme dialectique et matérialisme historique ». Cette instrumentalisation politique du doctrinal se justifie enfin par la loi de l'exacerbation de la lutte des classes pendant la période de dictature du prolétariat (Staline, *Deux Bilans*, 1930), ce que Stephen Cohen appelle la « stratégie de la militarisation » qu'il considère comme « la caractéristique principale du stalinisme ».

La révolution d'Octobre 1917, en tant qu'elle s'était annoncée au monde sous les auspices d'un certain égalitarisme, d'un athéisme militant, d'une remise en cause de l'ensemble des rapports d'autorité sociale de l'ancienne société (rapports de domination hommes-femmes, dans l'éducation, la pédagogie, la sexualité, la famille, l'économie), charriait des idéaux peu compatibles avec les valeurs d'ordre qu'implique le stalinisme. C'est pourquoi on assiste au réenchantement de la tradition, en matière tant de sexualité, d'émancipation des femmes, de recherches culturelles, d'habitat que de pédagogie. Si le contenu idéologique des messages reste référencé au « marxisme-léninisme », l'ensemble des rapports d'autorité sociaux se reconstitue sur la base d'une « revalorisation des valeurs » (Maurice Thorez) conforme à un système politique dictatorial qui entend substituer aux débats et luttes d'idées l'idéal d'une discipline librement consentie, animée par la pratique de la critique et de l'autocritique, et, plus prosaïquement, en ce qui touche l'espace public, fondé sur une gestion des « dénonciations ». Ces évolutions doctrinales étaient accompagnées d'une « russification » de l'imaginaire et de la propagande soviétique et, à partir de 1934-1935, d'une formidable révision de l'histoire, destinée à établir la filiation léninisme-stalinisme, mais aussi à réévaluer le passé russe, ainsi que l'histoire des relations passées entre les différents peuples de l'Union.

Dans la seconde moitié des années 1930, consécutivement à l'épuisement naturel et provoqué des anciennes fractions de l'intelligentsia formée sous l'autocratie tsariste, une fois le pouvoir de Staline solidement établi sur la terreur de masse, la doctrine stalinienne annonça la fin des antagonismes de classes et donc l'achèvement de la période dite de dictature du prolétariat au profit d'un État du peuple tout entier doté de la Constitution la plus démocratique au monde qu'adopte le VIII^e congrès des Soviets le 25 novembre 1936. Pour autant, la thèse du dépérissement de l'État jusqu'alors associée doctrinalement à la fin de la dictature du prolétariat était récusée au nom de la nécessité d'un pouvoir d'État d'autant plus fort que l'U.R.S.S. était menacée de « l'extérieur ». En réalité, plus Staline parvint à contrôler les leviers du pouvoir politique, plus la « démocratie » fut affirmée, plus les « traditions » furent réactivées – jusqu'à l'antisémitisme en fin de période –, plus les logiques de terreur restèrent justifiées par l'ennemi extérieur et les complots qu'il fomenterait.

• Le communisme après Staline

La crise symbolique qu'ouvre le XX^e congrès du P.C.U.S. (1956), après la mort de Staline en 1953, se traduit par la recherche inquiète d'une refondation doctrinale toujours nourrie par le « marxisme ». Celle-ci aura pour épiscentre philosophique la question de l'humanisme socialiste, censé rompre avec la période d'« erreurs » et de « crimes » de l'époque dite du « culte de la personnalité ». Lancée en U.R.S.S. et dans les pays de l'Est par des philosophes qui, en réhabilitant le jeune Marx, feuerbachien, souhaitaient fonder en théorie le « dégel », cette entreprise, relayée en France par le philosophe du P.C.F. Roger Garaudy, membre du bureau politique, rencontra alors une contestation originale, conduite par Louis Althusser. Ce dernier devenait ainsi le philosophe marxiste le plus connu au monde, faisant figure à la fois d'hérétique et de gardien du temple.

La figure d'Althusser amène à signaler un problème laissé de côté dans ce texte : celui de tous les intellectuels et théoriciens marxistes qui, malgré les contraintes doctrinales, tentèrent d'infléchir, voire de subvertir, ce mode de production doctrinal. On peut penser à Nicolas Boukharine, György Lukacs et bien d'autres. Mais, faute de pouvoir être remis en cause de l'intérieur, le mode de production doctrinal spécifique à cette histoire du communisme ne put susciter une reconfiguration des relations entre sciences et politique communiste.

Bernard PUDAL

Bibliographie

- M. DREYFUS et al, *Le Siècle des communismes*, coll. Points, Seuil, Paris, 2004
G. LABICA dir., *Dictionnaire critique du marxisme*, 1^{re} éd., P.U.F., Paris, 1982
C. LEFORT, *La Complication. Retour sur le communisme*, Fayard, Paris, 1999
M. LEWIN, *Le Dernier Combat de Lénine*, Minuit, Paris, 1978
N. WERTH, *Histoire de l'Union soviétique*, P.U.F., 1992.

Voir aussi

- [Léninisme](#)
- [Socialisme](#)
- [Trotskisme](#)

Le terme « conceptualisme » s'emploie en deux sens qui ne sont pas compatibles. Dans l'acception la plus largement répandue, on entend par conceptualisme l'ensemble des systèmes philosophiques qui considèrent les Idées (ou Formes) comme immanentes aux choses sensibles, alors que le réalisme platonicien les affirme transcendantes à celles-ci. Appelons cette forme de conceptualisme « conceptualisme ontologique ». L'ontologie conceptualiste est une position intermédiaire entre le nominalisme et le réalisme platonicien : elle accorde une réalité aux Idées et refuse de les réduire aux mots (comme le font les nominalistes), mais elle ne leur accorde aucune réalité substantielle en dehors du sensible, et considère que la transcendance des Idées est une illusion qui disparaît lorsqu'on explique les hypostases auxquelles procèdent les disciples de Platon. En ce sens premier, Aristote, saint Thomas et Leibniz sont des philosophes conceptualistes.

En un second sens, le conceptualisme s'entend parfois comme la doctrine selon laquelle les Idées sont le produit de l'activité de l'esprit (Kant), ou encore de simples représentations subjectives (Locke). On appellera « conceptualisme épistémologique » cette seconde position.

• Les deux « conceptualismes »

L'incompatibilité de ces deux définitions s'explique par le fait que, pour le conceptualisme ontologique, les abstractions ont une base naturelle et non mentale, qui réside dans la nature des individus auxquels la perception est confrontée. Aristote considère qu'il y a une réalité de l'espèce tout comme il y a une réalité des qualités sensibles, que les platoniciens confondent à tort avec les substances. En posant cette réalité des Idées dans les choses elles-mêmes, les conceptualistes du premier genre ne sont pas embarrassés pour expliquer l'accord de la pensée avec le monde sensible. Cet accord devient manifeste quand nous prêtons attention à la fois aux choses et aux idées : si les phrases sont les tableaux des idées qui sont elles-mêmes comme les tableaux des choses, nos théories peuvent donner une image fidèle du monde sensible. Si une telle universalité n'était pas déjà présente dans les individus que nous percevons, nous serions incapables de comprendre par quel miracle nous pouvons appréhender ce qui nous entoure.

Le conceptualisme épistémologique n'accepte pas ce qu'il considère comme une pétition de principe : si l'on postule que les Idées sont les Formes qui sont présentes dans les choses de l'expérience sensible, alors on n'explique pas l'adéquation entre la pensée et le monde, mais on la pose tout simplement ; en revanche, si être conceptualiste c'est décrire les aspects les plus généraux de notre structure conceptuelle et montrer comment celle-ci s'applique aux objets de la connaissance possible, alors cette position n'est pas compatible avec le conceptualisme ontologique d'un Aristote, puisqu'à la différence de celui-ci, l'universalité des concepts ou des catégories est fonction de leur caractère a priori dans l'entendement ou la raison, et n'est en aucun cas présupposée dans une réalité indépendante de l'esprit.

• Le prédicativisme, expression logique du conceptualisme ontologique

Pour éviter toute confusion entre ces deux usages, il serait évidemment préférable de convenir de

l'utiliser pour faire référence à l'une ou bien à l'autre position. Dans *Nécessité ou Contingence* (1984), Jules Vuillemin réserve le terme de conceptualisme à ce que l'on a appelé le conceptualisme ontologique, et utilise le terme d'intuitionnisme pour faire référence à une position philosophique qui subordonne la vérité à la méthode par laquelle la raison accède à celle-ci. Suivons ici ce choix, en appelant conceptualisme uniquement ce que l'on a décrit plus haut sous l'expression conceptualisme ontologique. Cet usage, comme on va le voir, peut être justifié logiquement.

Le conceptualisme s'accorde avec le réalisme des Idées pour admettre l'existence des entités abstraites comme celles des nombres ou des qualités ; mais il leur refuse la transcendance que les platoniciens leur accordent. Du point de vue conceptualiste, la réalité des entités abstraites s'explique par le fait que celles-ci ont leur origine dans le monde physique (c'est aussi la raison pour laquelle le conceptualisme aristotélicien est aussi parfois qualifié de « réalisme immanentiste »). Ainsi, la réalité des espèces est manifeste dans les qualités essentielles des individus sensibles, et la réalité des genres s'explique alors par la réalité des espèces qu'ils contiennent. L'idée d'une construction progressive des abstractions mathématiques s'accorde avec l'image d'une hiérarchie des ensembles fondée sur les atomes que sont les individus. Lorsque, dans *Les Principes de la mathématique* (1903), Bertrand Russell esquisse sa théorie simple des types, il exprimera la même intuition : « Le type qui vient après la classe d'individus comprend les classes de classes d'individus. Telles sont, par exemple, les associations de clubs ; les membres de telles associations, à savoir les clubs, sont eux-mêmes des classes d'individus. On ne parlera de *classe* que là où nous avons des classes d'individus, de *classes de classes* que là où nous avons des classes de classes d'individus, etc. »

Ainsi, dans *The Foundations of Mathematics* (1959), E. Beth considère que la distinction aristotélicienne entre les individus (les substances premières) et les espèces (les substances secondes) peut être interprétée comme une ébauche rudimentaire de ce que sera la théorie des types de Russell.

On dira quelques mots pour finir sur le prédicativisme. Celui-ci a son origine dans les efforts de Russell pour résoudre les paradoxes de la théorie naïve des ensembles (la théorie simple des types étant une des premières solutions). Le prédicativisme relève d'une position constructiviste en mathématiques mais se distingue d'une autre position constructiviste qu'est l'intuitionnisme. Il est une expression logique du conceptualisme au sens où un ensemble, du point de vue d'une théorie prédicative, se définit comme une entité construite à partir d'une opération d'abstraction sur les éléments qui lui appartiennent, opération qui n'est légitime que si et seulement si la définition de cet ensemble est prédicative, c'est-à-dire si elle ne fait pas référence à l'existence d'une totalité à laquelle l'ensemble lui-même appartient. Cette restriction constructiviste sur les définitions légitimes en théorie des ensembles entraîne des complications. En effet, d'une façon comparable avec la situation qu'engendre l'intuitionnisme, on constate des difficultés logiques pour prouver certains théorèmes importants (par exemple le théorème de Cantor) qui sont démontrés plus aisément dans la théorie classique (et imprédictive) des ensembles (celle de Zermelo). Cependant, à la différence de l'intuitionnisme, le prédicativisme n'implique pas le rejet de la loi classique du tiers exclu. Cette différence suffit à fonder la distinction entre conceptualisme et intuitionnisme, c'est-à-dire à faire usage de ce premier terme au sens où l'entend Vuillemin, et à rejeter, d'un point de vue logique, le rapprochement que Willard Van Orman Quine fait, dans « On what there is » (in *From a Logical Point of View*, 1953), entre le conceptualisme médiéval et l'intuitionnisme.

Bibliographie

E. BETH, *The Foundations of Mathematics*, North-Holland, Amsterdam, 1959

B. RUSSELL, *Les Principes de la mathématique*, trad. franç. Roy, P.U.F., Paris, 1989

J. VUILLEMIN, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Minuit, Paris, 1984.

Voir aussi

- [Aristotélisme](#)
- [Formalisme, philosophie](#)
- [Constructivisme, mathématique](#)
- [Platonisme](#)
- [Réalisme, philosophie](#)

Concrète (Musique)

La musique concrète naît en 1948, lorsque l'ingénieur du son Pierre Schaeffer (1910-1995) fonde le Studio d'essai de la Radio-Télévision française (R.T.F). Mais plusieurs expériences ont déjà été réalisées à partir d'appareils électriques de production du son et de moyens de reproduction comme le disque. C'est d'ailleurs un incident technique, le bouclage d'un son sur lui-même, qui est à l'origine de la musique concrète : à l'écoute de ce fragment répété et isolé, Pierre Schaeffer prit conscience qu'il était en possession d'un véritable « objet sonore », susceptible d'être analysé, disséqué, transformé. Le terme de musique concrète est à comprendre en opposition à la musique abstraite, apanage des compositeurs de musique instrumentale. Cette opposition est présente dans le schéma compositionnel, qui est désormais inversé : le son est le point de départ et non plus le point d'arrivée. Pierre Schaeffer définit ainsi en 1948 la musique concrète comme un « collage et un assemblage sur bande magnétique de sons pré-enregistrés à partir de matériaux sonores variés et concrets » : on comprend que le concept repose sur l'enregistrement d'un matériel sonore qui peut être du bruit ou du son instrumental.

Dans une conférence donnée à Genève en 1952, Schaeffer invite « les compositeurs et les auditeurs à remettre en cause l'opposition primaire entre son et bruit en découvrant la musicalité potentielle de sons considérés comme bruits aussi bien qu'en repérant, dans le son prétendu pur, le bruitage implicite ». Et d'ajouter : « On fera bien de se souvenir qu'il ne s'agit pas d'imperfections regrettables : ces prétendues impuretés font partie même du donné musical. » On voit par là sa préoccupation constante d'ouvrir tout le monde sonore à la musique.

Après les « balbutiements » de 1948 (*Étude au piano*, *Étude aux chemins de fer*, *Étude aux tourniquets*, *Étude pathétique*, *Étude violette*), Schaeffer s'évertue à enrichir ces objets sonores bruts en les métamorphosant. Il fait subir aux sons diverses transformations en agissant sur plusieurs paramètres : il modifie le temps musical en changeant la vitesse ou le sens du déroulement de la bande, ce qui lui permet d'obtenir des ralentis, des accélérés ; il peut agir sur la hauteur en créant des micro-intervalles grâce à de légères accélérations ou diminutions de la vitesse de déroulement de la bande et il découvre également la possibilité de transformer le timbre par l'utilisation de filtres et par le mixage des sons.

La découverte de la transformation sonore marqua une étape décisive. Elle donna naissance en 1950 à la *Symphonie pour un homme seul*, œuvre co-écrite par Pierre Schaeffer et son jeune collaborateur Pierre Henry. Même si cette œuvre fut réalisée avec des moyens techniques assez rudimentaires, cette suite de séquences produites à partir d'objets sonores variés mais toujours considérés pour eux-mêmes garde aujourd'hui encore sa magie initiale. Et toute son originalité réside dans le fait que la musique ne dépend plus du monde restreint de l'instrumentation traditionnelle, même si l'on peut remarquer la présence d'un piano préparé. Lors de la création de cette œuvre, Pierre Schaeffer déclara qu'« un homme seul possède bien plus que les douze notes de la voix solfiée. Il crie, il marche, il siffle, il frappe du poing, il rit, il gémit. Son cœur bat, son souffle s'accélère, il prononce des mots, lance des appels et d'autres appels lui répondent. Rien ne fait plus écho à un cri solitaire que la clameur des foules ».

L'apparition du magnétophone en 1951 marqua une nouvelle étape en donnant à la musique

concrète toute sa valeur compositionnelle, car la mise au point de cette machine permettait de procéder, comme pour un film, par montage de fragments, par collages, par fondus-enchaînés, par flash-back, et donnait ainsi la possibilité de répéter plusieurs fois un même fragment. C'est à partir de cette époque que l'on peut véritablement parler de composition dans la musique concrète, puisque les progrès techniques ont permis de dépasser le stade « primitif » du simple enregistrement et offrent désormais la possibilité de composer un objet sonore original.

Au cours des années 1950, des compositeurs comme Pierre Boulez, Olivier Messiaen, André Jolivet, Karlheinz Stockhausen, Henri Dutilleux, Iannis Xenakis ou Luciano Berio ont manifesté une grande curiosité pour le travail de Pierre Schaeffer et de Pierre Henry. Mais ils s'en détournèrent très vite, lui préférant sa grande rivale, la musique électronique, dans laquelle les sons sont produits par des générateurs électroniques. Rien d'étonnant à cela lorsque l'on sait que ce qui réunit tous ces créateurs est leur ambition de contrôler tous les paramètres sonores. La musique concrète, qui part du mystère des sons et dont la matière brute n'est pas au départ un pur produit de la volonté humaine mais comporte une part de hasard, d'incertitude et d'imprécision, ne pouvait entrer dans le cadre sériel, contrairement à la musique électronique, dont la précision scientifique permettait un contrôle absolu des sons produits.

Pierre Henry mélangea et réconcilia dès 1953 l'électronique et le concret dans sa pièce *Le Voile d'Orphée* et il signa en 1956 pour un ballet de Maurice Béjart sa première grande composition électro-acoustique, *Haut-voltage*, dans laquelle il fusionna des sons électroniques, concrets, vocaux et instrumentaux.

En 1951, le Studio d'essai de la Radio-Télévision française se transforma en Groupe de recherche de musique concrète (G.R.M.C.), qui devint à son tour, en 1958, le Groupe de recherches musicales (G.R.M) au sein de l'O.R.T.F. Riche en créations et en expériences, la musique concrète, qui suscita une grande curiosité dans les années 1960 et 1970, semble aujourd'hui tenue à l'écart par le monde musical.

Antoine GARRIGUES

Bibliographie

- M. CHION, *Guide des objets sonores. Pierre Schaeffer et la recherche musicale*, Buchet-Chastel, Paris, 1995
- D. DUFOUR & J.-C. THOMAS dir., *Oùir, entendre, écouter, comprendre après Schaeffer, ibid.*, 1999
- P. SCHAEFFER, *À la recherche d'une musique concrète*, Seuil, Paris, 1952 ; *Traité des objets musicaux, ibid.*, 1966 ; *La Musique concrète, ibid.*, 1967
- P. SCHAEFFER & G. REIBEL, *Solfège de l'objet sonore*, I.N.A.-G.R.M., Paris, 1998.

Voir aussi

- [Bruitisme, musique](#)
- [Dodécaphonisme, musique](#)

Confucianisme

Le mot « confucianisme » est une invention occidentale. La tradition chinoise ne connaît pas les cloisonnements doctrinaux qui nous sont familiers et même nécessaires. Elle n'emploiera pas volontiers la référence à un homme, eût-il le prestige de Confucius, pour désigner un courant de pensée aussi étendu dans le temps et aussi varié dans ses enseignements. Appelons néanmoins confucianisme ce que les Chinois dénomment école des Lettrés, en n'oubliant pas que ce qui est ainsi désigné ne constitue pas une doctrine rigide ou uniforme, ni une pensée enclose sur elle-même, demeurée sans subir de profondes influences, notamment taoïstes et bouddhistes.

C'est avant la venue de ce que nous appelons confucianisme et taoïsme que sont apparus les traits de civilisation, les notions fondamentales, les modalités d'articuler la pensée qui ont permis ensuite à différents courants de puiser à un fonds commun pour se différencier tout en s'y référant. Au temps de Confucius (551-479 av. J.-C.), l'écriture était apparue en Chine depuis quelque mille cinq cents ans, non pas inventée pour transcrire la langue parlée (comme dans les systèmes alphabétiques occidentaux), mais considérée comme naturellement enracinée dans le monde. Ceux qui la détenaient, au départ des devins spécialistes du dialogue avec l'invisible, auxquels s'ajoutèrent ensuite les scribes et les annalistes, l'enseignaient à leurs successeurs. Ainsi en allait-il de toutes les branches du savoir nécessaires à l'exercice de l'autorité dans les divers royaumes et principautés du centre de la Chine : stratégie, rites, relations diplomatiques, divination, et bien d'autres. Du XI^e au VI^e siècle avant notre ère, le pouvoir royal fut de plus en plus concurrencé par celui des feudataires, en même temps que les cours princières, lieux à la fois de pouvoir et de savoir, se multipliaient.

• Le « yin » et le « yang »

L'absence de clergé, c'est-à-dire d'un corps de personnages constituant des intermédiaires obligatoires entre l'homme et les puissances invisibles, est une spécificité remarquable du monde chinois ancien. Chaque homme étant successivement un sujet de son père puis un chef de famille officiant, la relation avec l'invisible se fait dans un cadre naturel qui, d'une part, incite à considérer l'invisible comme partie intégrante du monde et, de l'autre, le rend plus accessible, plus quotidien que les divinités d'autres cultures. C'est là sans doute ce qui a favorisé une progressive désacralisation qui peut se lire dans l'évolution sémantique du mot *tian* (ciel), le sens de ce dernier évolua de puissance surnaturelle dotée d'une volonté, dans les temps très anciens, à celui de moteur naturel, qu'il revêtit dès l'époque de Confucius. Parallèlement à cette évolution, un modèle de logique combinatoire à deux termes se mit en place, dont l'archétype est le couple intraduisible *yin/yang*, auquel l'étymologie assigne le sens de versants respectivement ombragé et éclairé d'une colline. Cette nécessaire combinaison d'opposés complémentaires est résolument étrangère à notre bipartition exclusive dont le couple archétypique est Bien/Mal, ou oui/non. Dans cette perspective, c'est à chaque fois la position relative de chaque élément qui détermine sa nature et sa fonction, en grammaire comme en stratégie, en famille comme en politique : le même homme est *yang* par rapport à sa femme et *yin* par rapport à son père. Un système de plus en plus sophistiqué, destiné à établir des correspondances entre tout ce qui existe, sert de toile de fond à ces infinies variations.

Confucius vint au monde dans des temps troublés. L'autorité du Fils du Ciel (le roi) n'était plus

guère reconnue, les princes feudataires, ou ceux qui avaient usurpé leur place, se livraient des guerres interminables (période dite des Royaumes combattants, v^e-iii^e siècles avant notre ère). L'illégitimité de leurs ambitions avait pour corollaire l'incompétence de conseillers qui ne devaient leur position à la cour qu'aux hasards de la naissance ou à ceux de la fortune. Partant du principe chinois que l'univers, incréé, est structuré selon un ordre existant et lisible dans tous les domaines : cosmique, géographique, moral, physiologique, mental, et bien d'autres, il s'agissait avant tout de retrouver la trace sociale de cet ordre. C'est de là en effet, et de là seulement, que peut être déduite une légitimité fondée sur l'ordre naturel. La société, la famille, l'individu, en tant que composants du cosmos, doivent s'en inspirer pour exister harmonieusement au sein de la totalité des choses. Or il existe dans la nature des hiérarchies et une organisation dont la légitimité est l'efficacité. Il faut un sommet à une montagne, un tronc à un arbre, un mâle à une femelle, une tête à un corps. Dans ce monde unique, où la différence entre le visible et l'invisible n'est qu'affaire de subtilité et non d'essence, chaque élément a une place à occuper. L'ordre n'est fonction ni d'une volonté extérieure au monde, ni d'un Bien et d'un Mal absolument définis, mais au contraire de la juxtaposition cohérente et efficace d'éléments qui occupent tour à tour des positions différentes. C'est cette perpétuelle modification des positions qui rend possible le déroulement des choses. Un homme naît fils, mais il devient frère, père, oncle, ami. Une attitude morale ne sera pas réputée bonne parce qu'elle est conforme à une morale préétablie, mais parce qu'elle permet de s'insérer harmonieusement dans l'économie générale du cosmos. L'ordre du monde n'a besoin ni d'un Créateur, ni de divinités pour subsister. Si les dieux existent, c'est comme les hommes, les montagnes, les nuages, la pensée, à titre d'éléments du monde. Certes, ils ne sont pas visibles, mais le vide qui nous entoure ne l'est pas non plus, et pas davantage le souffle vital qui nous anime.

• Le savoir et le pouvoir

Pour analyser, pour comprendre, pour expliquer tout cela, il faut passer par le langage. Une réflexion sur le langage ainsi que la conviction de la nécessité de la transmission du savoir par l'enseignement sont au cœur de la méditation confucéenne. Confucius s'indigna d'entendre appeler « prince » un homme qui venait de s'emparer du pouvoir par un coup d'état. Quelle sorte de « sujets » sont donc ceux qui s'inclinent devant lui, quels « ministres » l'assistent ? Il s'agit bien plutôt d'une troupe de bandits faisant régner la terreur. Pour qu'il y ait des sujets, il faut qu'ils soient en présence d'un prince véritable. Celui-ci mérite son titre en montrant qu'il a toutes qualités pour occuper le trône. Or ces qualités ne s'acquièrent ni par la force, ni par la ruse, ni par l'or, pas davantage par la naissance. Celui qui les possède n'a pas besoin de gardes pour se faire respecter, qui ne les a pas n'aura jamais assez de soldats pour contraindre le peuple. Afin que les choses soient claires, il est donc nécessaire de procéder à une clarification du langage : appeler prince celui qui se conduit comme le dernier des derniers, voilà qui encourage la discorde et l'obscurité. Rétablir l'ordre, c'est nommer à bon escient, c'est réserver les rites à ce pour quoi ils sont faits : retracer l'ordre naturel dans la société humaine. Si le père se comporte en père, qu'on l'appelle père ; si le roi se comporte en bandit, qu'on l'appelle brigand. Le respect dû au prince n'est dû qu'à celui qui se comporte en prince, légitimant ainsi son principat.

L'importance de l'étude est donc fondamentale : le pouvoir et le savoir ne sont pas légitimement dissociables. Étudier, c'est apprendre à la fois l'observation et l'observance des lois de fonctionnement de l'ordre du monde. Plus l'étude sera répandue, plus les postes de responsabilités

seront occupés par ceux qui en ont les capacités. L'enseignement repose sur l'apprentissage des textes classiques et sur l'exemplarité des maîtres. C'est de là qu'est issu le fameux système des examens (en réalité des concours) qui plongea dans la stupéfaction et l'admiration les premiers Européens parvenus « à la Chine », habitués qu'ils étaient aux privilèges de la seule naissance.

Telles sont quelques-unes des bases du confucianisme, qui au fil des siècles se fit aussi divers que le christianisme en Europe. Sa persistance depuis vingt-trois siècles tient sans doute à ce principe de base : la société, tout comme la structure de notre corps, est une donnée naturelle dont les lois de fonctionnement ne sont pas à chercher en-dehors de la nature elle-même. Il n'y a donc lieu ni de s'en remettre à un Dieu, ni de fuir ce monde, mais bien de l'habiter le plus harmonieusement qu'il se peut en comprenant les rôles réciproques qu'y jouent ces trois entités fondamentales : Ciel(nature)-Terre-Homme.

Ivan P. KAMENAROVIC

Bibliographie

A. CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris, 1997 ; 2^e éd. rév. 2002

Les Entretiens de Confucius, trad. P. Ryckmans, Gallimard, Paris, 1987

J. GERNET, *La Raison des choses. Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi, 1619-1692*, Gallimard, 2005

P. KAMENAROVIĆ, *La Chine classique*, Les Belles Lettres, Paris, 1999

Mencius, trad. A. Lévy, You-Feng, Paris, 2003.

Voir aussi

- [Taoïsme](#)
- [Bouddhisme](#)

Le mouvement de conservation de la nature, ou conservationnisme, n'est pas un phénomène récent, même si, en Occident, l'on peut faire remonter ses origines modernes au XIX^e siècle, voire plus tôt chez certains naturalistes comme Buffon (1707-1788) lorsqu'il oppose la nature brute et hideuse à la beauté de la nature cultivée. Si le concept de conservation n'apparaît qu'à la fin du XIX^e siècle, il convient d'en faire la généalogie historique avant d'aborder les débats contemporains qui opposent les spécialistes sur les moyens les plus efficaces de protection d'une nature en péril et d'examiner en particulier la question récurrente : protéger la nature, certes, mais quelle nature ?

• Le rôle pionnier du monde anglo-saxon

Dès 1784, Thomas Jefferson, l'un des principaux rédacteurs de la Déclaration d'indépendance, puis premier président des États-Unis, écrit : « Si ce n'est sa culture, la nature de l'Amérique au moins doit faire l'admiration du monde. » Mais ce n'est qu'au siècle suivant que les justifications de la conquête de l'Ouest suscitent en Amérique du Nord des protestations, avec les écrits philosophiques de Henry David Thoreau et Ralph Waldo Emerson. La seconde moitié du XIX^e siècle marque, aux États-Unis, « la fin de la frontière », qui atteint désormais la côte Pacifique, et l'épuisement progressif de l'enthousiasme des Américains du Nord pour la domination totale de la nature et des nations indigènes. Il faut dire que le milieu naturel était en piteux état à la fin de la guerre de Sécession : le Sud était dévasté, l'Ouest manquait d'eau et l'Est était dépouillé de ses forêts et abandonné par ses populations rurales. On doit à l'Américain George Perkins Marsh la première réflexion conservationniste dans son ouvrage fondateur *Man and Nature or Physical geography as modified by human action*, publié en 1864. En décrivant de façon saisissante le processus de dégradation de l'environnement en Europe, il parvient à convaincre des milliers de lecteurs de la nécessité d'une gestion raisonnée des milieux naturels dans son propre pays.

Plus précisément, c'est dans un contexte où prime le souci de sauvegarde des forêts que va naître, aux États-Unis, la notion de parc national. Le 1^{er} mars 1872, le Congrès crée le parc du Yellowstone sur 888 000 hectares de nature dite « vierge », c'est-à-dire, en particulier, d'où avaient été chassés les Indiens. Il s'agit officiellement d'un parc public au service du peuple et pour son divertissement. À cette date est né le parc national comme institution. Toutefois, la protection de la nature avait commencé bien avant. Ainsi, le 29 juin 1864, la protection de la région du Yosemite (Californie) s'était concrétisée, avec la soustraction à toute forme d'exploitation de deux territoires comprenant la vallée du Yosemite et la forêt de Mariposa. L'État de Californie garantissait une ouverture au public et le maintien de l'inaliénabilité de cet espace nommé « Yosemite Grant ». Les premières photographies des paysages somptueux de cette vallée ont été diffusées dans tous les États-Unis et ont fait une grande impression. Le Yosemite sera, plus tard, décrété parc national (1890).

En Australie, les premiers parcs sont apparus à partir de 1879, avec cette année-là, dans le New South Wales, l'ouverture du National Park (qui deviendra le Royal National Park en 1955), d'une superficie de 14 620 hectares. Après les États-Unis et l'Australie, des parcs nationaux voient le jour au Canada (1886), en Nouvelle-Zélande (1894) puis en Afrique du Sud (1898). Cette politique conservationniste va recevoir une nouvelle impulsion décisive avec l'élection de Theodore Roosevelt

comme président des États-Unis, en 1901. Passionné par la nature, le nouveau président s'était intéressé aux problèmes de la conservation depuis ses études et l'historien américain Paul Cutright lui attribue même la formule : « La frontière américaine est une chose du passé. » Sa politique de la conservation fut influencée par le jeune forestier américain Gilford Pinchot qui, formé à l'école de Nancy (connue à l'époque dans le monde entier), dirigea notamment le Département des forêts du ministère de l'Agriculture jusqu'en 1910. Les deux hommes étaient préoccupés non seulement par la préservation des ressources renouvelables, mais aussi par celle des combustibles fossiles (charbon et pétrole). Sous leur impulsion, les espaces protégés sous contrôle fédéral passèrent d'une superficie de 18,6 millions d'hectares, réparties en 41 réserves en 1901, à 60,7 millions d'hectares, soit 159 réserves, en 1907.

Les écrits des Américains Marsh et Pinchot, qui s'étaient alarmés des problèmes de conservation en Europe, jouèrent un rôle déterminant dans la prise de conscience environnementale des habitants du Nouveau Monde. Chasseurs, pêcheurs, protecteurs des animaux contribuèrent aussi à la protection de régions naturelles menacées par l'industrialisation grâce à leur soutien actif à la création d'un nouveau cadre institutionnel et juridique de protection de la faune et de la flore aux États-Unis entre 1880 et 1920. En Amérique du Nord, le Canada fut aussi touché par la fièvre conservationniste, en particulier sous l'impulsion d'Occidentaux de l'ère victorienne qui aimaient l'histoire naturelle, tel Sir Wilfrid Laurier, ornithologue invétéré qui devint premier ministre à Ottawa au début du xx^e siècle.

• Conservation ou protection ?

Après les pays anglo-saxons, où est née l'institution du parc national, le modèle va se développer dans le monde entier : Argentine (1903), Suède (1909), Suisse (1914), Espagne (1918), Italie (1922), Japon (1934). Tout au long de ce processus d'internationalisation, on doit relever une certaine confusion dans l'usage des mots. En anglais, *protection* a le sens de mise à l'écart et *conservation* implique, à l'inverse, la réintégration de l'activité humaine au sein de la nature. En français, le sens des deux mots est littéralement inversé : le conservateur a pour mission de garder la nature en l'état alors que « le protecteur admet – à l'inverse – un éventail de mesures qui vont de l'absence d'intervention à une gestion active », écrit l'écologue français Jean-Pierre Raffin. Cette ambiguïté linguistique perdure depuis la fin du xix^e siècle en dépit d'une évolution des idées et des connaissances. En effet, alors que les territoires inexploités par l'industrie humaine se sont réduits comme peau de chagrin depuis un siècle à travers le monde, quelques espaces demeurent encore soumis à un usage traditionnel qui a permis la coexistence entre groupes humains et complexes diversifiés d'espèces sauvages.

Assurer la pérennité de ces derniers, face à des entreprises risquant de les bouleverser est donc légitime, à la condition toutefois de noter que, dans les régions marquées par un impact ancien et profond des activités humaines, comme c'est bien souvent le cas dans la vieille Europe, la non-intervention absolue serait inefficace. Ainsi, par exemple, en France ou au Japon, ce qu'on nomme « nature » est l'aboutissement d'une co-évolution millénaire entre diversité biologique sauvage et emprises humaines variées. Ces dernières ont d'ailleurs pu accroître la biodiversité biologique comme c'est le cas, par exemple, avec le pâturage, la création d'un paysage bocager ou la construction d'aménagements hydrauliques.

• L'internationalisation de la protection de la nature

Les problèmes se posent dans des termes sensiblement différents dans les pays autrefois colonisés d'Afrique, d'Asie ou d'Amérique latine, où la préoccupation de mise en réserve a souvent été le fait des administrations coloniales pour aboutir, dans de nombreux cas, à d'intolérables situations de ségrégation, voire d'exclusion de groupes humains entiers au profit de la flore et de la faune sauvages, en particulier des grands mammifères et de leurs prédateurs. Cela explique bien des réticences actuelles des pays libérés de la tutelle coloniale à accepter les restrictions que souhaitent imposer les pays du Nord à l'exploitation de leurs ressources naturelles.

Cela explique aussi pourquoi, en France, l'histoire de la conservation a pris un tour particulier et connu deux destins différents suivant deux espaces géographiques distincts : France métropolitaine et colonies. En métropole, après plusieurs tentatives avortées en 1913 (La Bérarde, le Pelvoux, Fontainebleau), il faudra attendre 1960 pour que soit votée une loi sur les parcs nationaux. À l'inverse, après le premier congrès international sur la Protection de la nature, réuni à Paris en 1923, les gouvernements successifs créeront des réserves dans certaines colonies africaines et en Antarctique. La réglementation vise alors essentiellement l'interdiction partielle ou totale de l'exploitation d'espèces végétales menacées ou la limitation voire l'interdiction de la chasse de certains mammifères ou oiseaux. Quant au parc national à la française, institué en 1960, il a pour vocation de protéger un milieu naturel fragile qu'il convient de préserver « contre tout effet de dégradation naturelle et de soustraire à toute intervention artificielle susceptible d'en altérer l'aspect, la composition et l'évolution ». Le bilan de la loi de 1960 est mitigé car les oppositions à la mise en protection sont multiples : pression accrue du tourisme, incohérences administratives et éclatement des responsabilités dans la gestion, conflits d'intérêts entre groupes sociaux tels qu'éleveurs et protecteurs de la nature...

Il est à noter que le processus d'internationalisation est soumis d'une façon analogue à des intérêts contradictoires entre pays et régions du monde, avec en particulier, après la Seconde Guerre mondiale, l'émergence d'une opposition géopolitique entre les pays du Sud, qui naissent du processus de décolonisation, et les vieilles puissances industrielles du Nord. La conférence sur la biosphère, tenue à Paris en septembre 1968, est un moment important de cette internationalisation, à l'origine du programme M.A.B. (Man and Biosphere), programme décennal de recherche à l'échelle internationale visant à établir les fondements scientifiques d'une gestion viable de la mosaïque des écosystèmes terrestres. Germent alors déjà des concepts qui émergeront plus tard : celui d'écodéveloppement à Stockholm, en 1972, et celui de développement soutenable (*sustainable development*, traduit à tort par développement durable) popularisé par le sommet de la Terre à Rio, en 1992. Le processus de globalisation en cours est marqué par la prolifération des acteurs institutionnels inter-étatiques (P.N.U.E. ou Programme des Nations unies pour l'environnement, par exemple) et des organisations non gouvernementales. Ainsi, la suite logique du programme M.A.B. sera la « stratégie mondiale de la conservation : la conservation des ressources vivantes au service du développement durable » lancée conjointement en 1980 par l'U.I.C.N. (Union internationale de conservation de la nature), le P.N.U.E. et le W.W.F. (World Wildlife Fund). Cette stratégie servira de base pour la définition du développement soutenable qui apparaît en 1987 dans le « Rapport Brundtland » (*Our Common Future*) préparatoire au Sommet de Rio, dont les trois objectifs principaux sont : le maintien des processus écologiques essentiels, la préservation de la diversité biologique ainsi que l'utilisation durable des espèces et des écosystèmes, qui tiennent compte de leurs capacités de renouvellement. Au cours de cette conférence mondiale, les États seront invités à décliner cette stratégie mondiale dans leurs espaces

nationaux respectifs.

La nature est désormais pensée selon le concept de « capital écologique », défini dans les termes suivants : « Nous empruntons aux générations futures un capital écologique que nous ne pourrons jamais leur rembourser. » Il existe certes des limites à cet emprunt, mais qui n'ont rien d'absolu car elles sont imposées par l'état actuel des connaissances et des techniques. Il s'agit du passage d'une vision conservationniste, qui délimitait des sanctuaires inviolables, à une prospective beaucoup plus large. Cette dernière repose sur l'interaction sans fin de notre espèce avec la totalité du monde vivant et l'ensemble des biotopes qui supportent son évolution. La conservation est ainsi confiée à la vigilance de l'humanité entière.

• Protéger la nature, mais quelle nature ?

C'est une question récurrente en cette époque où le succès écologique et économique de l'espèce humaine sur Terre nous précipite dans une sixième crise d'extinction en masse des espèces. Cette dernière se distingue des précédentes parce que l'homme en est le seul responsable et qu'elle s'inscrit sur une échelle de temps restreinte et dans un espace géographique monopolisé par les activités humaines. Par là, elle menace le déploiement durable de ces activités elles-mêmes. Les facteurs les plus directement impliqués dans les changements écologiques sont connus : conversion et destruction des habitats, pollution de l'air, de l'eau et des sols, exploitation immodérée des ressources naturelles. Ils ont d'ores et déjà des impacts globaux et mesurables qui autorisent la définition du nouveau concept de service écologique. Ce dernier désigne, selon l'écologue français Robert Barbault, « les conditions et processus grâce auxquels les écosystèmes, avec l'ensemble des espèces qui en constituent la trame vivante active, supportent et soutiennent les activités et les besoins humains ». Cette définition intègre la production de biens comme les aliments, les médicaments, les combustibles, mais aussi des services proprement dits ; c'est-à-dire des fonctions écologiques indispensables à notre propre existence comme la purification de l'air et de l'eau, la régulation des inondations, la décomposition des déchets, le renouvellement de la fertilité des sols, la pollinisation des plantes, et plus globalement certaines régulations climatiques.

Diverses conceptions scientifiques s'affrontent aujourd'hui sur la mise en œuvre d'une politique de conservation sérieuse. Au sein de la communauté des biologistes de la conservation, certains plaident pour la création de sortes d'arches de Noé des Temps modernes : les *hot spots*, points chauds exceptionnels de biodiversité, dont la surface ne dépasserait pas 2 p. 100 de celle de la planète Terre. Technique de sauvegarde certes nécessaire, mais insuffisante pour la majorité des spécialistes. En effet, pour ces derniers, si la diversité du vivant dépend de celle des écosystèmes et de l'espace que peuvent y occuper les espèces, c'est d'abord à la réduction en cours des habitats anciens qu'il faut s'attaquer, c'est-à-dire aux méthodes et aux types de développement qui dominent le monde et investissent la totalité de l'espace planétaire. C'est ainsi seulement qu'une politique de conservation bien comprise pourrait être porteuse d'un avenir pour l'humanité et la biosphère, son seul habitat connu à ce jour.

Jean-Paul DELÉAGE

Bibliographie

- R. BARBAULT & B. CHEVASSUS-AU-LOUIS dir., *Biodiversité et changements globaux*, ministère des Affaires étrangères, Apdf, Paris, 2004
- G. H. BRUNDTLAND, *Notre Avenir à tous*, Éditions du Fleuve, Montréal, 1988
- J.-P. DELÉAGE, *La Biosphère. Notre Terre vivante*, Gallimard, Paris, 2001
- R. A. MITTERMEIER et al., *Hotspots, Earth's Biologically Richest and Most Endangered Terrestrial Ecoregions*, Carrex Conservation International, 1999
- J.-P. RAFFIN, « De la protection de la nature à la gouvernance de la biodiversité », in *Écologie et Politique*, 31 juin 2005.

Constructivisme, science

Comme une résurgence de la confrontation entre rationalisme (toute connaissance est fondée sur le raisonnement) et empirisme (l'expérience est la source de toute connaissance), le constructivisme radical, qui pose que toute réalité est construite, s'oppose au positivisme qui prône une description objective de la réalité préexistante et de ses règles causales. Pour l'épistémologie constructiviste, la connaissance n'est ni une copie du monde ni une prise de conscience de formes prédéterminées, mais une construction perpétuelle fondée sur les échanges entre l'organisme et son milieu biologique, et entre la pensée et l'objet cognitif. Lorsque l'objet est vivant et autonome, il doit être considéré comme un sujet en construction, en interaction avec son monde subjectif. Le constructivisme s'oppose alors à l'innéisme, au naturalisme et à l'objectivisme.

Le constructivisme dialectique de Jean Piaget (1896-1980), appliqué au développement de l'enfant, s'inspire de l'épistémologie kantienne. La connaissance part d'une expérience sensorielle que l'activité intellectuelle du sujet organise et ordonne selon des règles formelles. Les enfants construisent leur savoir à partir de ce qu'ils savent déjà et de leurs actions sur le monde, selon des stades prédéterminés que l'on retrouve dans toutes les cultures. Les processus cognitifs sous-jacents sont l'*assimilation*, intégration d'éléments externes nouveaux dans l'intériorité d'un système préexistant mais en construction permanente, et l'*accommodation*, ajustement aux variations externes. Le système construit est équilibré mais il se réorganise sans cesse durant le développement de l'enfant en interprétant les effets de l'expérience. À Piaget, pour qui l'enfant "seul" construit la permanence des objets, les conceptualise, les nomme et peut en parler avec les autres, le psychologue soviétique Lev Vygotsky (inspiré de Hegel et Marx) oppose un socioconstructivisme qui donne le premier rôle au contexte social et au langage. L'enfant se parle, parle aux autres, construit son monde et structure son développement mental par la communication. Ces deux conceptions se rejoignent en pédagogie en opposant instructionnisme et constructionnisme : ou bien le maître dirige le flux d'information vers l'apprenant avec un objectif de performance (réduction des erreurs, moyen d'évaluation) ; ou bien il place l'élève en situation de construire des relations entre ses actions et ses représentations avec pour objectif le plaisir d'apprendre, les erreurs ayant une fonction structurante.

Dans les sciences de la vie, à tous les niveaux d'organisation, le constructivisme réintroduit le sujet acteur, qui exprime son autonomie dans sa propre construction (autopoïèse). Il est un acteur de son embryogenèse, puis de son développement individuel (ontogenèse), il est auto-organisateur de structures sociales capables de réaliser des activités collectives, il participe à la dynamique des populations et il est un acteur des processus novateurs de l'évolution des espèces (phylogenèse). Le constructivisme de Humberto Maturana et Francisco Varela est une doctrine ontologique générale très proche de la vision piagétienne en faisant reposer l'organisation des êtres vivants par eux-mêmes (autopoïèse) sur des couplages structuraux comparables à l'assimilation, enchevêtrant d'une manière inextricable l'organique et le cognitif.

Le constructivisme en éthologie s'est constitué en opposition à la théorie objectiviste de l'instinct (développée dans les années 1930-1940 par Konrad Lorenz et Nikolaas Tinbergen), trop innéiste et prédéterministe pour rendre compte de la singularité de l'éthogenèse (ontogenèse) individuelle. Le comportement, exprimé à un moment donné par un individu dans son environnement subjectif, résulte des deux processus indissociables de maturation et d'expérience. La maturation est le développement

de structures prédéterminées. L'expérience englobe les effets des stimulations de toutes les sources possibles (externes et internes) depuis les périodes les plus précoces de l'embryogenèse jusqu'au vieillissement. Cette vision laisse la possibilité à des prédispositions de s'exprimer et n'exclut pas le caractère inné des fondements héréditaires de l'éthogenèse, plus important aux niveaux inférieurs de la phylogenèse et pour les comportements immédiatement essentiels à la survie. Les stratégies comportementales sont donc le résultat d'une construction ontogénétique mêlant prédéterminismes génétiques et facteurs épigénétiques.

L'autopoïèse constructiviste s'exprime aussi dans l'organisation des groupes sociaux, la structure des interactions et les modes de communication. Les activités collectives sont produites par des processus auto-organiseurs où chaque acteur individuel, exécutant des règles simples d'interactions avec ses congénères et son environnement physique local, participe à un ouvrage collectif (par exemple, le nid de guêpe ou la termitière), résultat final qui n'est pas prédéterminé dans le comportement individuel.

Le positivisme reste la doctrine officielle de l'Académie des sciences qui, dans son rapport de 1996, fait reposer le savoir scientifique sur quatre conventions : l'existence d'une réalité objective, d'une causalité selon des règles stables, d'une explication de la complexité réductible à ses parties, enfin de la méthode hypothético-déductive. Cependant, dans le cadre de la plupart des grands champs scientifiques, de la physique aux sciences cognitives, une alternative constructiviste s'est affirmée et tend à s'étendre aujourd'hui en relation avec une vision complexe et systémique de la réalité construite et subjective.

Raymond CAMPAN

Bibliographie

R. CAMPAN & F. SCAPINI, *Éthologie. Approche systémique du comportement*, DeBoeck, Bruxelles, 2002
J.-L. LE MOIGNE, *Le Constructivisme*, vol. 1, *Des Fondements*, E.S.F., Paris, 1994, vol. 2, *Des épistémologies*, *ibid.*, 1995, vol. 3, *Modéliser pour comprendre*, L'Harmattan, Paris, 2004.

Voir aussi

- [Innéisme, biologie](#)
- [Objectivisme, éthologie](#)
- [Positivisme](#)
- [Rationalisme](#)

S'il est toujours ardu de proposer une date de naissance pour un mouvement artistique, il est convenu de fixer les débuts du constructivisme en 1915, à la création du « contre-relief » de V. E. Tatline (1885-1953), qui juxtapose de manière non figurative des matériaux divers. Toutefois le terme même n'apparaît qu'en 1920. Lié à l'origine aux arts plastiques, le constructivisme connaît son véritable essor entre 1920 et 1930 et s'impose principalement en U.R.S.S. et dans quelques pays sous des formes moins marquées comme l'Allemagne, la Tchécoslovaquie ou la Pologne. Peu à peu, ses recherches débordent les seuls arts plastiques pour s'élargir au théâtre (notamment le décor) et à la littérature. Quelques noms propres symbolisent ce courant : A. M. Rodtchenko (1891-1956), Naum Gabo (1890-1977), Tatline ; pour le cinéma : S. M. Eisenstein (1898-1948) ou Dziga Vertov (1895-1954) et pour le théâtre V. E. Meyerhold (1874-1940) ou A. I. Taïrov (1885-1950). Ce recensement témoigne de l'hétérogénéité du constructivisme, parcouru de contradictions, irréductible à une seule motivation et une seule application. Néanmoins, par-delà les différences, entre par exemple un courant soucieux de recherches formelles et un autre dit « productiviste » et antiartistique, il est possible de caractériser schématiquement le constructivisme par son refus de l'objet esthétique en tant que tel. « La conception de l'art comme imitation du réel ou comme expression de l'inspiration individuelle est proscrite. Désormais l'œuvre d'art apparaît comme le produit d'un travail dont on peut mettre en évidence les composantes » (C. Hamon-Siréjols, *Le Constructivisme au théâtre*). Le constructivisme a partie liée, plus peut-être qu'aucune autre avant-garde, avec les théories politiques révolutionnaires : il s'implique, à sa façon, singulière, dans les aspirations et les réalisations bolcheviques.

Le constructivisme ne surgit pas ex nihilo. Il est précédé par tout un ensemble de mouvements hétérogènes avant-gardistes issus de la Première Guerre mondiale et de l'espérance suscitée par la révolution de 1917. Né au début des années 1920, dans la toute jeune U.R.S.S., il va connaître un cheminement indissociable des événements politiques qui lui sont contemporains : la Nouvelle Politique économique (N.E.P.) en 1921, les débats et conflits sur la question culturelle, la mort de Lénine (1924), jusqu'à l'arrivée au pouvoir de Staline (1928) qui coïncidera vers 1930 avec la condamnation du mouvement pour formalisme – au même titre que toutes les avant-gardes esthétiques. S'il connaît véritablement son apogée entre 1922 et 1926, jusqu'à occuper une position quasi hégémonique au sein des avant-gardes, élargissant ses champs d'application à d'autres expressions « artistiques » mais aussi aux objets de la vie quotidienne, il est confronté simultanément à de vraies tensions et critiques.

Les propositions constructivistes ne se limitent ainsi pas aux seuls arts dits visuels. Face à la « peinture de chevalet » – et aux conceptions esthétiques qui en découlent –, il s'agit d'importer ces innovations au sein de tous les domaines de la vie concrète : architecture (on songe au *Monument à la III^e Internationale*, jamais construit, proposé par Tatline), affiches, ameublements, vêtements, etc. Mais s'il tend à investir d'autres champs « artistiques » comme la littérature (jusqu'à « l'objet-livre »), le cinéma, la photographie ou, plus fondamentalement encore, le théâtre, ces incursions se révèlent toutefois problématiques. En avril 1922, la mise en scène par Meyerhold du *Cocu magnifique* de Piero Crommelynck, dans un dispositif « machine à jouer » de Lioubov Popova peut s'apparenter à la première application constructiviste au théâtre. Lieu d'expérimentation et de laboratoire, l'ensemble des composantes de la représentation (mise en scène, jeu, costumes, décor) participe du

mouvement constructiviste, à l'exception notable du texte. Outre Meyerhold (qui renouvellera l'expérience constructiviste en créant *La Terre cabrée* d'après Marcel Martinet en 1923), d'autres praticiens, radicalement différents, tels Taïrov, s'associeront avec des constructivistes pour ouvrir la scène à ces nouvelles perspectives. Au-delà de ses apports aux arts du spectacle qui affirment la non-prééminence du texte, de telles volontés butent inexorablement sur des contradictions en partie insolubles. Le « jeu taylorisé », les dispositifs scéniques « construits » et mécanisés ne peuvent s'adapter qu'un temps à des dramaturgies qui leur préexistent. En outre, dans sa fonction sociale même, il existe une aporie : le théâtre « laboratoire de la vie future » (C. Hamon-Siréjols) entre inéluctablement en conflit avec l'art de masse dont les artistes se réclament.

Il n'empêche : qu'elle concerne aussi bien l'espace théâtral que le jeu de l'acteur, l'utopie théâtrale liée au constructivisme n'a par la suite cessé d'intriguer et d'inspirer des praticiens aussi différents que Julian Beck et Judith Malina, du Living Theatre ou, en France, Antoine Vitez.

Olivier NEVEUX

Bibliographie

G. CONIO, *Le Constructivisme russe*, L'Âge d'homme, Lausanne-Paris, 1987

C. HAMON-SIRÉJOLS, *Le Constructivisme au théâtre*, C.N.R.S., Paris, 1991

J.-C. MARCADÉ, *L'Avant-garde russe*, Flammarion, Paris, 1995.

Voir aussi

- [Collage et montage, arts](#)
- [Expression, arts, théâtre, cinéma](#)
- [Futurisme, littérature](#)
- [Manifeste, arts et littérature](#)

Constructivisme, mathématique

Le constructivisme est une philosophie des mathématiques définie par deux composantes. Au plan ontologique, le constructiviste considère les objets mathématiques, non comme existant « par eux-mêmes », mais comme le résultat des constructions mentales du mathématicien. Au plan méthodologique, il insiste sur l'importance des preuves dites « constructives », c'est-à-dire des démonstrations qui, si elles concluent à l'existence d'un objet, donnent une méthode permettant d'en produire effectivement un exemplaire, au lieu de se contenter d'établir que l'inexistence de l'objet conduirait à une contradiction. Par exemple, la démonstration par Euclide (IV^e-III^e siècle avant J.-C.) du théorème établissant l'existence d'une infinité de nombres premiers peut être qualifiée de constructive, puisqu'elle spécifie, un nombre premier p étant donné, qu'il s'en trouvera un autre avant $p ! + 1$, l'intervalle de recherche pour le nombre premier suivant étant ainsi borné.

Naturellement, l'intérêt méthodologique particulier des preuves constructives – elles donnent plus d'informations que les autres – n'échappe à personne, et notamment pas aux réalistes « platoniciens », qui tiennent, quant à eux, que les objets mathématiques ne sont pas nos créations. Aussi, la différence entre les constructivistes et leurs adversaires tient au fait que, pour les premiers, et non pour les seconds, les preuves non constructives ne sont pas, au sens strict, des preuves. Comme les preuves non constructives abondent dans les mathématiques classiques, le constructivisme est donc une philosophie *révisionniste*, qui s'attache à réformer les mathématiques classiques en limitant leurs méthodes aux procédés constructifs.

• Différentes variétés de constructivisme

De nombreuses variétés de ce constructivisme ont vu le jour depuis la fin du XIX^e siècle. Parmi les plus importantes, on peut citer, par ordre approximativement chronologique :

- la doctrine des « semi-intuitionnistes » français [René-Louis Baire (1874-1932), Émile Borel (1871-1956), Henri Lebesgue (1875-1941)], qui n'accorde d'existence qu'aux objets mathématiques explicitement définis ;
- le prédicativisme d'Henri Poincaré (1854-1912), qui plaide pour l'abandon des définitions « imprédicatives » où un objet est défini par référence à une collection à laquelle il appartient lui-même (si l'on cherche à construire la collection en question en introduisant successivement les objets qui la composent, on ne saurait introduire l'objet ainsi défini sans que la construction soit achevée, alors même que l'achèvement de la construction repose sur cette introduction) ;
- l'intuitionnisme de Luitzen Brouwer (1881-1966) et Arend Heyting (1898-1980), qui rejette certains principes de la logique classique, comme celui du *tiers-exclu* (A ou non A) ;
- le finitisme de David Hilbert (1862-1943), qui requiert que le raisonnement mathématique s'applique à des assemblages de symboles quasi concrets ;
- le constructivisme russe [Andreï Andreïevitch Markov (1856-1922), Nikolaï Alexandrovitch Shanin (né en 1919)], qui n'admet d'entités qu'autant qu'elles puissent être codées par des entiers

naturels ou par des mots extraits d'un alphabet fini ;

– le constructivisme d'Errett Bishop (1928-1983), qui n'admet comme opérations mathématiques que celles qui correspondent à des algorithmes informatiques.

Ces traditions se séparent les unes des autres, selon qu'elles réservent leurs critiques à certaines techniques usuelles de définition des objets mathématiques, ou qu'elles adressent aussi des objections à la *logique* classique elle-même. La situation suivante montre, en effet, qu'une telle remise en question supplémentaire peut être requise d'un point de vue constructiviste. Définissons, par exemple, l'application f de l'ensemble des entiers naturels dans lui-même par : « $f(n) = 0$ si l'hypothèse du continu est fausse, et $f(n) = 1$ sinon » (l'hypothèse du continu HC est une fameuse conjecture de Georg Cantor (1845-1918), dont on sait aujourd'hui qu'elle ne peut être ni prouvée ni réfutée dans le cadre de la théorie actuelle des ensembles). Si l'on admet que HC est vraie ou fausse, alors on doit admettre que la fonction f est parfaitement définie, puisque, ou bien elle vaut partout 1 (si HC est vraie), ou bien elle vaut partout 0 (si HC est fausse) ; et donc qu'elle est parfaitement admissible pour un constructiviste, qui doit bien concéder qu'une fonction qui possède une valeur constante pour tous ses arguments est, de son propre point de vue, légitime. S'il accepte le principe logique du *tiers-exclu*, le constructiviste est donc contraint de considérer comme admissible une fonction dont il est prouvé que ne nous ne pourrons jamais calculer la valeur dans le cadre des mathématiques actuelles ! Cette situation évidemment très gênante montre que les révisions que le constructivisme préconise peuvent difficilement être cantonnées aux mathématiques, et qu'elles doivent s'étendre à la logique elle-même.

• Constructivisme, logique et faisabilité

Compte tenu de cet argument, on peut se demander si les remaniements que le constructivisme requiert dans l'édifice logico-mathématique classique ne sont pas de trop grande ampleur pour que la doctrine puisse être considérée autrement que comme une *fantaisie* philosophique aux incidences scientifiques trop radicales pour être raisonnables. L'un des enseignements du dernier quart du xx^e siècle dans le domaine de la recherche fondationnelle est qu'il n'en est rien. D'une part, la réforme constructiviste de la logique a montré sa grande fécondité dans le domaine de l'informatique théorique, d'autre part, les recherches menées depuis les années 1980 ont montré qu'une très large part des mathématiques « utiles » pouvait être construite sur de telles bases.

Au demeurant, la perspective la plus généralement adoptée par le constructivisme contemporain consiste à rechercher un « point d'équilibre » entre l'austérité des principes philosophiquement admissibles de définition et de preuve et l'étendue des mathématiques capables d'être édifiées sur la base de ces principes. En d'autres termes, on cherche à réduire une partie (la plus grande possible, et en tout cas significative pour la compréhension du monde physique) des mathématiques classiques à un « noyau » susceptible d'être constructivement acceptable. Ce programme, activement poursuivi depuis les années 1980, a notamment donné naissance à la tradition des « *reverse mathematics* » de Harvey Friedman, où l'on cherche quelle base constructive (la plus restreinte possible) permettrait d'engendrer un ensemble donné de théorèmes mathématiques. Les résultats obtenus dans cette voie, que l'on pourrait résumer en disant que les mathématiques applicables « de notre temps » peuvent être développées dans des extensions conservatives de l'arithmétique finitiste que visait David Hilbert

(1862-1943), fournissent indiscutablement un argument de poids au réductionnisme constructiviste.

Un autre chantier reste ouvert au constructivisme, qui s'est jusqu'ici presque toujours défini en référence à des constructions ou à des calculs réalisables « en principe », l'important étant l'existence d'une « méthode » permettant d'engendrer l'objet, et non pas la possibilité pratique, pour une créature en chair et en os, de conduire jusqu'à son terme l'application de cette méthode. La définition rigoureuse d'un constructivisme faisant droit à un concept plus strict et plus « réaliste » des constructions mathématiques, en bref d'une théorie des opérations *faisables*, reste encore largement à produire.

Jacques-Paul DUBUCS

Bibliographie

- D. S. BRIDGES, « Constructive Truth in Practice », in H. G. Dales et G. Oliveri éd., *Truth in Mathematics*, pp. 53-69, Clarendon Press, Oxford, 1998
- J. DUBUCS, « Logique, effectivité et faisabilité », in *Dialogue*, vol. 36, pp. 45-68, 1997
- D. C. MCCARTY, « Constructivism in Mathematics », in E. Craig éd., *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, Routledge, Londres, 2005 (<http://www.rep.routledge.com/article/Y063>)
- A. S. TROELSTRA & D. VAN DALEN, *Constructivism in Mathematics : An Introduction*, 2 vol., North-Holland Publ., Amsterdam, 1988.

Voir aussi

- [Finitisme et ultrafinitisme, mathématique](#)
- [Fondationnalisme et antifondationnalisme, mathématique](#)
- [Intuitionnisme, mathématique](#)
- [Logicisme, mathématique](#)
- [Prédicativisme, mathématique](#)
- [Réalisme, mathématique](#)

Conventionnalisme, mathématique

Selon Kant, les jugements mathématiques ne sont ni analytiques et nécessaires, ni synthétiques et contingents. Ils sont synthétiques et a priori. Le conventionnalisme mathématique est une conception philosophique qui abandonne le caractère synthétique a priori des jugements géométriques. En effet, l'existence de plusieurs géométries possibles met en péril la solution kantienne. Si la négation de l'axiome des parallèles est possible, ce dernier serait-il un jugement synthétique a priori et donc nécessaire ? Des théories aussi cohérentes que celle d'Euclide, appelées géométries non euclidiennes, sont apparues. On ne peut refuser aux jugements non euclidiens le statut de connaissances. Certains soulignent alors le rôle indispensable des conventions, des choix ou des décisions dans l'acceptabilité de la connaissance mathématique. Par exemple, Henri Poincaré (1854-1912) considère l'axiome des parallèles comme une convention, qui ne peut être dite « vraie » ou « fausse ». Parmi toutes les conventions possibles, le choix est guidé par le critère de simplicité et par l'expérience des phénomènes physiques.

Henri Poincaré est souvent considéré comme le père du conventionnalisme mathématique. Dans son célèbre article « Les hypothèses fondamentales de la géométrie » (1887), il compare pour la première fois le choix entre la géométrie euclidienne et celle de Nikolaï Lobatschevski (1792-1856) à celui entre des systèmes de coordonnées. Il précise également que ce choix n'a rien d'arbitraire et que l'adoption de cette conception commence « à devenir banale ». On remarque en effet des tendances conventionnalistes dans les travaux, à peu près contemporains, d'Ernst Mach (1838-1916) et d'Émile Boutroux (1845-1921, beau-frère d'Henri Poincaré). Cependant, il n'est plus possible de dire que le conventionnalisme n'est qu'une conséquence philosophique de la découverte des géométries non euclidiennes puisque, dans son cours sur la mécanique analytique (1847-1848), l'Allemand Carl Gustav Jacob Jacobi (1804-1851) soutient dans son domaine des thèses fort semblables au conventionnalisme de Poincaré en physique.

Des conventions peuvent intervenir à différents niveaux du savoir mathématique. Ainsi, depuis l'Antiquité, la thèse du caractère conventionnel de la signification linguistique a souvent été soutenue. Après l'introduction des systèmes formels, à la fin du XIX^e siècle, les axiomes ont perdu leur statut de propositions vraies ou fausses, en faveur de schèmes de propositions de type $R^1(x^1, \dots, x^n) \wedge \dots \wedge R^n(x^1, \dots, x^n)$. De telles propositions ne deviennent vraies ou fausses qu'en interprétant les lettres schématiques R^i par des relations concrètes. Or il est généralement difficile de dire d'un langage qu'il est plus simple qu'un autre, de sorte que le critère poincaréen de simplicité ne s'applique guère à des systèmes non interprétés ; comme le mathématicien poursuit la construction des systèmes formels indépendamment de leurs interprétations, le second critère, relatif à l'expérience des phénomènes physiques, n'est pas non plus pris en considération. Selon le conventionnalisme linguistique ou définitoire, le mathématicien se concentre exclusivement sur la construction d'un système de règles au caractère conventionnel, sans se soucier du problème des applications.

En revanche, le conventionnalisme stricto sensu ne met pas seulement l'accent sur la forme logique du langage mathématique, mais insiste sur l'applicabilité des théories mathématiques. Il possède deux versions :

C 1 : On distingue dans le langage scientifique une partie mathématique (M) et une partie physique (P). On accepte la thèse de Pierre Duhem (1861-1916) : ce qui est vérifiable n'est jamais (M), mais seulement la réunion de (M) et (P). En cas de conflit, la révision de (M) ou bien de (P) est conventionnelle. On parle alors d'un conventionnalisme méthodique.

C 2 : On juge impossible de localiser une frontière précise entre la partie mathématique et la partie physique d'une théorie. Les conventions ne concernent alors pas l'acceptation de telle ou telle version des langages mathématique et physique en principe intertraductibles (C 1) ; elles sont liées à la thèse épistémologique selon laquelle les mathématiques et la physique ont un caractère hypothétique et faillibiliste. On parle alors d'un conventionnalisme épistémologique radical.

Le conventionnalisme de Poincaré est une combinaison de C 2 et C 1. Il se fonde sur une caractérisation conventionnelle de sensations conduisant à des groupes de transformations qui correspondent aux géométries à courbure constante. Parmi ces groupes, on choisit finalement celui qui correspond à la géométrie euclidienne, parce que l'expérience l'encourage et qu'il est plus commode. Cette commodité tient à notre situation anthropologique : nous avons pris l'habitude d'interpréter la succession de nos sensations en termes de transformations euclidiennes. Toutefois, en changeant certaines conventions physiques, nous aurions pu aussi l'interpréter d'une manière différente.

La doctrine poincaréenne, selon laquelle l'expérience est insuffisante pour obtenir une métrisation univoque de l'espace amorphe, a eu une grande influence sur l'épistémologie du xx^e siècle, bien que l'on rejette en général [Hugo Dingler (1881-1954) constitue une exception] la thèse de l'existence d'un critère favorisant le choix de la géométrie euclidienne, surtout après l'apparition de la théorie de la relativité générale. Cependant, l'idée que les théories mathématiques intègrent des éléments décisionnels, de sorte qu'elles ne sont ni de pures copies de relations idéales, ni les réalisations d'une abstraction inductive, pas plus les simples résultats d'une évidence a priori, constitue le mérite largement accepté du conventionnalisme.

Gerhard HEINZMANN

Bibliographie

- A. BRENNER, *Les Origines françaises de la philosophie des sciences*, P.U.F., Paris, 2003
G.-G. GRANGER, « Vérité et convention », in *Philosophia Scientiae*, vol. I, n° 1, pp. 3-19, 1996
J.-L. GREFFE, G. HEINZMANN & K. LORENZ éd., *Henri Poincaré : science et philosophie*, Blanchard, Paris, et Akademie Verlag, Berlin, 1996
H. POINCARÉ, *La Valeur de la science*, Flammarion, Paris, 1905.

Voir aussi

- [Formalisme, mathématique](#)

Conventions (Économie des)

Pour lire ces lignes, le lecteur doit partager une convention avec l'éditeur : on lit de gauche à droite et de haut en bas. Cette convention est arbitraire, dans la mesure où il existe, dans d'autres langues et systèmes d'écriture, d'autres solutions pour se coordonner. La genèse d'une convention est souvent méconnue et, dans le cas contraire, la connaissance de son histoire est sans effet sur son application. De plus, le respect de la convention n'est pas soutenu par des sanctions juridiques. Pour autant, les conventions sont des moyens efficaces de coordination des activités humaines.

Comme la coordination est l'un des thèmes majeurs de la science économique, les conventions en sont des objets, mais des objets qui renouvellent la conception de la coordination.

• Des conventions de coordination aux représentations du collectif

La façon dont les conventions produisent de l'ordre social, bien au-delà des comportements du quotidien, pose de sérieux problèmes à l'économie, comme l'a montré John Maynard Keynes dans sa *Théorie générale* (1936) en soulignant l'influence d'une convention en vigueur sur le marché financier. Sur un tel marché, mieux vaut avoir tort avec tous que raison tout seul, car le prix qui se forme n'est pas le résultat de la décision d'un seul mais de celle de tous. Ainsi les spéculateurs fondent-ils nécessairement leurs décisions financières sur la représentation qu'ils se font de l'opinion moyenne. Que l'opinion du moment sur l'état des affaires soit pessimiste, et l'économie peut connaître une période durable de chômage.

Exploitant les intuitions keynésiennes sur le rôle des représentations, le courant de l'économie des conventions propose une théorie économique hétérodoxe qui se diffuse, en France, à partir des années 1980 (notamment avec un numéro spécial de la *Revue économique* de mars 1989). Ce programme de recherches soutient que l'on ne peut pas se coordonner sans se faire une idée du collectif que l'on forme avec l'autre. Cette représentation du collectif est elle-même conventionnelle, et il n'y a donc pas de coordination sans convention, quelle que soit la nature de la règle employée pour se coordonner.

Une règle ne se présente jamais comme une solution toute faite. Elle s'applique en fonction d'une représentation, de nature conventionnelle, du collectif. Cette théorie des règles, à laquelle s'attachent notamment les travaux d'Olivier Favereau (par exemple l'article « L'incomplétude n'est pas le problème, c'est la solution », publié dans l'ouvrage coordonné par Bénédicte Reynaud *Les Limites de la rationalité*, tome II : « Les Figures du collectif », 1997), peut être illustrée par les exemples suivants.

Les petites décisions quotidiennes, sur lesquelles s'appuie le logicien David K. Lewis (*Convention : a Philosophical Study*, 1969) pour tenter de définir l'aspect conventionnel du langage, sont une première source d'enseignements : on tend la main droite pour dire bonjour mais on pourrait se faire la bise ou se frotter le nez. La coordination s'appuie sur une vision du partenaire et de la situation, donc sur une idée normative de l'entité de référence. On ne dit pas bonjour de la même façon à son patron ou à ses enfants, dans un entretien d'embauche ou dans une soirée privée.

De même, quand les patients consultent un médecin, ils savent que son comportement est encadré par des règles déontologiques (comme celles du serment d'Hippocrate), évasives mais indispensables. Pour s'appliquer, elles ont besoin d'une interprétation en situation, tenant compte du collectif formé par le patient et le médecin et permettant d'évaluer la qualité du service rendu par le médecin (durée de la consultation ou dépassement d'honoraires).

Si les règles de droit apparaissent complètes car rigides, elles sont pourtant lacunaires et nécessitent une interprétation qui arrête le sens du texte en fonction de principes provenant de l'ensemble du droit. Ainsi, le juge se fonde sur la jurisprudence qui n'est elle-même qu'une application, à des situations singulières, de normes de portée générale.

Enfin, les règles qui régissent le collectif de travail au sein de l'entreprise n'ont pas de consistance sans interprétation et s'appuient sur une représentation du collectif lui-même, de la situation de travail, des rapports de forces, etc. Par exemple, dans certaines entreprises françaises, le passage aux trente-cinq heures a entraîné un décompte du temps de pause pour déterminer la durée effective du travail.

L'application de la règle n'est pas mécanique. Les individus comprennent la coordination en s'interrogeant sur ce qu'il convient de faire. Il n'y a donc pas de règles sans convention pour les interpréter. Cette analyse débouche notamment sur une conception des institutions, définies en tant qu'ensemble de règles qui sont interprétées par une convention. Ce sont ainsi les conventions qui font vivre les institutions.

• Une économie de la pluralité

Interpréter la règle par une représentation du collectif consiste à évaluer le problème de coordination ou de coopération et à porter un jugement sur l'autre, sur la situation, et sur soi-même dans la situation. Comme il n'y a pas qu'une seule façon de juger mais plusieurs, on ne peut plus se contenter d'une définition univoque et réductrice de l'individu, cantonné à un statut de calculateur opportuniste. Cette conception de l'individu, développée par les approches standards en économie (théorie néo-classique) n'est pas seulement une fiction théorique, c'est aussi un obstacle méthodologique à l'affirmation d'une économie de la pluralité. L'économie des conventions cherche à dépasser cette posture, qui n'est pas neutre car elle oriente la façon de résoudre les problèmes économiques en s'adressant prioritairement aux intérêts égoïstes des individus.

L'accent mis sur une rationalité interprétative permet de contester la réduction de l'individu à un « idiot rationnel » (selon l'expression d'Amartya Sen) sans nier l'existence de comportements intéressés. Aussi, l'économie des conventions plaide pour un modèle où les motivations opportunistes sont bien présentes mais ne rendent pas compte, dans son intégralité, du comportement humain en interaction sociale. À l'exclusivité de l'intérêt personnel, l'économie des conventions substitue la diversité des façons de juger que l'on peut identifier notamment quand les individus sont face à une critique et en position de justifier leur comportement, comme le souligne la sociologie de la critique développée par Luc Boltanski et Laurent Thévenot (*De la justification. Les économies de la grandeur*, 1991), d'une part, et Luc Boltanski et Ève Chiapello (*Le Nouvel Esprit du capitalisme*, 1999), d'autre part.

• Dénaturaliser la coordination

La coordination ne peut dès lors se concevoir sans contrainte de légitimité. Les individus tranchent, se conforment ou dénoncent les règles en fonction de leur représentation du comportement acceptable.

La coordination, puisqu'elle repose sur des conventions, ne peut relever d'une donnée (ou d'une loi) de la nature. Même si une convention se présente comme le véhicule d'un ordre qui apparaît naturel, s'imposant aux individus qui ne peuvent que difficilement s'en affranchir, elle n'est cependant qu'une construction humaine. L'ordre n'est pas naturel, il n'est que naturalisé. Ainsi, les conventions peuvent aussi témoigner de l'exercice d'une certaine forme de liberté et autorisent à penser changement et critique.

Cela conduit à souligner le caractère construit des objets (diplôme, label, etc.) et des méthodes (telles les catégories statistiques qui permettent de mesurer le chômage, la richesse d'un pays ou la valeur d'une entreprise) qui mettent en forme la réalité. Puisqu'il s'agit d'objets construits et non de phénomènes naturels, ces dispositifs ne sont pas immuables et sont ouverts à la déconstruction.

Il en va de même pour la qualité des biens comme pour celle du travail. Cette qualité (la productivité par exemple) n'est pas donnée mais découle des critères d'évaluation choisis par l'évaluateur. La compétence n'est pas uniquement un attribut de la personne. Elle est le produit de l'élaboration collective d'une « convention de compétence » qui peut véhiculer inégalités et exclusions. Pluraliser les méthodes d'évaluation devrait alors permettre de repenser des phénomènes économiques tels que l'échelle des salaires, la hiérarchie sociale ou le chômage.

Philippe BATIFOULIER

Bibliographie

P. BATIFOULIER dir., *Théorie des conventions*, Economica, Paris, 2001

F. EYMARD-DUVERNAY, *Économie politique de l'entreprise*, coll. Repères, La Découverte, Paris, 2004

A. ORLÉAN dir., *Analyse économique des conventions*, coll. Quadrige, P.U.F., Paris, 2004

R. SALAIS, E. CHATEL & D. RIVAUD-DANSET dir., *Institutions et conventions*, coll. Raisons pratiques, E.H.E.S.S., Paris, 1998.

Voir aussi

• [Keynésianisme](#)

Le terme « courtoisie » apparaît conjointement en langue d'oc (*cortezia*) et d'oïl (*cortésie*) vers 1150. Il désigne (du XII^e au XIV^e siècle) l'attitude propre à une sociabilité déterminée, celle des cours (*corts*) qui se donnent alors comme de nouveaux modèles de civilisation et de raffinement des mœurs.

Certains historiens ont attribué l'origine de la courtoisie aux milieux cléricaux en soulignant l'importance, dès le XI^e siècle, de la notion de *curialitas*, c'est-à-dire de service à la cour de l'empire. Le clergé séculier, en formant auprès des souverains des conseillers expérimentés et cultivés, aurait favorisé un processus de civilisation dans les milieux aristocratiques, qui aurait ensuite conduit à l'élaboration de la notion de courtoisie. Mais, plus encore, l'apparition de la courtoisie correspond à un moment historique précis, celui de la haute féodalité, au cours duquel le pouvoir monarchique central semble s'affaiblir au profit de cours seigneuriales de plus en plus brillantes. Au tournant du XI^e et du XII^e siècle, la poussée démographique, le développement des villes, le renforcement des liens commerciaux avec l'Orient favorisent l'enrichissement des grandes familles princières aux dépens de la foule des petits chevaliers. Les seigneurs féodaux, dispensateurs de bienfaits, s'assurent, par les liens vassaliques, de la fidélité d'une noblesse chevaleresque déshéritée pour qui le milieu de cour vient constituer un pôle attractif. L'exaltation nouvelle de la figure du chevalier, l'émancipation progressive du seigneur vis-à-vis de la tutelle cléricale, la place grandissante accordée aux femmes encouragent l'émergence d'une culture fondée sur la magnificence de cour. L'adoption de ces nouvelles règles de civilité suscite, dès leur apparition, de très vives réactions parmi les clercs qui déplorent cette féminisation des mœurs.

• Un idéal éthique et érotique

La courtoisie peut donc être définie comme un idéal de vie propre aux gens de cour c'est-à-dire à une certaine élite aristocratique qui cherche à se différencier du « vilain » en élaborant un idéal social nouveau. Cette acception sociale se double, dès l'origine, d'une acception morale : la courtoisie n'est pas une simple forme raffinée de politesse propre au milieu de cour ; elle défend un idéal éthique et esthétique qui privilégie la noblesse de cœur par rapport à l'aristocratie de sang et vise l'acquisition de ce que Paul Zumthor appelle une « élégance morale ». L'homme courtois possède les qualités du chevalier épique : force, vaillance, mais aussi générosité, loyauté, souci de sa renommée (*los*), refus du mensonge et de l'envie. À la *cortésie* qui désigne les vertus intérieures de l'idéal courtois (modestie, contrôle de soi, équilibre entre raison et sentiment) répond la mesure (*mezura*) qui en souligne les aspects extérieurs : modération du geste, soumission aux règles civiles. Cette discipline de vie confère l'*onor*, entendu à la fois comme une richesse financière, un titre de gloire et la possession reconnue des valeurs courtoises. S'ajoute à cela la notion de *joven* qui, en rapport avec le concept arabe de *futuwwa*, désigne une capacité de perfection morale, un sens inné de la générosité où se lirait la réalisation totale de l'idéal courtois. La courtoisie apparaît donc comme un idéal de civilisation visant à substituer la mesure à la passion, et les règles chevaleresques aux rudesses anciennes.

La courtoisie désigne également un idéal érotique. En effet, le rapport homme/femme dans la vie de cour devient un élément catalyseur des révolutions mentales contemporaines. La *cortezia* est

l'apanage de celui qui aime selon le code de la *fin'amor*, l'adjectif « fine » soulignant à la fois la subtilité propre à ce code et la faculté que possède ce nouveau modèle de relation amoureuse de constituer un principe de progrès moral par lequel l'amant parachève la découverte de lui-même et de ses qualités courtoises profondes. Cet amour imite les gestes du dévouement vassalique, l'amant devenant l'homme lige d'une *domina* parée de toutes les vertus et qui lui accorde en retour protection, inspiration poétique et goût de la perfection morale. Il est par essence adultère, substituant à la contrainte sociale que constitue le mariage une fiction harmonieuse, celle de la libre entente amoureuse, du don charnel réciproque, la dame accordant ou refusant librement à l'amant sa *merce* (salaire). Cette érotique est donc loin d'être platonique, même si le don du « surplus » c'est-à-dire l'union sexuelle, semble toujours repoussé afin d'entretenir le désir et le jeu : la *fin'amor* se nourrit de l'obstacle, du fantasme, de l'interdit, la plénitude de la *joi* (joie amoureuse) ne pouvant être que précaire.

La courtoisie s'est donc constituée au sein de la cour, c'est-à-dire en marge de l'Église et à l'écart du vulgaire, comme une sorte de casuistique de la passion amoureuse, codifiée par André Le Chapelain dans son ouvrage *De Amore* (entre 1184 et 1186). Cependant, l'expression globale d'« amour courtois », forgée au XIX^e siècle par Gaston Paris, recouvre des réalités géographiquement différentes. Pour les troubadours occitans, la *fin'amor* se confond avec l'existence entière et renvoie toujours à un amour extraconjugal pour une Dame socialement très supérieure et donc plus inaccessible. En revanche, pour les trouvères du Nord, l'amour courtois, d'essence chevaleresque, se situe au sein d'une existence qui le dépasse.

Idéal éthique, érotique, mais aussi esthétique, la courtoisie, dans son souci de « donner un style à l'amour » (J. Huizinga), a aussi favorisé la naissance d'une littérature nouvelle : le grand chant courtois au Sud ; le roman courtois au Nord. La poésie des troubadours prend son grand essor dans la seconde moitié du XII^e siècle grâce aux *cansos* de Marcabru, Bernard de Ventadour ou Jaufré Rudel chantant l'*amor de lonh* (loin) et s'accordant le privilège de l'hommage poétique. Quant au roman courtois (Chrétien de Troyes), il témoigne dès 1150 de la pénétration de la courtoisie provençale dans les territoires de langue d'oïl par l'intermédiaire d'Aliénor d'Aquitaine puis de sa fille Marie de Champagne. L'exaltation de la *fin'amor* et de l'idéal courtois en général n'a donc pas été sans incidence sur l'enrichissement des formes littéraires médiévales. Cette littérature courtoise s'est diffusée dans toute l'Europe occidentale, et en particulier dans l'Allemagne des XII^e et XIII^e siècles, par l'intermédiaire des poètes du *Minnesang* ou « chant d'amour » fortement inspiré de la lyrique des troubadours et des trouvères.

• Une richesse esthétique

Dès le XIII^e siècle, l'abandon progressif du système vassalique au profit de l'autorité royale contribue à dévaloriser les cours seigneuriales et à transformer progressivement les grands vassaux en sujets. Dans cette perspective, la survivance de l'idéal courtois concourt désormais au projet royal de rassembler à la cour de France l'ancienne noblesse féodale dépouillée de ses privilèges et invitée à devenir un simple modèle de raffinement social. À l'homme courtois succède le courtisan. Par ailleurs, la bourgeoisie urbaine montante adopte peu à peu les formes de la sociabilité courtoise en les émancipant de leurs origines chevaleresques pour leur donner un caractère plus étroit de politesse mondaine. Perdant largement de sa valeur éthique, devenue civilité, la courtoisie reste une figure

prétexte à l'adoucissement des mœurs et une notion centrale dans l'autodéfinition de la société européenne, à travers l'ouvrage de Baldassare Castiglione, *Il Cortegiano* (1528). C'est encore dans la courtoisie qu'il faudrait chercher l'origine du courant précieux qui s'épanouit en France aux alentours de 1650, en promouvant le règne de la galanterie et des belles manières. Par ailleurs, même privée de son substrat sociologique, la courtoisie perdure comme trace lyrique et devient un élément structurant de l'imaginaire littéraire. En effet, l'esprit de chevalerie produira encore en France, aux XIV^e et XV^e siècles, une riche floraison de poésie courtoise qui, par l'intermédiaire de la lyrique italienne, sera reprise par Cavalcanti et Dante pour devenir ensuite, avec Pétrarque, la matrice de la poésie amoureuse européenne. La poésie de la Pléiade lui empruntera ainsi, par l'intermédiaire du *Canzoniere* (1374), son lexique, ses métaphores, son exaltation de la souffrance et de la servitude amoureuses.

Antoinette GIMARET

Bibliographie

- R. BEZZOLA, *Les Origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, Slatkine-Champion, Genève-Paris, 1984
- M. LAZAR, *Amour courtois et fin amors dans la littérature du XII^e siècle*, Klincksieck, Paris, 1964
- A. SCAGLIONE, *Knights at Court*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991
- P. ZUMTHOR, *Essai de poétique médiévale*, Seuil, Paris, 1972.

Voir aussi

- [Préciosité, littérature](#)

Créationnisme, biologie

Les diverses conceptions créationnistes débattues au cours de l'histoire occidentale (mais pas seulement) trouvent un point de convergence dans l'idée que l'Univers, la Terre et les êtres vivants doivent leur existence à la volonté de Dieu. Elles s'opposent ainsi, de façon générale, aux conceptions matérialistes. Dans sa version fixiste, qui est la plus connue et se fonde notamment sur une lecture littérale de la Bible, le créationnisme s'oppose à l'évolutionnisme et considère que les différentes espèces vivantes elles-mêmes ont été créées.

La thèse d'une production de la vie par une série de causes matérielles spécifiques et d'une transformation progressive des organismes – pour s'adapter à des changements climatiques ou géologiques – s'est imposée à partir de la fin du ^{xvii}e et au ^{xviii}e siècle. À cette époque, des auteurs classiques comme Lucrèce, ou des champions de la littérature clandestine comme Benoît de Maillet (dont l'ouvrage posthume, *Telliamed*, fut imprimé pour la première fois en 1748), étaient souvent cités pour critiquer le récit de la Genèse et la thèse que l'ordre naturel émanait de la volonté et de l'action créatrice de Dieu. L'idée que tous les organismes vivants sont le résultat d'une action directe de la divinité n'est donc pas si ancienne que certains le prétendent. Auparavant, dans la tradition chrétienne d'avant la Réforme, surtout chez les auteurs scolastiques, ainsi que dans la pensée naturaliste classique, on considérait comme acquis que plusieurs types d'animaux et de plantes (vers, serpents, ou lichens) étaient spontanément générés dans les terres humides ou les eaux.

Vers la fin du ^{xviii}e siècle et au début du ^{xix}e, la parution des premières thèses transformistes modernes (Jean-Baptiste Lamarck, Erasmus Darwin, Bory de Saint-Vincent...), qui étaient vues comme des expressions d'une pensée athée, socialement et politiquement dangereuse (le matérialisme scientifique était tenu pour l'une des causes de la Révolution française et de l'insubordination sociale), contribua dans plusieurs pays au développement d'un créationnisme scientifique et religieux. En France, des épigones de Cuvier, moins prudents que leur maître, établirent la prétendue succession de créations et de destructions qui avaient marqué l'histoire de la vie sur Terre. En Angleterre, une partie considérable de la vaste et complexe littérature sur la « théologie naturelle » invitait à considérer la pluralité des formes de vie connues comme des preuves de la puissance et bienveillance divine.

Dans la seconde moitié du ^{xix}e siècle et la première du ^{xx}e siècle, plusieurs confessions chrétiennes préféraient éviter un conflit ouvert avec les théories scientifiques, en particulier avec les théories cosmologiques ou évolutionnistes. Au fond, et en premier lieu dans le monde catholique, on n'acceptait pas les données des sciences contemporaines et on s'appuyait plutôt sur des tentatives de conciliation entre science et religion. Ainsi, l'opposition aux doctrines darwiniennes s'articulait sur des interprétations finalistes des processus évolutifs, proposées parfois par d'éminents scientifiques catholiques. Dans les pays où les autorités religieuses exerçaient un certain contrôle sur l'éducation ou la politique, on insistait sur le caractère transitoire, hypothétique des théories scientifiques, en leur opposant le statut éternel des vérités du message religieux et de ses élaborations théoriques ou doctrinaires. Il n'est donc pas surprenant de constater que les conciliations entre biologie évolutionniste et religion, proposées par des savants catholiques tels que Teilhard de Chardin en France, furent regardées avec suspicion par les autorités religieuses.

Le terme « créationnisme » a pris, au cours du xx^e siècle, une nouvelle signification politique et sociale aux États-Unis. Dans les années 1920, les législateurs des États du Tennessee, du Mississippi et de l'Arkansas déclarèrent que l'enseignement des doctrines darwiniennes était un crime, tandis qu'en Oklahoma les livres comprenant des textes mentionnant l'évolution étaient interdits. En 1925, l'arrestation et le procès du jeune professeur John Scopes, coupable d'avoir enseigné le darwinisme dans son école de Dayton (Tennessee), furent suivis par des millions d'Américains. La condamnation du professeur Scopes suscita de vives inquiétudes dans la communauté scientifique, mais provoqua aussi une réaction importante contre l'intrusion de conceptions religieuses dans l'enseignement.

Vers 1970, la fondation de l'Institute for Creation Science par Henry M. Morris, suivie par la naissance d'autres associations concentrées surtout dans les États du centre-ouest et du sud des États-Unis, a donné une démarche organisationnelle sans précédent au mouvement créationniste américain. Depuis les années 1990, une série de musées de la création, de sites Internet et de maisons d'édition – qui s'adressent en particulier à un public très jeune – ont permis aux créationnistes d'animer un réseau de propagande en concurrence ouverte avec les musées et les centres de culture scientifique. Une action politique forte est en même temps menée dans plusieurs États pour imposer l'enseignement de la science créationniste à côté de la science contemporaine.

À la même époque, une nouvelle forme de créationnisme s'est développée non seulement aux États-Unis mais également en Europe (notamment aux Pays-Bas). Connue sous le nom de « dessein intelligent (*intelligent design*) » et s'inspirant de la théologie naturelle anglaise, elle essaie – avec un certain succès – d'éviter les positions extrêmes du mouvement et insiste sur la complexité des phénomènes physiques et biologiques qui renvoient à une intelligence créatrice. Les partisans de cette nouvelle doctrine, qui se manifesterait dans les processus évolutifs dès le niveau moléculaire, acceptent la biologie contemporaine en la réinterprétant dans un sens strictement finaliste.

Pietro CORSI

Bibliographie

- B. ALEXANDRE, *Création ou évolution ? La science et le crépuscule des dogmes*, Société des écrivains, Paris, 2004
J. ARNOULD, *Les Créationnistes*, Cerf, Paris, 1996
D. LECOURT, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, P.U.F., Paris, 2000.

Voir aussi

- [Darwinisme, biologie](#)
- [Fixisme, biologie](#)
- [Transformisme, biologie](#)

Dandysme

« Qu'est-ce qu'un dandy ? », demande Balzac dans le *Traité de la vie élégante* (1830). « Un meuble de boudoir, un mannequin extrêmement ingénieux [...], mais un être pensant, jamais. » Cette définition très critique met en évidence ce qui constitue l'un des traits fondamentaux du dandy : la part essentielle qu'il accorde à son apparence. Du point de vue littéraire, le dandy permet de constater le rôle que jouent, dans l'œuvre d'un artiste, son costume, son apprêt, son mode de vie – en un mot, son image. Pour Balzac, ce culte des apparences est incompatible avec la pensée ; pourtant, le dandysme va désigner la recherche d'une adéquation entre l'élégance de la mise et celle de l'esprit.

Le mot *dandy* remplace petit à petit, en anglais, un terme emprunté au français, beau, pour désigner un homme particulièrement soucieux de son allure, de ses habits autant que de ses manières, et dont l'archétype fut « Beau » Brummel (1778-1840), célèbre pour ses brillants aphorismes. Le dandy n'est pas exactement l'excentrique décrit par Théophile Gautier dans *Les Jeunes-France* ; il n'est pas non plus endimanché, mais se caractérise par son caractère à la fois spirituel et extérieurement impeccable. Comme le note Barbey d'Aurevilly, dans *Du dandysme et de Georges Brummel* (1845), « comme tout ce qui est universel, humain, a son nom dans la langue de Voltaire, ce qui ne l'est pas, on est obligé de l'y mettre, et voilà pourquoi le mot *dandysme* n'est pas français. Il restera étranger comme la chose qu'il exprime ». Le rapport du dandy à la société est exactement comparable à celui du mot *dandy* dans la langue française : il ne lui appartient pas, mais a besoin d'elle pour y être reconnu.

Contrairement à l'excentrique ou à l'artiste bohème, il ne se révolte pas contre l'ordre établi ; ce dernier, au contraire, lui est indispensable, et lui permet de se démarquer. Car le dandy a besoin d'un public qui l'admire et le remarque ; il est à la fois l'artiste et son propre personnage. Se comporter en dandy, « c'est avant tout le besoin ardent de se faire une originalité, contenu dans les limites extérieures des convenances », note Baudelaire dans le ix^e chapitre du *Peintre de la vie moderne*, intitulé « Le dandy » (paru dans *Le Figaro* en 1863). Les dandys ont pour particularité « de cultiver l'idée du beau dans leur personne » ; ils sont un type particulier d'artistes, qui « possèdent ainsi, à leur gré et dans une vaste mesure, le temps et l'argent ». Bien différent des artistes révolutionnaires, engagés ou marginaux, le dandy est nanti, oisif, et maîtrise les codes de la société, auxquels il ajoute des critères d'exigence supplémentaires. Esthète et cultivé, il met au point, dans sa personne, une parfaite correspondance entre les apparences et l'esprit. Son goût des belles étoffes, des parfums, est lié à leur pouvoir évocateur et synesthésique. Moins superficiel que le *fashionable*, le dandy se signale aussi par une certaine forme de détachement, qui se rapproche des phénomènes littéraires de l'ironie et de l'autodérision.

Baudelaire fait correspondre au dandysme une série de figures atypiques de l'histoire : « Le dandysme est une institution vague, aussi bizarre que le duel ; très ancienne, puisque César, Catilina, Alcibiade nous en fournissent des types éclatants ; très générale, puisque Chateaubriand l'a trouvée dans les forêts et au bord des lacs du Nouveau Monde. » Mais si le dandysme est atemporel, le xix^e siècle est bien le moment idéal du développement de cette forme paradoxale d'élite. En France, le terme intervient pour la première fois sous la plume de M^{me} de Staël en 1814. Élitiste lui-même, le dandy se veut un aristocrate (Barbey d'Aurevilly avait ainsi ajouté à son patronyme trop court le nom

d'un de ses oncles). « Le dandysme, poursuit Baudelaire, apparaît surtout aux époques transitoires où la démocratie n'est pas encore toute puissante, où l'aristocratie n'est que partiellement chancelante et avilie. Le dandysme est le dernier éclat d'héroïsme dans les décadences. » Le décadentisme apparaît dès lors comme une exaspération des préceptes du dandysme, comme en témoignera le personnage de Des Esseintes, dans *À Rebours* (1884) de J. K. Huysmans, cultivant, dans une demeure somptueusement aménagée, son goût pour l'étrange et le rare : à la fin du XIX^e siècle, l'individualisme du dandy passe ainsi de la singularité à l'isolement ; l'élégance vestimentaire en devient dès lors un trait secondaire.

Le terme de dandy rassemble par essence des êtres réels (Alfred d'Orsay, lord Seymour, voire Stendhal, Eugène Sue) ou de fiction (Henri de Marsay ou Eugène de Rastignac chez Balzac) ; certains personnages littéraires de dandys sont aussi remarquables en ce qu'ils font écho à des personnages réels, comme le baron de Charlus dans *À la recherche du temps perdu*, dont un des modèles fut Robert de Montesquiou. De même, Oscar Wilde, à travers son œuvre et sa vie, cherche à assurer la persistance d'une image particulière, inclassable, qui finit par s'identifier avec les signes mêmes du personnage de l'écrivain. En cela, le dandysme n'est pas un mouvement littéraire, mais le caractère commun des écrivains inclassables, voire de l'artiste sans œuvre, comme le XX^e siècle en donne de nombreux exemples – chez Andy Warhol par exemple. La peinture, mais surtout le développement de la photographie relaient aujourd'hui encore les gestes remarquables du dandy, forme aboutie d'un artiste reconnaissable et identifiable, à la fois singulier et sociable.

Florence FILIPPI

Bibliographie

- E. CARRASUS, *Le Mythe du dandy*, Armand Colin, Paris, 1971
F. COBLENCÉ, *Le Dandysme, obligation d'incertitude*, P.U.F., Paris, 1988
R. KEMPF, *Sur le dandysme*, coll. 10-18, U.G.E., Paris, 1971.

Voir aussi

- [Bohème, littérature](#)
- [Modernité, littérature](#)
- [Symbolisme, arts et littérature](#)

Darmstadt (École de), musique

Le nazisme avait fait perdre à l'Allemagne sa vocation de laboratoire musical : totalitarisme et esprit de recherche allaient évidemment mal ensemble. Des compositeurs comme Arnold Schönberg, Alban Berg, Anton von Webern, Kurt Weill, Ernst Křenek, Franz Schreker même Paul Hindemith avaient été qualifiés de « dégénérés », leur musique (*Entartete Musik* : « musique dégénérée ») ayant été considérée comme un outrage à la culture allemande.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les compositeurs désireux d'écrire une musique nouvelle eurent la possibilité de se retrouver chaque été dans la ville de Darmstadt (en Hesse), en participant aux « cours d'été internationaux pour la nouvelle musique » (Internationale Ferienkurse für Neue Musik) organisés dès 1946 sous l'égide du critique musical Wolfgang Steinecke.

Creuset de la nouvelle musique, lieu de rencontre privilégié, centre à la fois d'information, de diffusion (par l'organisation de concerts), de production et d'enseignement (cours de composition, de direction d'orchestre, d'esthétique musicale, d'acoustique et d'interprétation instrumentale), ce lieu, situé en Allemagne, avait valeur de symbole : Darmstadt apparaissait comme une réhabilitation de ce pays en déshérence qui, dans l'entre-deux-guerres, avait poussé hors de son territoire le fleuron de la création musicale.

Les cours de Darmstadt se déroulaient uniquement l'été. Les compositeurs qui venaient y enseigner n'étaient pas exclusivement des tenants du credo sériel mais ils étaient tous hantés, dans cet après-guerre, par la nécessité de trouver un langage sonore qui convienne à une époque brûlée par le malheur. Parmi les professeurs de composition invités, il y eut notamment René Leibowitz en 1948, Edgar Varèse en 1950, Olivier Messiaen en 1949 et 1952. Hermann Scherchen a assuré des cours en direction d'orchestre et Theodor W. Adorno des séminaires d'esthétique et de philosophie.

Au-delà de la création, Darmstadt fut d'abord le lieu où toute une génération de jeunes compositeurs s'employa à découvrir et à faire découvrir les compositeurs de la seconde École de Vienne (Schönberg, Berg et Webern). Parmi eux, on trouve les Français Pierre Boulez et Jean Barraqué, les Italiens Luciano Berio, Luigi Nono, Bruno Maderna, Franco Donatoni, l'Allemand Karlheinz Stockhausen, le Belge Henri Pousseur, le Germano-Argentin Mauricio Kagel. Même si chacun d'eux mena des recherches esthétiques et stylistiques qui correspondaient à leur sensibilité propre, tous avaient en commun le besoin de clarifier, de comprendre, d'approfondir ou de développer l'expérience sérielle, que ce soit pour la continuer ou pour la rejeter définitivement.

À la fin des années 1940, la plupart des compositeurs de cette génération vouèrent aux gémonies toute trace suspecte de post-romantisme et, par conséquent, Schönberg et Berg, mais encensèrent Webern, car ce dernier avait compris que le sérialisme ne pouvait se limiter aux hauteurs mais devait s'étendre aux autres paramètres du son : les compositeurs qui fréquentèrent Darmstadt éprouvèrent le besoin de généraliser le principe de la série en l'appliquant non seulement aux hauteurs mais également aux durées, aux intensités et aux timbres. Ce type de musique avec traitement sériel de tous les paramètres, désigné sous le nom de sérialisme intégral ou encore de sérialisme généralisé, apparut au début des années 1950. Dans ce passage du dodécaphonisme au sérialisme intégral, Olivier Messiaen joua un rôle essentiel avec *Mode de valeurs et d'intensités*, deuxième des *Quatre Études de*

rythme, pour piano, créées en 1950. Dans cette étude, chaque son est conçu comme un objet sonore indépendant, identifiable par ses qualités propres puisque à un son dans une hauteur donnée correspondent une attaque, une intensité et une durée.

Au-delà du sérialisme intégral ou du système des modes de Messiaen, c'est cependant le désir plus général d'une organisation de la totalité de l'espace sonore en dehors de toute subjectivité qui caractérise les recherches des compositeurs de Darmstadt dans ces années-là. Ce fut à cette époque que l'on commença à parler d'« École de Darmstadt » et même d'esprit de Darmstadt pour désigner cette famille très restreinte de compositeurs, et parfois pour critiquer son sectarisme. Au milieu des années 1950, Darmstadt s'ouvrit toutefois aux autres courants musicaux et des compositeurs comme John Cage ou Earle Brown, pourtant très éloignés de l'esprit qui y régnait, furent invités.

Les cours d'été de Darmstadt existent toujours. Il sont toujours le lieu de rencontres, de séminaires en composition, de débats d'idées. Mais on ne peut plus parler d'École de Darmstadt, car la notion d'école implique l'attachement et la fidélité à la pensée d'un maître ou à une communauté d'esprit ou de style, sans évidemment exclure la note personnelle. Or, depuis le début des années 1960, les compositeurs qui se rendent à Darmstadt ne se rassemblent plus autour d'un même concept : l'enjeu commun ayant tendance à disparaître, il n'existe plus d'école ou de courant mais plutôt un dédale de tendances où chacun se fraye un chemin personnel et le revendique comme tel.

Lieu unique, Darmstadt a rayonné dans le monde entier en jouant le rôle de catalyseur des avant-gardes. Avec le festival de Donaueschingen et le Domaine musical à Paris, Darmstadt fut un des hauts lieux d'un mouvement qui a cherché à donner à son époque une musique en rupture. Il s'agit, dans l'histoire de la musique contemporaine, de la démarche peut-être la plus cohérente, et sans aucun doute de la plus riche.

Juliette GARRIGUES

Bibliographie

1946-1996. *Von Kranichstein zur Gegenwart : 50 Jahre Darmstädter Ferienkurse*, Daco-Verlag, Stuttgart, 1996

H.-K. METZGER & R. RIEHN dir., *Darmstadt-Dokumente I : internationale Ferienkurse für neue Musik*, Text + Kritik, Munich, 1999.

Voir aussi

- [Avant-garde, arts](#)
- [Dodécaphonisme, musique](#)

C'est le 24 novembre 1859 que le naturaliste anglais Charles Darwin (1809-1882), en publiant son ouvrage *De l'origine des espèces*, signe l'acte de naissance de la théorie moderne de l'évolution des organismes. Contre les croyances encore dominantes (le créationnisme et le fixisme, qui considèrent les espèces vivantes comme des créations séparées et immuables), et avec une force théorique que n'eut aucun de ses prédécesseurs transformistes (dont le plus important fut assurément le Français Jean-Baptiste Lamarck), il installe l'idée de la non-fixité des espèces et de leur immense histoire évolutive sur les bases explicatives qui serviront désormais de cadre général à la compréhension de l'histoire du vivant : celles de la théorie de la *sélection naturelle*. Les organismes présentent, naturellement, d'imprévisibles variations qui, selon qu'elles entraînent ou non un avantage pour leurs porteurs au sein de leur milieu de vie, déterminent leur succès ou leur échec dans la lutte généralisée pour l'existence que ce milieu leur impose. Ce sont en effet les caractéristiques et les limites de ce milieu (l'ensemble des facteurs environnementaux, incluant la présence d'autres espèces vivantes) qui, étant donné par ailleurs la formidable capacité de multiplication de tous les êtres vivants, effectuent constamment parmi eux le tri des porteurs de variations avantageuses. Ces derniers, jouissant d'un meilleur accès aux ressources du milieu, se reproduiront dès lors en plus grand nombre, transmettant à leurs descendants leurs caractères favorables, et éliminant progressivement les organismes moins avantageux.

C'est donc un processus d'accumulation de variations sélectionnées et transmises qui est le moteur de la transformation adaptative des espèces. Ainsi, l'ample diversité du monde vivant, imputée jusqu'alors à l'omnipotence divine, peut dorénavant se représenter, grâce à la très longue durée des temps géologiques, comme une dérivation extraordinairement complexe et ramifiée à partir d'une souche commune. L'histoire du monde vivant est donc généalogique, et, bien que Darwin se refuse prudemment à l'explicitement au cours de la décennie qui suit la parution de *L'Origine*, elle inscrit naturellement l'Homme à l'extrémité actuelle d'une ligne de filiation qui s'enracine, selon toute vraisemblance, dans la simplicité des premiers individus protoplasmiques.

• Les éléments de la théorie sélective

Quatre faits principaux, dont sont tirées quatre inférences logiques, organisent l'ensemble de la théorie de la sélection naturelle.

– Le premier fait est la *variation*. Tous les organismes vivent dans un milieu et présentent des variations accessibles à l'observation sous la forme simple de la variation individuelle ou sous la forme d'écarts plus ou moins accusés par rapport à la physionomie moyenne de l'espèce. La première inférence est celle de la *variabilité*. Il existe, prouvée de facto par l'existence observée de la variation, une variabilité naturelle qui est une capacité universelle et permanente des organismes.

– Le deuxième fait est la *sélection artificielle*. Horticulteurs et éleveurs (principaux artisans de ce que l'on nomme la domestication) favorisent pour leur propre avantage, à partir d'un tri préalable d'individus variants – donc en éliminant de la reproduction les individus qui ne présentent pas la variation qu'ils souhaitent privilégier –, la formation de nouvelles variétés et de nouvelles races par sélection artificielle. Cette dernière opère sur des variations néanmoins naturelles dont le premier

surgissement est indépendant de l'action intentionnelle et réfléchie du domesticateur. La deuxième inférence est donc celle de la *sélectionnabilité naturelle* des organismes.

Ces deux séquences parallèles de faits et d'inférences permettent d'ores et déjà d'ébaucher une hypothèse : il pourrait exister dans la nature, grâce à la variation, un mécanisme analogue de tri éliminatoire permettant une sélection automatique de variants. Deux autres séquences de faits et d'inférences viennent ensuite valider cette hypothèse.

– Le troisième fait est le *taux d'accroissement reproductif* des êtres vivants. La capacité reproductive illimitée de chaque espèce d'organismes implique la progression géométrique du nombre de ses représentants (c'est le modèle de l'économiste anglais Thomas Robert Malthus appliqué aux populations animales et végétales, mais dont Darwin refusera expressément, en 1871, l'application aux sociétés humaines civilisées). La troisième inférence est celle du *surpeuplement*. Si en effet aucun obstacle ne lui est opposé, cette capacité reproductive pourra aboutir rapidement à la saturation démographique, par les représentants d'une seule espèce, de tout l'espace susceptible d'être occupé par eux, ainsi qu'à l'épuisement rapide des ressources qu'il renferme.

– Le quatrième fait est l'existence observable d'*équilibres démographiques*. On constate en effet partout, dans des milieux limités du point de vue de l'espace et des ressources, non pas une surpopulation monospécifique, mais au contraire des équilibres de coexistence entre un grand nombre de populations représentant une forte pluralité d'espèces. La quatrième inférence est donc celle de la *régulation par la mort*. Il existe nécessairement un mécanisme régulateur de nature éliminatoire qui assure, au sein des différents milieux, l'ajustement des équilibres naturels dans et entre les populations d'êtres vivants. C'est la *lutte pour l'existence*, conséquence de la tendance des populations à s'accroître indéfiniment (modèle de Malthus), et qui est strictement arbitrée par les caractéristiques du milieu au sens large : nature et limites du cadre physique, climat, ressources, espèces concurrentes ou prédatrices, etc. Dans ce contexte d'affrontement généralisé, seuls les individus les mieux armés auront la possibilité de survivre et de laisser une descendance.

Il en résulte la thèse centrale de Darwin, exposée en 1859 dans *De l'origine des espèces* : c'est une *sélection naturelle de variations avantageuses* dont l'opérateur est le milieu qui préside, dans la nature, à la survie et à la reproduction augmentée des organismes qui sont porteurs de ces variations ; ceux-ci constituent des populations qui poursuivront leur transformation adaptative aussi longtemps que les conditions continueront à leur être favorables. Dans des conditions temporairement stables, et compte tenu de l'intervention ultérieure de divers mécanismes d'isolement, certaines « variétés » pourront donc être des « espèces naissantes ». Telles sont les articulations majeures de la théorie de la descendance modifiée des êtres vivants par sélection naturelle – ou « survie des plus aptes », expression adoptée pour faire droit à une suggestion du philosophe anglais Herbert Spencer. C'est à ce noyau théorique – liant, au sein du devenir biologique, sélection et élimination – que la plupart des commentateurs réduiront ce que l'on nommera désormais le darwinisme.

• La sélection sexuelle

En 1871, dans *La Filiation de l'Homme et la sélection liée au sexe* – ouvrage destiné d'abord à étendre le transformisme à l'Homme en montrant que ce dernier et certains grands Singes de l'Ancien Monde possèdent un ancêtre commun –, Darwin complète sa théorie par la mise en évidence d'un mécanisme

secondaire, celui de la *sélection sexuelle*.

Chez de nombreux animaux, il existe une compétition entre mâles pour la conquête des femelles. Elle peut, à la saison des accouplements, prendre la forme des combats de mâles (par exemple chez les Cervidés) ou des parades nuptiales, précédées de l'acquisition saisonnière d'une parure de noces (par exemple chez des Oiseaux tels que les Paradisiers). Les individus mâles adultes voient ainsi se développer certains de leurs caractères sexuels secondaires (ramures des Cerfs, lourds ornements de plumes des Oiseaux de Paradis), qui sont autant d'indices d'excellence aux yeux des femelles appelées à exercer entre eux un choix préalable à l'accouplement. La « beauté » des mâles, liée au choix exercé par les femelles, joue donc un rôle positif dans l'amélioration de la descendance et dans le maintien du dimorphisme sexuel. Mais l'acquisition de ces appendices ornementaux – qui souvent se développent au-delà de ce qui est nécessaire à la survie – devient une gêne parfois mortelle pour ceux qui en bénéficient. Dès que les premiers indices d'un choix d'objet et d'une démarche de « séduction » appropriée apparaissent entre des êtres vivants, c'est donc au prix de l'accroissement du risque de mort. Là sans doute se trouve le fondement naturaliste de ce qu'illustrera, au sein de l'espèce humaine, le thème chevaleresque du sacrifice amoureux.

• L'anthropologie de Darwin

La Filiation de l'Homme, ouvrage demeuré longtemps sans analyse, renferme, dans quatre au moins de ses chapitres, à l'étage du développement culturel de l'humanité, une théorie de l'évolution conjointe de la rationalité, des instincts, de l'organisation sociale et des sentiments moraux. Ces chapitres inaugurent une anthropologie dont le ressort principal est la destitution progressive de la forme éliminatoire de la sélection naturelle par le développement (lui-même sélectionné) des *instincts sociaux* au sein de l'état de civilisation (également sélectionné) : les faibles, au lieu d'être voués à la destruction, sont pris en charge et protégés. C'est ce mouvement d'élimination de l'élimination, ce renversement qui conduit sans rupture de la sélection disqualifiante à la culture de l'aide et à l'éthique de la protection, que l'on nomme aujourd'hui « effet réversif de l'évolution » (P. Tort, *La Pensée hiérarchique de l'évolution*, Aubier, 1983), et dont les conséquences sont à explorer dans le champ enfin légitimé d'une théorie non métaphysique de l'origine de la morale et des comportements d'assistance au sein des sociétés humaines. Privilégiant les instincts sociaux et leurs conséquences – développement des sentiments affectifs, sensibilité à l'opinion d'autrui, valorisation des conduites solidaires, institutionnalisation de l'altruisme –, la sélection naturelle sélectionne ainsi la « civilisation », qui s'oppose à la sélection naturelle. Cette dernière, explique Darwin, n'est plus alors la force directrice principale de l'évolution des sociétés humaines, cédant à l'éducation ce rôle dominant qu'elle a pourtant contribué à construire. Soumettant à sa propre loi sa forme éliminatoire devenue archaïque, et s'appliquant à elle-même le principe du « dépérissement des anciennes formes », la sélection s'efface tendanciellement devant une morale non guerrière et une rationalité sociale qui tend à s'universaliser sous l'action de l'extension indéfinie de la sympathie et de la reconnaissance de l'autre comme semblable. L'avantage tiré de cette évolution n'est plus alors d'ordre directement biologique et individuel. Il est devenu *social*.

C'est donc par l'effet d'une méconnaissance profonde et souvent intentionnelle de la pensée anthropologique de Darwin que l'on a associé au darwinisme toutes les idéologies de la disqualification et de l'élimination naturelles des « moins aptes » au sein des sociétés modernes

– malthusianisme, darwinisme social, eugénisme, esclavagisme, racisme scientifique, colonialisme brutal et autres doctrines de domination –, idéologies qu’il a toujours personnellement combattues, dans ses écrits publics comme dans ses engagements personnels.

Patrick TORT

Bibliographie

P. H. BARRETT & R. B. FREEMAN dir., *The Works of Charles Darwin*, 29 vol., Pickering & Chatto, 1986-1989

C. DARWIN, *La Filiation de l’Homme et la sélection liée au sexe*, trad. franç. Syllepse, Paris, 1999

P. TORT, *La Pensée hiérarchique de l’évolution*, Aubier, Paris, 1983

P. TORT dir., *Dictionnaire du darwinisme et de l’évolution*, 3 vol., P.U.F., Paris, 1996 ; *Darwin et la science de l’évolution*, coll. Découvertes, Gallimard, Paris, 2000 ; *La Seconde Révolution darwinienne*, Kimé, Paris, 2003 ; *Darwin et le darwinisme*, coll. Que sais-je ?, P.U.F., Paris, 2005.

Voir aussi

- [Créationnisme, biologie](#)
- [Fixisme, biologie](#)
- [Transformisme, biologie](#)

Le terme « déisme » naît en France en 1563 sous la plume du protestant Pierre Viret (*Instructions chrétiennes*). C'est donc dans le cadre du christianisme qu'il voit le jour, quand bien même il apparaîtra rapidement comme son plus farouche adversaire, voire comme le précurseur de l'« athéisme ». Pour comprendre le sens du « déisme », il convient de l'opposer au « théisme », deux termes qui ne vont jamais l'un sans l'autre, et dont l'acte de naissance signe la même ambition de détacher le discours sur Dieu de ses racines scripturaires et révélées.

Le théiste, souligne Diderot, « est déjà convaincu de l'existence de Dieu, de la réalité du bien et du mal, de l'immortalité de l'âme et des peines et récompenses à venir, mais attend pour admettre la révélation qu'on la lui démontre » (*Suites de l'apologie de M. l'abbé de Prades*, 1752). Dit autrement, on appelle théiste, quiconque admet l'existence d'un Dieu personnel, agissant dans le monde et pouvant lui apporter le salut. Il aura cependant pour exigence, et non des moindres, qu'une « religion naturelle » à la manière de la *Profession de foi du vicaire savoyard* (1762), chez Rousseau, le conduise vers la félicité. L'existence de Dieu, dans le théisme, ne se satisfait donc pas de sa confession. Elle attend des arguments de types rationnel ou sentimental pour en certifier la position. Même Voltaire, en écho à Rousseau, se déclarera en ce sens théiste dans son programme d'une *Profession de foi des théistes* (1768), fût-ce pour mieux fustiger les déistes : « nous sommes plus d'un million d'hommes dans l'Europe qu'on peut appeler théistes ».

Le déisme, à l'inverse, caractérise le véritable adversaire, de la révélation chrétienne certes, mais aussi du théisme comme position rationnelle ou sentimentale d'un Dieu révélé mais encore à prouver. Le déiste en effet, pour suivre à nouveau Diderot, est « d'accord avec le théiste sur l'existence de Dieu ou la réalité du bien et du mal moral ». Mais il s'oppose à lui en cela qu'il « nie la révélation, doute de l'immortalité de l'âme, des peines et des récompenses à venir » (*ibid.*). Ce qui distingue donc le théisme du déisme est le statut de la révélation comme telle. Alors que le théiste admet le révélé et en attend la démonstration rationnelle ou la confirmation sentimentale pour y adhérer, le déiste, au contraire, nie la révélation elle-même, ou plutôt tient à s'en passer, pour laisser à la seule raison la capacité de déduire Dieu et de le justifier. C'est donc de façon polémique, dans une méfiance envers le surnaturel, le Dieu trinitaire, ou la tradition elle-même, que le déisme prend lieu et place de la religion chez les philosophes.

Si le mot « déisme » est nouveau à l'époque de la Renaissance, sa réalité n'en est cependant pas moins ancienne, et ses avatars non moins présents. On en trouve les premières racines chez les stoïciens et leur apologie de la religion naturelle. Sous le nom de « providence », Cicéron par exemple n'entendra rien d'autre qu'un « ordre bien constitué à qui il ne manque absolument rien » (*De la nature des dieux*, 44 av. J.-C.), et Sénèque une simple « fortune » qui donne à chacun l'occasion de « manifester sa vertu » (*Traité de la Providence*, 62 apr. J.-C.). C'est aussi d'un tel ordre que se réclame plus tard Leibniz, quoique dans un tout autre sens, celui de la pure raison cette fois : « j'appelle théodicée la doctrine qui plaide la cause de Dieu » (*Essais de théodicée*, 1710).

Paradoxalement, le déisme acquiert ses lettres de noblesse en même temps qu'il est destitué de son prestige. En dépit de l'ironie que Voltaire lui attache, la leçon de « physique expérimentale » (ou le baiser) donnée par le jeune Candide à mademoiselle Cunégonde suffit à montrer à « Monsieur le baron

de Thunder-ten-tronckh » que la seule raison, fût-elle divine, ne constituera jamais ni « le meilleur des châteaux possibles (en Vestphalie) » ni « le plus noble des précepteurs possible (Pangloss) » (*Candide, ou l'Optimisme*, 1761). Somme toute, la « théodicée » comme forme par excellence du déisme, « tranche » le nœud du problème du mal, « mais ne parvient pas à le défaire » (Kant, *Sur l'insuccès de toutes les tentatives en matière de théodicée*, 1793).

Que reste-t-il aujourd'hui du déisme ? Très peu de chose dans sa forme proprement philosophique. Les rationalités abstraites et purement justificatrices ont tourné court avec le tremblement de terre de Lisbonne (1755), et plus encore avec la Shoah. Reste cependant que le déisme a aussi conduit à l'athéisme, de l'affirmation d'un principe purement rationnel à la négation de tout principe, fût-il cette fois confessionnel et non pas seulement philosophique. Le terme « ontothéologie », lorsqu'il apparaît pour la première fois dans l'histoire de la philosophie sous la plume de Kant, désigne précisément une forme du déisme à rejeter : « celle qui voudrait s'imaginer connaître l'existence d'un Être suprême par de simples concepts, sans le secours de la moindre expérience » (*Critique de la raison pure*, 1781). Martin Heidegger s'en souviendra qui, à l'heure de passer l'histoire de la philosophie au crible de l'ontothéologie, voulait en réalité la débarrasser définitivement de toute forme de déisme.

Emmanuel FALQUE

Bibliographie

- J. LAGRÉE, *La Religion naturelle*, P.U.F., Paris, 1991
B. SÈVE, *La Question philosophique de l'existence de Dieu*, *ibid.*, 1994
Y. LABBÉ, *Dieu contre le mal*, Cerf, Paris, 2003.

Voir aussi

- [Athéisme](#)
- [Kantisme](#)
- [Spiritualisme](#)

Déluge (Mythe du)

Le mythe du Déluge est omniprésent dans les textes depuis l'Antiquité et il est intéressant d'observer l'homogénéité de tous les récits : que ce soient les Sumériens, les Africains, les Européens ou les Chinois, tous semblent avoir en mémoire une catastrophe planétaire dévastatrice ayant eu lieu plusieurs millénaires avant notre ère. Respectant les textes sacrés, de nombreux auteurs ont admis l'existence du Déluge et ont tenté d'en donner une explication scientifique. Cette catastrophe a-t-elle une réalité géologique ? Jean Adolphe Focillon (1823-1890), naturaliste et organisateur de l'enseignement primaire, s'interroge ainsi dans le *Dictionnaire général des sciences théoriques et appliquées* (1877) : « Cette catastrophe, connue sous le nom de Déluge et fixée par la Bible 3 300 ans avant Jésus, a-t-elle laissé des traces reconnaissables encore aujourd'hui ? A-t-elle été unique ou a-t-elle été précédée de catastrophes du même genre ? L'homme a-t-il vu une seule ou plusieurs de ces catastrophes ? etc. Toutes ces questions relatives au Déluge rentrent dans le domaine de la géologie. »

• L'origine de la Terre

En 1282, le moine italien Ristoro d'Arezzo est parmi les premiers à penser que la présence de coquilles fossiles d'animaux marins au sommet d'une montagne est due au déluge : il s'agit de restes d'animaux charriés puis laissés par les eaux diluviennes. Léonard de Vinci (1452-1519) réfute cette thèse et avance notamment que les animaux fossilisés ont vécu à l'endroit où on les trouve ; la mer se trouvait donc là quelques siècles auparavant. Plus tard, Bernard Palissy (1510-1590) sans être d'accord avec Vinci contestera l'existence du Déluge. Mais cette idée se développe aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles : René Descartes, sans connotation religieuse, imagine une catastrophe naturelle pour expliquer la position relative des continents et des océans. En revanche, les diluvianistes tentent de calquer l'histoire de la formation de la Terre sur les textes bibliques et font jouer au Déluge un rôle gigantesque qui aurait bouleversé toute la partie externe de la Terre. Thomas Burnet (1635-1715) obtient un grand succès avec sa *Theory of the Earth* (1681 et 1689 en latin ; 1684 et 1690 en anglais) en assimilant au Déluge l'effondrement de la croûte externe. De même pour William Whiston (1667-1752), qui publie en 1696 *A New Theory of the Earth* et met en œuvre de façon fort ingénieuse une comète pour expliquer le Déluge.

Avec l'avènement de la géologie moderne et le développement de l'idée de l'existence d'un cycle récurrent érosion-sédimentation-orogénèse très lent et de la grande étendue des temps géologiques, l'idée de Déluge a été plus ou moins mise à l'écart. Pourtant, de récentes découvertes amènent à penser qu'une submersion soudaine a bien eu lieu.

• Le remplissage de la mer Noire

La mer Noire communique aujourd'hui avec la mer de Marmara et la Méditerranée. Ce ne fut pas toujours le cas ; il y a seulement quelques millénaires, cette mer intérieure était isolée et, de surcroît, un immense lac d'eau douce. Les études géologiques récentes permettent de retracer son inondation ; couplées aux observations archéologiques, elles permettent aussi d'avancer une nouvelle hypothèse concernant le Déluge biblique.

En 1961, les chercheurs du navire océanographique *Chain* du Woods Hole Oceanographic Institute du Massachusetts découvrent l'existence d'un fort courant d'eau salée qui circule en profondeur de la Méditerranée vers la mer Noire, alors qu'en surface le courant est de sens inverse. Ce phénomène est en fait connu depuis longtemps par les marins qui l'utilisaient en laissant traîner un filet plombé ce qui leur permettait de naviguer à contre-courant. Il est la réminiscence du déversement de la Méditerranée dans la mer Noire. Quelle en est la cause ? À la fin de la dernière glaciation, il y a environ 11 000 ans, le réchauffement climatique s'est accompagné d'une hausse du niveau marin. Sous la pression des eaux et peut-être d'un violent séisme, le détroit des Dardanelles s'est ouvert, déversant les eaux de la Méditerranée dans l'actuelle mer de Marmara, puis dans la mer Noire par le passage du Bosphore. Le lac d'eau douce au nord-ouest de la Turquie est ainsi submergé d'eau salée et devient quasi stérile : au-dessous de quelques mètres de profondeur, l'absence d'oxygène rend toute vie impossible, hormis quelques bactéries, les poissons ne vivant que dans les eaux superficielles. De tels environnements, privés d'oxygène, sont dits « euxiniques », du nom de la mer Noire dans l'Antiquité : le Pont-Euxin. Au cours des années 1990, les études océanographiques ont mis en évidence un profond canyon à l'extrémité orientale du fond de la mer Noire ; cette immense entaille témoigne de l'arrivée violente et subite des eaux salées du sud. Ces dernières ont fatalement remplacé la faune : les coquillages d'eau douce ont laissé la place à des mollusques marins.

En mai 1998, une équipe franco-roumaine, dirigée par Gilles Lericolais de l'Ifremer, y a prélevé un certain nombre de carottes de sédiments ; les dernières coquilles d'eau douce trouvées ont été datées par le carbone 14 à 7 500 ans B.P. (B.P. signifie Before Present, c'est-à-dire avant 1950) les premiers mollusques marins à 6 900 ans B.P. Cet intervalle de 600 ans donne une fourchette maximale du temps nécessaire à la colonisation du milieu par la faune marine mais ne traduit pas la rapidité du phénomène d'envahissement par les eaux salées. Selon William Ryan et Walter Pitman, professeurs au Lamont Doherty Earth Observatory, le niveau de l'eau a monté de quelque 120 mètres en seulement quelques semaines. Hypothèse qui n'est pas démentie par la campagne océanographique de 1998. En effet, une montée lente et progressive des eaux laisse des traces géologiques de rivages anciens ; aucune marque de paléorivages n'a pu être décelée, ce qui va dans le sens d'une gigantesque et subite inondation.

• Une hypothèse audacieuse du Déluge

Au Moyen Âge, alors que les raisonnements scientifiques devaient s'aligner sur les écrits bibliques, le monde a six mille ans et le Déluge a affecté l'ensemble de la planète. Aujourd'hui, la planète a considérablement vieilli et le Déluge de la Genèse est envisagé comme un phénomène beaucoup plus local. Pour l'expliquer en fonction des écrits, les archéologues avancent généralement l'hypothèse d'une importante inondation du Tigre et de l'Euphrate qui aurait recouvert la Mésopotamie. Les preuves géologiques et archéologiques de cette hypothèse sont cependant inexistantes, et Ryan et Pitman se font forts de mettre en relation l'inondation de la mer Noire et le Déluge. Les populations qui vivaient sur les rives du Pont-Euxin ont dû fuir rapidement vers d'autres lieux, notamment le long du Danube, au pied du Caucase ou, encore plus loin, vers la future Mésopotamie. De génération en génération, ces terribles événements se transmettent oralement puis par écrit dans *L'Épopée de Gilgamesh* et dans le livre de la Genèse ; le mythe du Déluge perdurera. Dans plusieurs sites d'Europe centrale et du Moyen-Orient, on observe les traces de déplacements de populations par l'apparition soudaine de nouveaux artefacts qui s'ajoutent aux débris domestiques autochtones. L'hypothèse de

Ryan et Pitman est audacieuse – elle vieillit d’environ 2 000 ans l’histoire du Déluge – mais elle est étayée d’arguments géologiques et archéologiques qui font terriblement défaut à la version traditionnellement admise.

Yves GAUTIER

Bibliographie

W. B. F. RYAN & W. C. PITMAN, *Noah’s Flood : the new scientific discoveries about the event that changed history*, Schuster, 1999.

Dématérialisation de l'œuvre d'art

L'œuvre d'art est traditionnellement conçue comme l'incarnation d'une forme ou d'une idée dans une matière. Ou, plus précisément, dans un matériau, plus ou moins dense ou pesant, et doté de propriétés spécifiques – comme le bois, le marbre, la pierre ou les pigments de la peinture. Dès le départ, cependant, l'art se trouve marqué du sceau de la dématérialisation. Une œuvre d'art n'existe, pour Platon (v^e siècle av. J.-C.), que dans la mesure où elle participe de l'Idée du Beau. Son essence profonde est, en conséquence, de nature conceptuelle, « abstraite ». Et métaphysique.

Au xix^e siècle, Hegel introduit directement un principe de « dématérialisation » au cœur du processus artistique. L'art ne cesse, selon lui, et ce tout au long des siècles, de s'affiner et de s'alléger. Il se dématérialise et se spiritualise. On passe de la pesanteur de l'architecture égyptienne au grand classicisme de la statue grecque, dont les formes s'allègent, en se dégageant nettement du bloc de pierre ou du bronze. La peinture – chrétienne et romantique – ne présente plus que les seules apparences du monde sensible. Musique et poésie permettent ensuite à l'esprit de se dégager encore du matériau, la philosophie fournissant enfin l'occasion d'un affranchissement total de la matière.

Cette problématique classique, qui envisage la dématérialisation de l'art sur le mode ou bien d'une idéalisation et d'une conceptualisation (Platon), ou bien d'une spiritualisation (Hegel), va connaître, à partir du xx^e siècle, des rebondissements étonnants. En effet, marqué par une surenchère dans l'utilisation de matériaux de plus en plus divers, l'art du xx^e siècle s'est également tourné vers un processus de dématérialisation de plus en plus prononcé. De l'art abstrait (« inventé » par Wassily Kandinsky en 1910) aux actuelles images de synthèse, en passant par l'œuvre d'Yves Klein, par l'art minimal, l'art conceptuel et par *Les Immatériaux*, titre d'une exposition organisée par le philosophe Jean-François Lyotard au Centre George-Pompidou en 1985, l'art n'a de cesse de s'affiner, de s'amenuiser, réduisant à presque rien, et souvent aux dimensions d'un ectoplasme flottant et lumineux, sa dimension matérielle. Ces changements sont, pour une part, dépendants de la manière dont la science moderne envisage la notion même de matière. Celle-ci n'est plus le support ou substrat matériel de la science antique. La matière est désormais envisagée comme énergie. Elle tend elle-même à une forme de « dématérialisation » et devient de plus en plus complexe.

• L'immatériel, le conceptuel, le virtuel

On assiste, dans la seconde moitié du xx^e siècle, au développement d'un art qui tend à se passer le plus possible de matière, voire à s'en affranchir totalement. À la fin des années 1950, Yves Klein se fait le chantre de l'immatériel. Toiles monochromes (à partir de 1955), exposition « du vide » (1960), cession de *Zones de sensibilité picturale immatérielle* ou projet (avec Claude Parent) d'une « architecture de l'air » (1962) : Klein multiplie les performances et les propositions visant à spiritualiser et dématérialiser l'ensemble du processus plastique.

Au cours des années 1960-1970, dans le sillage de l'art minimal et de l'art conceptuel qui se développent notamment aux États-Unis, bien des artistes rivalisent dans ce processus d'amaigrissement de la matière. Il s'agit, comme le précise dans les années 1970 Bruce Nauman, de « diminuer l'importance de la chose à regarder ». Pour les tenants ou les proches de l'art conceptuel et

du mouvement Art&Language, c'est l'idée qui compte. Joseph Kosuth (né en 1945) travaille sur les relations que les concepts entretiennent avec les objets, juxtaposant par exemple, avec *One and Three Chairs* (1965), une chaise en bois, sa photographie en noir et blanc et la définition du mot, prise à un dictionnaire et reproduite sur un cartel fixé au mur. Quant à Sol LeWitt (né en 1928), il focalise son attention sur le travail intellectuel qui préside à la conception de l'œuvre ; aussi la réalisation de celle-ci devient-elle secondaire. Voire futile.

En 1985, l'exposition *Les Immatériaux*, conçue par Jean-François Lyotard prend en compte la manière dont les nouveaux médias et les nouvelles technologies transforment la matière. Les processus communicationnels tendent à l'emporter. La matière se transmue en un flux énergétique, inspirant aux artistes de nouveaux dispositifs (art vidéo, art par ordinateur, etc.). Les années 1990 voient enfin les processus virtuels envahir peu à peu le monde de l'art. Les installations multimédia démultiplient les doubles et les clones immatériels. L'art se nourrit d'images (photographies, affiches, vidéos, images numériques), qui sont en permanence véhiculées, transportées et transmuées au cœur des réseaux de communication planétaires.

• La nouvelle présentation des œuvres d'art

Le processus de dématérialisation des œuvres partait, autrefois, d'un matériau de base relativement complexe et « lourd », la création consistant pour l'artiste à dégager l'œuvre d'une composante physique. Le modèle, à l'arrière-plan, restait celui du sculpteur, dégageant peu à peu du bloc (de pierre, de marbre, de bois) une forme épurée. Les artistes de la seconde moitié du xx^e siècle et ceux du xxi^e partent, eux, souvent de processus directement conceptuels ou immatériels (codes et logiciels informatiques, réseaux, etc.). Il n'y a plus alors de « dématérialisation » ; les artistes œuvrent d'emblée au cœur d'un champ désincarné.

L'œuvre d'art est, conjointement, de plus en plus dépendante de ses nouveaux moyens de communication et de présentation. Le développement de l'Internet, l'apparition de galeries et de musées virtuels, la multiplication des sites d'artistes, ont profondément modifié la donne matérielle des œuvres. La muséographie elle-même se transforme. L'art sur Internet présente, sous forme d'images ou de clones, les œuvres du répertoire de l'art mondial, mais aussi d'autres créations directement destinées aux réseaux. Celles-ci ne seront souvent véhiculées et présentées que sur écran.

Tout cela conduit à une conception de l'œuvre d'art très différente de celle des siècles antérieurs. Doubles, fantômes, ectoplasmes lumineux : les œuvres sont prises dans le grand flux des images. Avec lesquelles elles tendent à se confondre.

L'art vidéo des Nam June Paik, Bill Viola, Gary Hill ou Thierry Kuntzel, les arts numériques (Vera Molnar, Manfred Mohr...) et les arts virtuels, apparus plus récemment, avec Laurie Anderson ou *The Virtual Museum*, installation de Jeffrey Shaw (1991), ont connu des développements fulgurants. On y baigne dans des flux d'images – fixes ou mouvantes. L'art le plus contemporain retrouve, dans ces dispositifs, une composante qui avait déjà joué un rôle considérable dans la dématérialisation de l'art antérieur, à savoir la lumière... immatérielle. Impondérable. Et d'une forte présence.

Le marché de l'art lui-même, qui a longtemps boudé un processus de dématérialisation risquant de lui paraître inquiétant et peu profitable, est tenu aujourd'hui de prendre en compte ces évolutions.

D'autant que les actuels environnements virtuels procurent au visiteur un ensemble de perceptions artificielles qui n'en correspondent pas moins à des sensations « vraies ». L'illusion matérialiste se substitue souvent efficacement à la réalité matérielle.

L'œuvre d'art est-elle pour autant totalement dématérialisée ? Ce serait oublier la dimension physique des machines et des infrastructures matérielles qui sous-tendent sa création, sa production et sa diffusion. Le haut pouvoir de dématérialisation des œuvres d'art est sans doute d'abord et avant tout affaire d'idéologies ou de fantasmes. Il est plaisant de manipuler des leurres, des doubles et de purs ectoplasmes. Mais que survienne la grande panne, informatique et/ou électrique..., et l'on serait brutalement ramené à la condition très physique, et matérielle, des moyens de présentation et de communication des images et des œuvres d'art. Force est donc de constater que la matière a la vie dure. Prétendre la faire totalement disparaître est sans doute illusoire.

Matérialisation, dématérialisation : *L'Objet invisible (Mains tenant le vide)* d'Alberto Giacometti (1934) pourrait réunir et illustrer les deux tendances et les deux processus à l'œuvre. Le personnage de bronze fut moulé et coulé dans un matériau précis, aux propriétés et qualités intrinsèques. En revanche, l'objet qu'il tient entre ses mains est totalement invisible ; sa forme, son aspect, ses qualités ne peuvent que s'induire ou se deviner. La présence de cet objet est forte, cependant. Et il semble posséder comme un poids, une rotondité. Et jusqu'à une luminosité... Tant est grand le pouvoir de l'imagination esthétique, qui, comme Jorge Luis Borges, dans la nouvelle *Les Ruines circulaires* (1940), sait doter le vide de propriétés parfaitement sensibles. Ainsi les artistes continuent, et continueront-ils à œuvrer, dans un va-et-vient constant entre matériel et immatériel.

Florence de MÈREDIEU

Bibliographie

- F. HEGEL, *Cours d'esthétique*, trad. de l'allemand par J.-P. Lefebvre et V. von Schenk, 3 vol., coll. Bibliothèque philosophique, Aubier, Paris, 1995-1997
- J.-F. LYOTARD dir., *Les Immatériaux*, catal. expos., 2 vol., Centre de création industrielle-Centre Georges-Pompidou, Paris, 1985
- F. DE MÈREDIEU, *Histoire matérielle et immatérielle de l'art moderne*, coll. In extenso, Larousse, Paris, 2004 (éd. or. 1994)
- C. SCHLATTER, *Art conceptuel, formes conceptuelles*, catal. expos., bilingue français-anglais, Galerie 1900-2000, Paris, 1990
- Yves Klein, catal. expos., coll. Classique du xx^e siècle, Musée national d'art moderne-Centre Georges-Pompidou, Paris, 1983.

Voir aussi

- [Abstraction, arts](#)
- [Beauté, arts](#)
- [Éphémère, arts](#)
- [Pure visibilité, arts](#)

S'il est un domaine auquel on peut appliquer sans équivoque le terme d'« école », c'est bien la démographie historique. Des années 1950 aux années 1980, ses représentants s'accordent sur leurs sources (les registres d'état civil), leur période de prédilection (l'époque moderne), leur unité d'analyse (la paroisse), leur méthode de saisie et de traitement des données (les « fiches de famille », exploitées dans une perspective démographique), voire sur leur mode d'exposition des résultats. En 1980, on recense huit cents monographies établies sur le même modèle, *La Population de Crulai, paroisse normande*, publié en 1958 par Étienne Gautier et Louis Henry !

• Quand l'histoire se fait démographie

Comment la démographie en est-elle donc venue à s'intéresser à l'histoire ? Fondée au milieu du XIX^e siècle, la discipline se voit dotée par la France en 1945 d'un Institut national d'études démographiques (I.N.E.D.). Dans l'après-guerre, des dossiers brûlants l'amènent à se pencher sur les mécanismes de la fécondité. Le *baby boom* sera-t-il suffisamment durable pour justifier des dépenses massives d'équipement ? L'expansion démographique des pays du Sud requiert-elle une politique volontariste de contrôle des naissances ? Peut-on libéraliser la contraception ? La priorité des démographes est alors d'évaluer a contrario l'efficacité relative des méthodes de contraception, en déterminant le niveau et le rythme de constitution de la descendance dans les populations du Tiers Monde, supposées pratiquer une « fécondité naturelle ». Las, les données démographiques les concernant sont trop lacunaires. Pour surmonter l'obstacle, Louis Henry, à l'I.N.E.D., se tourne vers les données en friche contenues dans les registres paroissiaux de l'Ancien Régime. Non seulement ces populations sont bien « pré-contraceptives », mais les données nominatives les concernant sont plus riches que celles qui sont enregistrées par les instituts statistiques contemporains. Avec l'archiviste Michel Fleury, Henry publie en 1956 un *Manuel de dépouillement et d'exploitation de l'état civil ancien* qui en codifie l'exploitation.

L'hégémonie de la « méthode Henry » va dès lors reposer sur un contexte institutionnel et savant exceptionnel. Les démographes du monde entier en reconnaissent d'emblée la pertinence, et ses premiers résultats servent d'étalon à des enquêtes menées au sein de l'empire colonial français ou, en liaison avec la Commission de la population de l'O.N.U., dans les pays en développement. Les historiens, pour leur part, ont été sensibilisés à la question démographique par la propagande nataliste des années 1930 et du régime de Vichy. En ces temps de planification et de comptabilité nationale, la quantification les amène à rêver d'une histoire « scientifique ». Sous la IV^e République fleurissent donc les modèles d'histoire des populations, sous les plumes respectives de René Baehrel, Abel Châtelain, Louis Chevalier ou Pierre Goubert. Mais la concurrence sera trop rude, face au front uni des démographes, au soutien financier de l'I.N.E.D. fondé et dirigé par Alfred Sauvy, aux critiques statistiques que leur adresse Louis Henry. Durant une génération, la démographie va dicter à l'histoire la façon d'étudier les populations du passé.

Ses résultats, il est vrai, sont révolutionnaires. Ils révèlent que, dans l'Europe occidentale d'avant 1789, on ne se mariait pas plus jeune que dans les sociétés contemporaines, que les populations rurales n'étaient pas enchaînées à leurs villages, que la famille nucléaire était déjà dominante. Sur tous ces

points, la démographie historique prenait le contre-pied des théories de la modernisation : dominantes à l'époque en histoire et en sciences sociales, celles-ci postulaient, au contraire, que toutes ces caractéristiques étaient l'apanage du monde contemporain. La démographie historique permet également de mieux comprendre l'apparition énigmatique de la contraception massive dans la France de la fin de l'Ancien Régime, avec plusieurs décennies d'avance sur ses voisins européens. En quantifiant l'importance des conceptions prénuptiales, en datant l'affaiblissement du respect des interdits religieux, la démographie historique approfondit l'exploration des âmes et sert de pilier à l'anthropologie historique et à l'histoire des mentalités. Après avoir contribué au développement de l'histoire sociale de la famille au Royaume-Uni (Peter Laslett, *Un monde que nous avons perdu*, 1969), le modèle de Louis Henry s'exporte dans le monde au début des années 1970.

Dans les trois décennies qui suivent sa formulation, la démographie historique fournit l'une des illustrations les plus convaincantes de deux mots d'ordre de l'école des Annales : produire un savoir sur les groupes sociaux « anonymes », promouvoir l'histoire au rang de science par la quantification. Pierre Chaunu, Jacques Dupâquier, Jean-Pierre Bardet notamment, rééquilibrent le poids des préoccupations historiennes dans la discipline démographique. À l'I.N.E.D. font désormais pendant une série de pôles universitaires, notamment à la Sorbonne ou à l'E.P.H.E. (puis à l'E.H.E.S.S.) avec le Laboratoire de démographie historique, ainsi qu'à Caen ou à Lyon. À partir de 1963, la Société de démographie historique puis les *Annales* éponymes, créées par Marcel Reinhard, auteur de l'*Histoire de la population mondiale de 1700 à 1948* (1949), viennent coordonner cette nébuleuse.

• Vers une histoire sociale et politique des populations

Dans les années 1980 pourtant, la démographie historique entre en crise, sous l'effet, tout d'abord, de sa cohérence et de sa réussite mêmes. Conçue de manière précise et rigoureuse par Louis Henry, elle a littéralement épuisé son programme. Tant pour les historiens que pour les démographes, les conclusions des monographies locales finissent par se répéter. La publication, autour de 1980 en France et au Royaume-Uni, des premiers résultats de deux grandes enquêtes nationales sur l'évolution de la population sur plusieurs siècles, sonne comme le chant du cygne. Au même moment, l'historiographie dans son ensemble tire un bilan critique de l'histoire quantitative qui s'est développée dans l'après-guerre et que l'on juge trop limitée au commentaire de ses résultats statistiques, trop oublieuse du contexte et de la narration. Les démographes historiens, à l'image d'un ouvrage collectif dirigé par Alain Bideau, Patrice Bourdelais et Jacques Légaré (2000) sur *L'Usage des seuils* dans l'analyse des âges de la vie, s'interrogent sur la construction des catégories sous-jacentes à leurs sources ou à leurs méthodes. Ils prennent conscience que le modèle démographique de Louis Henry, lui-même hérité de l'entre-deux-guerres, traite avant tout la population comme une réalité biologique.

Après une décennie critique voire autocritique, la spécialité, depuis le milieu des années 1990, a retrouvé des directions qui, tout en conservant l'héritage méthodologique de la démographie historique, élargissent son programme à celui d'une histoire sociale et politique des populations. Deux grands axes la structurent. Le premier consiste à combiner histoire des sciences sociales et production d'un savoir « positif » sur les populations du passé. Le modèle en est donné par l'historien britannique Simon Szreter qui, par une histoire de la notion de transition démographique élaborée en Angleterre à partir des années 1910, réinterprète toute l'histoire de la baisse de la fécondité au Royaume-Uni au

xx^e siècle. De même, Patrice Bourdelais sur le vieillissement de la population, Éric Brian sur la régularité des rapports statistiques entre filles et garçons à la naissance, mêlent histoire des populations, histoire des savoirs et histoire de la statistique.

Le second axe de recherche appréhende la population comme un objet stratégique pour penser comment la société, continûment, se construit et se régule. Depuis le xvi^e siècle, dans beaucoup de pays d'Europe, la protection sociale, d'abord locale puis nationale, repose en théorie sur des critères formels d'attribution de droits, mais en pratique sur une gestion plus ou moins individualisée des dossiers. Il en résulte un jeu de manipulations réciproques entre populations et institutions, dont l'issue se répercute tant sur les comportements démographiques des premières, que sur l'organisation des secondes. Dans les années 1960, l'étude de la dynamique démographique d'un village se réduisait à en mesurer la fécondité, la mortalité et le solde migratoire. Désormais, elle implique de comprendre les rapports de force entre les gestionnaires des institutions sociales locales, la population des « contribuables », et la masse des pauvres qui, selon la qualité de l'assistance qui leur est prodiguée, connaissent une mortalité plus ou moins forte, et sont plus ou moins prompts à émigrer. Cette approche illustre la distinction entre une conception « biologisante » de la population et une lecture insistant sur les dynamiques politiques, sociales et institutionnelles qui la façonnent, et dont elle est elle-même partie prenante.

Paul-André ROSENTAL

Bibliographie

- J.-P. BARDET, *Rouen aux XVII^e et XVIII^e siècles : les mutations d'un espace social*, 2 vol., Sedes, Paris, 1983
- N. BONNEUIL, *Transformation of the French Demographic Landscape, 1806-1906*, Clarendon Press, Oxford, 1997
- J. DUPÂQUIER, *Pour la démographie historique*, Gonthier, Paris, 1975
- P.-A. ROSENTAL, *L'Intelligence démographique. Sciences et politiques des populations en France, 1930-1960*, Odile Jacob, Paris, 2003
- S. SZRETER, *Fertility, class and gender in Britain, 1860-1940*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Voir aussi

- [Annales \(École des\), histoire](#)
- [Anthropologie historique](#)
- [Eugénisme](#)
- [Histoire sérielle](#)

Dérive des continents, sciences de la Terre

La dérive des continents est une théorie globale qui cherche à expliquer la position des continents et les caractéristiques de la surface terrestre, qu'elles soient morphologiques, paléontologiques, tectoniques, paléoclimatiques, etc. Elle est étroitement liée à la notion de mobilisme, c'est-à-dire de déplacements horizontaux à grande échelle. Elle postule que les continents formaient il y a environ 300 millions d'années une seule entité, la Pangée, qui s'est ensuite scindée en plusieurs blocs qui ont dérivé sur le fond océanique, à la manière de radeaux, jusqu'à leur position actuelle.

C'est en 1912, à Francfort-sur-le-Main, lors de la session annuelle de l'Union géologique, que le météorologue allemand Alfred Wegener (1880-1930) présente pour la première fois ses idées de « translations continentales » – l'expression « dérive des continents » sera employée plus tard. Il publie la même année quelques courts articles à ce sujet et développe ensuite sa théorie dans son ouvrage *Entstehung der Kontinente und Ozeane* (*Genèse des continents et des océans*) en 1915, qu'il étoffe dans les éditions suivantes jusqu'en 1928.

• De nombreux arguments

Wegener n'est pas le premier « mobiliste ». Il a été précédé notamment par Antonio Snider-Pellegrini en 1858 et par Franck Bursley Taylor en 1910. Ce dernier pense en particulier que la répartition des montagnes en Asie est le signe d'un mouvement des continents vers le nord et que la ride médio-atlantique est la marque de la rupture entre l'Afrique et l'Amérique. Mais aucun de ces mobilistes ne développe une démonstration et une théorie aussi complètes et cohérentes que celles du météorologue allemand. Ses arguments sont nombreux et augmentent à chaque édition. Les données et les observations qu'il expose ne sont pas, bien évidemment, toutes inédites, mais son grand mérite est d'avoir su, grâce à sa vision pluridisciplinaire, les réunir et les synthétiser.

Les indices sont tout d'abord morphologiques ; selon Wegener, c'est en grande partie en remarquant la similitude du tracé de la côte ouest de l'Afrique et de la côte est de l'Amérique du Sud que l'idée lui serait venue.

Ils sont ensuite structuraux ; il existe des analogies entre la chaîne hercynienne et les Appalaches, les chaînes sud-africaines du Cap se poursuivent en Argentine ou encore les boucliers d'Afrique et du Brésil sont en vis-à-vis.

Ils sont aussi paléontologiques ; les ressemblances entre les flores et les faunes fossiles de régions fort éloignées aujourd'hui (Afrique, Amérique, Inde, Madagascar, Australie...) sont largement reconnues lorsque le météorologue présente sa théorie. Parmi elles, citons notamment au Permien (il y a environ 250 millions d'années), la présence d'une plante, *Glossopteris*, en Amérique du Sud, en Afrique, à Madagascar, en Inde et en Australie, ainsi qu'à la même époque l'existence d'un petit reptile, *Mesosaurus*, en Afrique et en Amérique du Sud.

Le raisonnement de Wegener est également paléoclimatique ; il observe, dans les formations du Permo-Carbonifère (il y a environ 300 millions d'années) d'Afrique du Sud, d'Amérique du Sud, d'Inde et d'Australie, des tillites (moraines fossiles) et des stries laissées par l'écoulement de glaciers.

Il en déduit que ces régions étaient à l'époque rassemblées près du pôle Sud en un seul bloc continental et qu'elles étaient recouvertes d'une calotte glaciaire. Parallèlement, à la même période, les espèces biologiques d'Eurasie et d'Amérique du Nord étaient tropicales, ce qui l'amène à conclure que ces deux zones se trouvaient proches de l'Équateur.

Enfin, Wegener expose en détail de nombreuses autres corrélations entre les deux côtés de l'Atlantique, stratigraphiques, tectoniques, volcaniques, lithologiques... Selon lui, toutes ces observations, toutes ces similitudes ne peuvent s'interpréter que d'une seule façon : les continents aujourd'hui disjoints ont été à une époque réunis. Il entreprend même d'estimer leur dérive actuelle par la géodésie (ce que l'on fait aujourd'hui) et mesure que le Groenland s'éloigne de l'Europe à la vitesse fabuleuse de 36 m/an. On montrera plus tard que cette valeur est fautive, les vitesses de déplacement étant de l'ordre de quelques centimètres par an.

• Une hypothèse concurrente

Les analogies morphologiques, structurales et paléontologiques sont jusqu'alors expliquées par l'hypothèse du géologue autrichien Eduard Suess (1831-1914) : sous l'effet de la contraction de la Terre due à son refroidissement, des pans entiers de certains continents, autrefois plus vastes et reliés, se sont effondrés progressivement dans la mer, permettant ainsi la formation des océans et l'individualisation des terres actuelles. Wegener s'oppose à cette interprétation largement répandue à l'époque ; il invoque pour cela le principe d'isostasie : les continents, composés d'un matériau léger, reposent en équilibre sur une couche plus dense. Ce principe est incompatible avec leur affaissement par panneaux entiers jusqu'aux fonds océaniques. Selon Wegener, les continents, constitués de sial (« si » pour silicium, « al » pour aluminium, les deux éléments majoritaires du granite), « flottent » sur le fond des océans composé d'un matériau plus dense, le sima (« si » pour silicium, « ma » pour magnésium, les deux éléments majoritaires du basalte) et ils peuvent ainsi se déplacer à la manière de radeaux.

Le météorologue signale par ailleurs que la formation des montagnes selon Suess, qui l'explique par un plissement de la surface terrestre, ne rend pas compte des raccourcissements de plus de 1 000 kilomètres constatés dans les Alpes ou l'Himalaya, ce que fait son hypothèse. Enfin, il remarque que la théorie du géologue autrichien est fondée sur le refroidissement inéluctable du globe terrestre. Or ce refroidissement a été entièrement remis en cause par la découverte au début du ^{xx}e siècle de la radioactivité (les éléments radioactifs contenus dans les roches produisent de la chaleur en se désintégrant).

• Les faiblesses de la théorie

La faiblesse de la théorie, comme Wegener le concède lui-même, est de comprendre comment ces translations continentales ont lieu. Tout d'abord, les études sismologiques du début du ^{xx}e siècle ont montré que la Terre est solide jusqu'à la profondeur de 2 900 kilomètres, il est donc difficile de concevoir que les continents puissent se mouvoir dans un tel milieu. Il faut donc que le sima, bien que solide, se comporte comme un fluide, éventuellement très visqueux, ce que Wegener affirme sur la base d'un raisonnement isostatique : les continents flottent sur le sima ; ils s'y enfoncent lorsqu'ils sont surchargés (par exemple par une calotte glaciaire, comme ce fut le cas de la Scandinavie au

Quaternaire) ; lorsque l'excédent de poids disparaît, ils reprennent peu à peu leur position d'équilibre. Il y a donc forcément au sein du sima des mouvements d'écoulement pour permettre ces réajustements. Si les déplacements verticaux sont possibles, des déplacements horizontaux le sont aussi.

Par ailleurs, selon Wegener, les forces susceptibles de mouvoir les continents sont au nombre de quatre : la force d'Eötvös (ou poussée répulsive des pôles), les forces de précession, les frictions des marées et l'attraction directe entre les continents.

Des débats sont organisés dans les années 1920 en Angleterre, en France, aux États-Unis. Les contradicteurs, nombreux et virulents, opposent leurs vues à celles des quelques partisans enthousiastes de Wegener. Aujourd'hui, ses arguments sont unanimement reconnus, mais à l'époque on les trouve approximatifs, incertains, peu précis. Les réserves les plus importantes portent sur les forces. Le géophysicien anglais Harold Jeffreys (1891-1989) démontre rapidement qu'elles ne sont pas suffisantes pour déplacer de telles masses. Les objections des géophysiciens se fondent aussi sur la résistance du sima qui, selon eux, est bien trop grande pour que les continents puissent s'y mouvoir.

• Les alliés de Wegener

Wegener a cependant des partisans. Taylor, comme on l'a vu, a émis le même type d'idées. Le géologue suisse Émile Argand (1879-1940) adhère dès 1922 à la théorie des translations continentales. Il crée le terme « mobilisme » et, dans son ouvrage *La Tectonique de l'Asie*, paru en 1924, il se montre convaincu que les Alpes et l'Himalaya sont nées de la remontée vers le nord du continent Gondwana, qui reliait Amérique du Sud, Afrique, Inde, Australie et Antarctique, et de sa collision avec l'Eurasie. Le géologue sud-africain Alexandre L. Du Toit (1878-1948) est un autre ardent défenseur de la thèse de Wegener ; dans son livre *Our Wandering Continents* publié en 1937, il apporte même de nouveaux arguments et montre que la dérive des continents peut expliquer non seulement les chaînes de montagnes récentes mais aussi les plus anciennes, calédoniennes et hercyniennes.

Un autre partisan est le géologue écossais Arthur Holmes (1890-1965). Il fournit, qui plus est, le mécanisme des translations continentales qui fait tant défaut à Wegener ; il envisage en effet, en 1928, que des courants de convection se produisent sous l'écorce terrestre en raison de la chaleur engendrée par la radioactivité et que ces courants, dans leurs déplacements, entraînent les continents. Mais, curieusement, ses idées n'ont pas un retentissement suffisant. Quant à Wegener, il évoque certes le sujet en citant dans son ouvrage trois chercheurs (Ampferer, Schwiner et Kirsch) qui ont envisagé avant Holmes des courants de convection dans les couches internes de la Terre, mais il n'en saisit pas lui-même toute la portée.

• Une théorie visionnaire

À la mort de Wegener en 1930, les sciences de la Terre sont donc partagées entre une majorité de fixistes et quelques mobilistes résolus. La dérive des continents ne réussit pas à s'imposer. Les raisons en sont multiples ; tout d'abord, la théorie comporte des faiblesses et quelques erreurs. Ainsi, comme nous l'avons vu, les forces envisagées par Wegener ne sont guère convaincantes. Holmes avance une explication bien plus probante (a posteriori) qui passe étrangement inaperçue. Par ailleurs, la

communauté scientifique, tout particulièrement en géophysique, n'est visiblement pas prête à accepter une telle « révolution » qui la condamne à rejeter en masse un grand nombre d'anciennes idées et qui remet totalement en cause sa façon d'appréhender le globe terrestre.

Enfin et surtout, il manque à Wegener et à ses alliés plusieurs découvertes d'importance qui ne surviennent qu'à partir des années 1950. En premier lieu, à partir de 1954, des études paléomagnétiques réalisées notamment par Keith Runcorn et Ted Irving sur des roches volcaniques de divers continents montrent que ces continents se sont déplacés les uns par rapport aux autres. Mais nombre d'opposants doutent de la validité des mesures... Enfin, les océans, qui représentent les trois quarts de la surface terrestre, sont largement inconnus à l'époque de Wegener. Dans les années 1950-1960, des campagnes océanographiques de grande ampleur sont entreprises ; de nombreuses données nouvelles (morphologiques, gravimétriques, géothermiques, paléomagnétiques, sismiques...) sont acquises ; en peu de temps, la compréhension des fonds océaniques et de l'intérieur de la Terre fait un bond gigantesque, menant, à la fin des années 1960, à une version amendée et enrichie de la dérive des continents, la théorie de la tectonique des plaques.

Florence DANIEL

Bibliographie

V. DEPARIS & H. LEGROS, *Voyage à l'intérieur de la Terre. De la géographie physique à la géophysique actuelle. Une histoire des idées*, C.N.R.S., Paris, 2000

G. GOHAU, *Une histoire de la géologie*, Seuil, Paris, 1990

A. WEGENER, *Die Entstehung der Kontinente und Ozeane*, Braunschweig, Sammlung Vieweg., Hft. 23, 1915 ; (*La Genèse des continents et des océans, théorie des translations continentales*, trad. A. Lerner, Nizet et Bastard, Paris, 1937 ; rééd. avec une Préface de J. Achache et une Postface de G. Gohau, Christian Bourgois, Paris, 1991).

Voir aussi

- [Isostasie, sciences de la Terre](#)

Selon une idée préconçue, le design, né au ^{xx}^e siècle, serait synonyme de formes modernes. Le mot anglais n'a pas d'équivalent en français, même si sa parenté avec dessein/dessin, la forme que prend l'idée, est aussi parlante qu'étymologiquement sans mystère. Le design constitue aussi une union de l'art et de l'industrie (terme large englobant l'artisanat). Il implique donc une production esthétique et utile, qui le différencie des œuvres d'art vouées à la seule contemplation esthétique. L'utilité se définit en premier lieu par la fonction (s'asseoir, se déplacer...), mais aussi par la dimension commerciale et technique de l'objet. L'ensemble de ces paramètres est soumis à évolution. Un fauteuil du Bauhaus n'est pas plus « design » qu'un réverbère en fonte ornée du ^{xix}^e siècle : l'un et l'autre sont régis par les mêmes principes de fonctionnalité, de sérialité, de coût de fabrication maîtrisé, etc. Si l'on conçoit le design selon sa fonction sociale, le style est donc secondaire. Toutefois, l'équilibre entre l'utile et l'esthétique se trouve souvent rompu : certains objets sont plus fonctionnels, d'autres plus artistiques. Ce qui pose la question des limites du design par rapport aux objets d'art (voire à l'art).

• Aux origines du design

Dans la Grèce antique, la *technè* définit déjà l'union de l'art et de la technique. Ainsi les céramiques grecques sont-elles à la fois fonctionnelles, esthétiques, originales et décoratives. Par ailleurs, les époques anciennes n'ignoraient nullement le multiple : en attestent les moulages antiques de statuettes votives ou des lampes à huile en terre cuite, puis, au Moyen Âge, la production intensive, à Limoges, de châsses-reliquaires. La fabrication en nombre est facilitée par la technique (moulage ou émail champlé) et par des décors stéréotypés. Cependant, la qualité pâtit parfois de la quantité réalisée pour satisfaire une large demande. Enfin, nombre de poteries populaires (des récipients en grès émaillé, par exemple) présentent à la fois la beauté et le dépouillement justifiant qu'on les considère comme des objets « fonctionnels. »

À la fin du ^{xv}^e siècle, avec la naissance de l'imprimerie, apparaissent les dessinateurs-graveurs de modèles. Ils n'appartiennent à aucune guilde, mais réalisent des planches d'ornements pour les artisans – d'abord pour les orfèvres et joailliers, puis pour l'ensemble des ateliers d'art, pour la décoration d'intérieur et pour les jardins. Certains, comme Jean I^{er} Berain, « dessinateur du roi » Louis XIV, lancent des modes décoratives et sont aussi les concepteurs de modèles destinés aux manufactures ou répondant à des commandes particulières. Ils sont à l'origine du métier de designer. Enfin, pour concevoir des d'objets d'art exceptionnels, les riches maîtres d'ouvrage font volontiers appel à des artistes.

Les arts du luxe au ^{xviii}^e siècle occupent une place déterminante dans la production artistique et constituent un rouage essentiel de l'économie française, notamment dans le domaine des exportations. L'importance des graveurs-dessinateurs d'ornements s'accroît, tandis qu'apparaît celle des tapissiers-décorateurs. Le rôle de ces derniers s'est affirmé depuis la réalisation des lits d'apparat, à la Renaissance. Ils bénéficient désormais de la multiplication des appartements et des demeures particulières. Présents sur les sièges et sur les parois des pièces, les tissus assurent une unification du décor intérieur qui confère aux tapissiers un rôle de décorateur, annonçant la fonction de designer.

d'intérieur.

Au XIX^e siècle, l'héritage de la philosophie des Lumières rencontre un vaste mouvement d'industrialisation ; ensemble, ils vont provoquer une double révolution. Les Lumières apportent une idée d'égalité et de progrès allant à l'encontre de la hiérarchie classique établie entre arts libéraux et arts mécaniques. L'industrialisation, en usant de techniques nouvelles, stimule la production d'objets à bon marché et le développement d'une consommation moyenne (de la chaise n° 14 de la firme autrichienne Thenet, à partir de 1859, livrée en kit et vendue à cinquante millions d'exemplaires jusqu'en 1930, à la Ford T lancée aux États-Unis en 1908, première automobile fabriquée en grande série). Les dessinateurs de modèles en fournissent désormais pour l'industrie, notamment dans les secteurs des chemins de fer et du textile. Dénommés artistes industriels, ils sont très sollicités en raison du renouvellement incessant de certains articles et de l'étendue de la production. Formés au dessin, des ingénieurs-artistes et des entrepreneurs conçoivent ainsi quantité d'objets nouveaux dont l'allure répond à un souci d'ordre esthétique (machines à écrire, locomotives...). Des artistes sont également sollicités par l'industrie – tel le peintre anglais Alfred Stevens (1817-1875), qui dessine des calorifères –, en particulier pour la réalisation d'objets spectaculaires présentés lors des expositions universelles. Sous le second Empire en France apparaît l'appellation de « Beaux-Arts appliqués à l'industrie », qui regroupe des compétences disparates et valorise le statut d'une production toujours reléguée au rang d'arts mineurs. Dans les années 1870 est forgée l'expression « arts décoratifs », pour désigner les arts du luxe.

• Le design contemporain

Contre les préjugés académiques, des artistes d'avant-garde se lancent dans l'artisanat d'art. Refusant la copie des modèles anciens (éclectisme), à laquelle restaient attachés l'industrie et le décor, ils prônent le droit à l'originalité, à la création. L'impulsion est donnée en Angleterre, à partir de la toute fin des années 1880, par le mouvement Arts and Crafts, mené notamment par William Morris (1834-1896), entrepreneur au génie polyvalent. Pour générer de nouvelles formes, il s'appuie essentiellement sur les principes rationalistes des constructions gothiques et sur la botanique. L'ambition est de rénover le cadre de vie par une production d'art total, qui concerne l'ensemble des œuvres et du décor. Des communautés et des firmes Arts and Crafts essaient dans les pays industrialisés. En France, l'artiste Armand Point (1860-1932) fonde Hauteclaire, dans la forêt de Fontainebleau. Les néo-impressionnistes, puis les nabis, produisent à leur tour meubles, céramiques, tapisseries, etc.

Mais les préoccupations esthétiques évoluent : les formes deviennent organiques et néo-rococo avec l'Art nouveau. Elles subissent cependant un échec commercial, qui oblige certains acteurs à repenser leur action en se tournant vers l'industrie. En 1907, l'architecte allemand Peter Behrens (1868-1940) devient directeur artistique de la firme A.E.G. (Allgemeine Elektrizität Gesellschaft), qui produit des articles électriques. Deux ans plus tard, il crée une des premières agences de design intégrées à une entreprise, concevant nombre de produits selon une vision globale, du logotype aux bâtiments de l'usine et aux cités où sont logés les ouvriers. Au même moment, Walter Gropius (1883-1969), qui fondera le Bauhaus à Weimar en 1919, conçoit un intérieur de transport ferroviaire. Cette collaboration avec l'industrie de pointe les contraint l'un et l'autre à abandonner l'ornementation. D'où un nouveau langage esthétique : celui du fonctionnalisme. Si la composition des formes demeure, elle s'ordonne de manière pratique, économique et abstraite, en respect avec le matériau et

le cahier des charges établi par le commanditaire. Elle se fonde en grande partie sur l'esthétique des ingénieurs.

La sévérité de cette nouvelle apparence provoque des résistances ; les positions se radicalisent. L'architecte autrichien Adolf Loos (1870-1933) exige le premier l'abandon du décor, considéré comme suranné à l'époque de la mécanisation triomphante (*Ornement et crime*, 1908, réédité en français dans la revue de Le Corbusier *L'Esprit nouveau* en 1920). Des mouvements d'avant-garde se développent, comme De Stijl aux Pays-Bas et le constructivisme communiste en U.R.S.S., qui proposent des modes d'intégration des arts plastiques abstraits à l'industrie et au cadre de vie. Pour les architectes du Bauhaus en Allemagne comme pour Le Corbusier (1887-1965) en France, le fonctionnalisme constitue le langage de la modernité. Il implique la production en multiples, la standardisation, le bon marché, les nouvelles technologies. Dans l'autre camp, les héritiers de l'Art nouveau concèdent une esthétique renouvelée, celle de l'Art déco (ou style 1925). Les formes y sont simplifiées, plus classiques – et seront très largement commercialisées. Leur succès est vite acquis : elles profitent à la fois du conservatisme du public et de la puissance des industries du luxe, face à une fabrication en série balbutiante en Europe. Des voies médianes existent dans les années 1930, comme le *streamline* aux États-Unis, dont l'esthétique aérodynamique (illustrée en 1934 par l'autocar dessiné pour la compagnie Greyhound Corporation) magnifie les performances de la machine. En France, l'Union des artistes modernes (U.A.M.) concilie dépouillement, luxe et ligne française.

Outre-Atlantique, la crise des années 1930 et la naissance de la société de consommation favorisent le rapprochement de l'art et de l'industrie. Le Français Raymond Loewy (1893-1986) devient aux États-Unis le premier designer vedette et contribue à fixer les règles du métier. Ce modèle américain est ensuite copié en Europe, où sont menées en parallèle des recherches dans plusieurs pays pour proposer au plus grand nombre une voiture économique – ainsi, en 1936, la Coccinelle de Volkswagen, la Topolino annonçant la Fiat 500 et le prototype de la 2-CV. En France, l'agence Technès ouvre en 1949, mais l'esthétique industrielle (traduction d'*industrial design*) s'impose difficilement face aux produits conçus par les ingénieurs et les entrepreneurs, en dépit de belles réalisations, comme le T.G.V. de Roger Tallon (né en 1929), qui aboutit en 1981. En revanche, l'Italie, l'Allemagne ou la Scandinavie développent un design innovant (avec par exemple la chaise tulipe au design organique créée dès 1948 par le Finlandais Eero Saarinen et diffusée par Knoll), et davantage intégré à la consommation. Gagnée à la contre-culture, l'école d'Ulm, qui naît en 1955 en Allemagne de l'Ouest, entame une première remise en cause du fonctionnalisme. Dans les années 1960, le design pop donne un caractère ludique à l'objet, dont témoigne, en 1969, la machine à écrire Valentine en plastique rouge signée Ettore Sottsass et Perry King. Durant les deux décennies suivantes, le postmodernisme du studio Alchimia, selon Alessandro Mendini, ou du groupe Memphis, cofondé par Ernesto Gismondi et Ettore Sottsass, use de l'ornement et de la citation. Porté par la globalisation et par le succès d'un Philippe Starck (né en 1949), le design – terme définitivement adopté – s'impose en France et dans le monde à l'orée du nouveau millénaire.

Stéphane LAURENT

Bibliographie

P. FRANCASTEL, *Art et technique aux XIX^e et XX^e siècles*, coll. Tel, Gallimard, Paris, 1988 (éd. or. 1956)

- S. GIEDION, *La Mécanisation au pouvoir : contribution à l'histoire anonyme*, trad. de l'américain par P. Guivarch, Centre Georges-Pompidou, Paris, 1980 (éd. or. *Mechanization takes command, a contribution to anonymous history*, 1948)
- R. GUIDOT, *Histoire du design 1940-1990*, Hazan, Paris, 1994
- S. LAURENT, *Chronologie du design*, coll. Tout l'art, Flammarion, Paris, 1999
- R. LOEWY, *La laideur se vend mal*, coll. Tel, Gallimard, 1990 (éd. or. *Never leave well enough alone*, 1951)
- J. M. WOODHAM, *Twentieth Century Design*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1997.

Voir aussi

- [Art total, musique et arts](#)
- [Arts libéraux / Arts mécaniques](#)
- [Modernité et modernisme, arts](#)

Déterminisme, géographie

Le déterminisme, en géographie, renvoie communément au point de vue qui accorde une place prépondérante au milieu naturel dans l'analyse et l'explication des sociétés. On l'invoque toutefois plus souvent pour le critiquer chez l'adversaire que pour en faire ouvertement le fondement de son approche. La portée de ce paradoxe est amplifiée par l'ambiguïté des géographes dans leur propre pratique, comme en témoigne l'insistance avec laquelle ils n'ont eu de cesse, depuis plus d'un siècle, de rappeler qu'ils ne tombaient pas dans le piège du déterminisme.

Ainsi, dans l'histoire de la discipline, on a tendance à ramener la définition du déterminisme aux contributions de certains géographes allemands, notamment Karl Ritter (1779-1859) et encore plus Friedrich Ratzel (1844-1904), ou américains se réclamant de ce dernier, comme Ellen Semple (1863-1932) ou Ellsworth Huntington (1876-1947). En France, à ces auteurs sont ajoutés plutôt des disciples de Frédéric Le Play, comme Edmond Demolins (1853-1907), qui cherchaient à établir les liens existant entre le sol, le travail et la structure familiale pour fonder leur approche de la « science sociale ». C'est en accusant tous ces auteurs de déterminisme que l'école française de géographie, formée autour de Paul Vidal de La Blache (1845-1918), va chercher à se démarquer dans l'étude des rapports sociétés/nature.

C'est bien contre le déterminisme que s'est construite cette école. Pourtant, au-delà de ce principe dont il fallait se départir pour accéder à la « vraie » science géographique, la présence récurrente de Ratzel dans les histoires de la pensée n'est pas qu'une figure de style. Elle est le signe d'une réelle reconnaissance : on lui attribue l'invention de l'anthropogéographie, ou géographie humaine. C'est lui qui a fait des relations nature-société l'objet de la géographie, en accordant une attention toute particulière à l'influence de la nature sur l'homme.

Mais, en réduisant le déterminisme géographique à quelques formules qui le disqualifient – par exemple, expliquer un comportement humain par un aspect particulier du milieu naturel –, la caricature ne fait-elle pas trop vite oublier la question pour laquelle le déterminisme était invoqué : définir l'identité de la discipline ? Le déterminisme n'a-t-il pas structuré les conditions de développement de la pensée géographique, en particulier en France ?

• L'ambiguïté des géographes

On pourrait dire que deux attitudes, à l'œuvre dans la réalité des travaux (les thèses, les monographies régionales, les articles), ont travaillé l'école française de géographie jusqu'à la fin des années 1960.

D'un côté, et de façon dominante, le déterminisme a été utilisé comme un modèle réductionniste de la connaissance géographique : on considère que la réalité géographique peut se comprendre à partir du déterminisme, même si elle est plus compliquée que ce qu'il permet de voir. Endossant l'évolutionnisme ambiant et en phase avec la croyance dans l'émancipation, par le progrès technique, des contraintes naturelles, ce courant géographique considère que les sociétés primitives touchent presque le modèle « à l'état pur », tant elles paraissent subir directement l'empire du milieu biophysique. Bien sûr, dans cette perspective, plus la civilisation prend le pas sur la nature, moins le modèle coïncide avec la réalité. L'analyse géographique devient alors plus subtile à effectuer, mais,

pense-t-on, d'autant plus précieuse et pertinente, accessible au seul spécialiste. D'une certaine manière, plus le déterminisme du milieu naturel est délicat à révéler, presque invisible, tout proche de ce qui pourrait le ruiner, plus la géographie humaine devient essentielle, à la fois scientifiquement et socialement. Confirmé par ce qui pourrait le fragiliser, le déterminisme se protège ainsi et protège la géographie humaine... et réciproquement. On comprend alors pourquoi celle-ci n'a cessé de se démarquer du déterminisme, alors même qu'il paraît un élément clé de sa reproduction et de sa légitimité.

La majorité des géographes de l'école française peuvent être assimilés à ce courant. Des disciples de Vidal, Lucien Gallois (1857-1941) en fut un des représentants les plus illustres. Cette attitude avait la force de l'évidence, s'inscrivant dans une conception triomphante de la modernité, alors même que le regard géographique était plutôt tourné vers l'espace rural, attentif à ce qui est fixe et permanent, à ce qui résiste précisément à la modernité. Jusqu'au milieu des années 1970, la majorité des thèses d'État reposent toujours sur un plan qui va du physique à l'humain. Et, comme s'il s'agissait de s'accrocher désespérément à une réalité qui leur échappait de plus en plus, les thèses classiques débordent de descriptions pléthoriques. Le déterminisme, noyé sous une débauche descriptive qui se veut inductive, ne permet pas de parvenir à une quelconque généralisation.

L'autre attitude est représentée par la pensée de Vidal de La Blache lui-même, et de quelques-uns seulement de ses disciples, comme Maximilien Sorre (1880-1962). Pour eux, il s'agit moins de déceler les influences de la nature que d'étudier les rapports complexes, dynamiques, fragiles, contingents et réciproques qui existent entre une société et le milieu qu'elle mobilise. Globalement, le cadre reste évolutionniste. Mais le traitement est différent, car la contingence devient un élément central : plus une société est avancée, plus elle a la capacité de se saisir des contingences des lois de la nature, de manière à ce que celle-ci obéisse à des déterminismes que permettent les progrès de la technique. Cette approche, qualifiée de possibiliste par Lucien Febvre (*La Terre et l'évolution humaine*, 1922), est utilisée par cet historien pour mener des combats au nom de sa propre discipline. Ce faisant, il oppose son interprétation du possibilisme à un déterminisme réduit à sa caricature, de façon à valoriser l'histoire. On peut alors mieux comprendre le paradoxe de ce déterminisme si peu revendiqué, mais comme incorporé à la discipline et à ses conditions de reproduction.

• Les logiques qui traversent le débat

L'entrecroisement de trois logiques joue un rôle essentiel. La première est d'ordre historico-scientifique, la querelle du déterminisme étant une figure récurrente de l'histoire des sciences. Le déterminisme, si fortement affirmé par Laplace ou Claude Bernard à propos des sciences de la nature au XIX^e siècle, semble si incontournable pour fonder toute approche scientifique qu'il imprègne également les sciences humaines et sociales. On retrouve là le modèle réductionniste de la connaissance déjà évoqué et dont de nombreux géographes ont semblé se contenter. Il faut d'ailleurs souligner que l'école française, si nostalgique du déterminisme du milieu naturel, a été battue en brèche dans les années 1970 au nom... d'autres déterminismes, fondés sur la recherche de lois spatiales ou économiques.

La deuxième logique est d'ordre anthropologique et n'a eu de cesse, depuis l'Antiquité grecque, de solliciter le déterminisme du milieu naturel pour expliquer les différences culturelles. En s'intéressant

à l'ailleurs, en explorant d'autres contrées, en mettant en rapport les caractéristiques des sociétés et leur milieu, l'interrogation géographique a non seulement conforté des stéréotypes sur la hiérarchie des races ou des civilisations dans des buts de domination, mais également permis de renouveler les types de recours au déterminisme. Comme le rappelle Paul Hazard (*La Crise de la conscience européenne*, 1961), de toutes les leçons que donne l'espace à partir des relations de voyage, la plus neuve est peut-être celle de la relativité. Les différences de mœurs, de milieu, et leurs mises en relations ont pu converger vers la reconnaissance du particulier, de l'unique. Au sentiment de supériorité a pu se substituer celui de la différence. La découverte de mondes autres, désormais valorisés ou valorisables, a agi comme un révélateur du monde de l'Européen. Le déterminisme s'est ainsi mis également au service de la prise en compte de l'altérité.

Enfin, il existe une logique que l'on pourrait appeler objective : peut-on évacuer l'idée même de l'emprise du milieu naturel comme problème structurant du développement des sociétés, comme en témoignent les préoccupations actuelles pour les changements climatiques et le développement durable ? Febvre terminait son ouvrage, déjà cité, en rappelant que l'homme primitif gaspillait ses ressources pour atteindre ses fins : « Il mettait le feu à la maison pour faire cuire son œuf. » En sommes-nous si loin ?

Vincent BERDOULAY

Olivier SOUBEYRAN

Bibliographie

- E. DEMOLINS, *Les Grandes Routes des peuples*, 2 vol., Firmin-Didot, Paris, 1901
C. GLACKEN, *Histoire de la pensée géographique*, 3 vol., éd. C.T.H.S., Paris, 2000-2005 (éd. or. anglaise 1967)
A. MEYNIER, *Histoire de la pensée géographique en France (1872-1969)*, P.U.F., Paris, 1969
F. RATZEL, *Anthropogeographie*, vol. 1, J. Engelhorn, Stuttgart, 1882
E. SEMPLE, *Influences of Geographic Environment*, Henry Holt, New York, 1911.

Voir aussi

- [Darwinisme, biologie](#)
- [Géographie systémique](#)
- [Possibilisme, géographie](#)

Distributionnalisme, linguistique

On désigne sous le nom de distributionnalisme un courant linguistique d'inspiration structuraliste qui s'est développé aux États-Unis à partir des travaux Leonard Bloomfield (1887-1949), rassemblés dans *Language* (1933), et qui a dominé la linguistique américaine jusqu'au début des années 1950.

Né en réaction contre les approches des grammaires mentalistes, ce courant s'est inscrit au départ dans la perspective mécaniste de la psychologie dite « behavioriste », qui entendait expliquer objectivement le comportement en termes de facteurs externes – stimulus et réponse – sans recourir à l'introspection. Dans cette perspective, le sens d'un message reste hors d'atteinte, puisqu'il est conçu comme coextensif à l'ensemble de la situation de communication ; la tâche de l'analyse linguistique revient donc à décrire uniquement la forme des éléments du message et leur combinatoire. Ce parti pris résolument descriptiviste et a-sémantique s'est trouvé conforté de fait par la nécessité de décrypter les très nombreuses langues amérindiennes présentes sur le continent américain. La linguistique distributionnaliste a donc eu partie liée dès l'origine avec l'ethnologie, en élaborant pour celle-ci une méthode scientifique de description de ces langues inconnues.

Cette méthode, exposée de façon détaillée par Zellig Harris (1909-1992) dans *Methods in Structural Linguistics* (1951), consiste à recueillir un « corpus » (c'est-à-dire un ensemble homogène d'énoncés considéré comme représentatif de la langue à étudier), puis à segmenter ce corpus. La technique de segmentation repose sur la comparaison de morceaux d'énoncés grâce auxquels, de proche en proche, on identifie les unités minimales de signification, appelées morphèmes. La notion clé est ici celle de « distribution » des unités sur la chaîne parlée ou écrite : la distribution d'un élément se définit comme la somme des environnements de cet élément (c'est-à-dire des autres éléments qui l'entourent) dans les énoncés du corpus. Sur ces bases, la hiérarchie des constituants d'une phrase (depuis les morphèmes isolés jusqu'à la phrase entière) peut être représentée de façon rudimentaire ; ce type de représentation, où chaque constituant s'emboîte dans un constituant de niveau supérieur, est connu sous le nom d'« analyse en constituants immédiats ».

Si l'analyse distributionnelle a pu s'imposer comme le préalable indispensable de l'analyse linguistique en vue d'un premier dégrossissage des formes phoniques et morpho-syntaxiques (notamment s'agissant d'une langue inconnue), cette procédure empirique n'en a pas moins montré certaines limites et suscité des critiques, en particulier de la part de Noam Chomsky dès les années 1950. Selon ce dernier, un corpus – nécessairement fini – ne permet pas de rendre compte du mécanisme « génératif » qui sous-tend l'infinité des phrases possibles d'une langue. Un tel mécanisme n'étant pas un objet empiriquement observable, la méthode doit, selon Noam Chomsky, être de nature hypothético-déductive et se fonder sur l'intuition qu'a le sujet de sa langue, au lieu de procéder inductivement à partir de l'observation.

Nonobstant ces critiques, c'est dans la perspective méthodologique du distributionnalisme qu'ont été conduites, dans la seconde moitié du xx^e siècle, deux entreprises majeures en matière de description cumulative et exhaustive de phénomènes syntaxiques : celle de Zellig Harris sur l'anglais et celle de Maurice Gross (1934-2001) sur le français. Le premier, s'intéressant dès le début des années 1950 à l'« analyse du discours », en est venu à proposer à la fin des années 1960 un modèle grammatical d'ensemble, où la notion clé de « transformation » (entendue dans un sens non génératif)

permet à la fois de décrire les relations entre phrases au sein du discours et de décomposer les phrases complexes en phrases élémentaires. En 1982, son ouvrage *A Grammar of English on Mathematical Principles* synthétise dans cette perspective l'ensemble des constructions syntaxiques de l'anglais. Maurice Gross, pour sa part, a conduit depuis les années 1970 un travail d'équipe (*Méthodes en syntaxe*, 1975) consacré à l'étude systématique de l'ensemble des constructions syntaxiques du français, en vue de l'élaboration d'un grand « lexique-grammaire » comportant pour chaque terme (verbe, nom, adjectif...) l'indication de toutes ses possibilités d'emploi.

À date récente, l'héritage du distributionnalisme s'est trouvé en partie réinvesti, sous des formes diverses, dans plusieurs secteurs de la linguistique. C'est le cas pour les « linguistiques de corpus » – domaine totalement renouvelé par le développement actuel des ressources numérisées et des techniques de traitement automatique de la langue – comme pour les linguistiques textuelles, centrées notamment sur la question de la cohérence et de la cohésion du discours. Par ailleurs, on ne s'étonnera pas de voir resurgir actuellement, sur le terrain des sciences cognitives, la problématique dite de la « relativité linguistique » (ou relativité des modes de représentation du monde selon les langues et les cultures), soulevée par les pionniers ethno-linguistes que furent Edward Sapir ou Benjamin Lee Whorf, en lien avec l'émergence même du distributionnalisme.

Catherine FUCHS

Bibliographie

- L. BLOOMFIELD, *Le Langage*, trad. franç., Payot, Paris, 1970
M. GROSS, *Méthodes en syntaxe*, Hermann, Paris, 1975
B. HABERT, A. NAZARENKO & A. SALEM, *Les Linguistiques de corpus*, Armand Colin, Paris, 1997
Z. HARRIS, *Methods in Structural Linguistics*, Chicago University Press, 1951 ; *A Grammar of English on Mathematical Principles*, Wiley, New York, 1982.

Dodécaphonisme, musique

Le dodécaphonisme au sens strict est le système qui émerge des conceptions d'Arnold Schönberg dans les années 1920. De façon plus générale, toutefois, il s'analyse comme l'utilisation des douze demi-tons de la gamme chromatique et peut s'assimiler aux nombreuses tentatives de contournement par le chromatisme des règles de l'écriture musicale qui règnent quasiment sans partage du Moyen Âge jusqu'au début du ^{xx}^e siècle.

• De la note à côté au total chromatique

C'est en cultivant la « note à côté » – celle qui dans un accord remplace momentanément, lorsqu'elle est résolue, la note « vraie » – que les compositeurs ont longtemps cherché à s'évader du système qui leur était imposé. Le chromatisme de Carlo Gesualdo ou de Claudio Monteverdi, à la fin du ^{xvi}^e siècle et au début du ^{xvii}^e, puis, trois siècles plus tard, ceux de Franz Liszt ou de Richard Wagner n'ont pas d'autre origine. En effet, par deux fois dans l'histoire de la musique occidentale, des compositeurs ont ressenti le besoin d'élargir le champ d'application des procédés employés par leurs prédécesseurs sans pour autant les remplacer par d'autres, issus d'axiomes différents. Altérations dans les accords, broderies, appoggiatures et autres notes étrangères non résolues, tous ces artifices d'écriture étaient destinés à masquer une trop grande évidence dans l'enchaînement des accords. Cette complexification de l'écriture aboutit chez Gesualdo et Monteverdi puis chez de nombreux compositeurs de la fin du ^{xix}^e siècle et du début du ^{xx}^e, et notamment chez Liszt, Wagner et Gustav Mahler, à un chromatisme généralisé appelé également total chromatique. Mais on peut considérer que le chromatisme de la fin de la Renaissance était en quelque sorte encore plus complexe que celui de la fin du ^{xix}^e siècle car il n'y avait alors pas encore eu l'instauration du tempérament égal qui fait, par exemple, qu'un *ut* dièse et un *ré* bémol sont une seule et même note, et que l'on écrit soit l'un soit l'autre non pas pour différencier la fréquence ou la hauteur des sons mais pour des raisons de cohérence dans l'écriture musicale.

Si l'on considère l'étymologie du mot dodécaphonique (du grec *dodeka* : douze), il va de soi que le chromatisme généralisé de la fin du ^{xix}^e siècle est dodécaphonique car une gamme chromatique contient douze sons (par exemple *ut*, *ut* dièse, *ré*, *ré* dièse, *mi*, *fa*, *fa* dièse, *sol*, *sol* dièse, *la*, *la* dièse, *si*). On pourrait alors considérer comme dodécaphoniques les dernières œuvres de Liszt ou de Wagner. Toutefois, l'usage réserve ce terme au système, inventé par Schönberg, qui se propose de dépasser la tradition tonale. Par ailleurs, on ne peut parler stricto sensu de dodécaphonisme à la Renaissance pour la simple raison qu'à cette époque une gamme chromatique pouvait contenir beaucoup plus de douze sons du fait de la différenciation qui existait entre les dièses et les bémols : le nombre de sons d'une gamme chromatique pouvait être de dix-sept (*ut*, *ut* dièse, *ré* bémol, *ré*, *ré* dièse, *mi* bémol, *mi*, *fa*, *fa* dièse, *sol* bémol, *sol*, *sol* dièse, *la* bémol, *la*, *la* dièse, *si* bémol, *si*).

Mais le facteur commun à ces deux périodes de chromatisme est la destruction des systèmes précédents. Le chromatisme généralisé de la fin de la Renaissance entraînera la destruction du système des modes anciens – encore appelé modalité – qui perdurait depuis le Moyen Âge ; cette modalité sera remplacée par le système tonal instauré par Jean-Sébastien Bach. Au ^{xix}^e siècle, le total chromatique conduira à la destruction de la tonalité et aboutira à l'atonalité puis au système

dodécaphonique sériel.

• Du total chromatique au système dodécaphonique

Les compositeurs de la seconde moitié du XIX^e siècle s'efforcèrent de conquérir la liberté en se fondant sur l'homogénéisation du total chromatique sans pour autant supprimer la tonalité. Ce qui était parfaitement contradictoire, car l'homogénéisation des douze sons impliquait une disparition de la hiérarchie des degrés, hiérarchie qui constituait précisément le fondement du système tonal. Ils cherchaient, plus ou moins consciemment, à renverser l'ordre tonal à partir d'un ensemble d'instructions, d'un programme qui ne différait pas de celui que l'on utilisait dans la période précédente, c'est-à-dire un programme destiné à fournir de la musique tonale. Il leur semblait en effet inconcevable que les recherches les plus audacieuses destinées à renouveler le langage musical puissent se faire sans tenir compte de ces jalons traditionnels de verticalité et d'horizontalité qui caractérisent l'harmonie et le contrepoint. Certes, les compositeurs cherchèrent à brouiller l'apparence, à en masquer la trame par des notes étrangères à la tonalité choisie (notes de passage, broderies, appoggiatures souvent non résolues, retards), mais, s'ils prenaient un malin plaisir à faire trembler l'édifice tonal, la vieille « morale » diatonique déterminait encore leur comportement. Ils se voulaient non conformistes mais ils se trouvaient placés dans la douloureuse obligation de s'insurger contre une tradition à laquelle ils se trouvaient particulièrement attachés.

C'est à partir de ce chromatisme inadapté que le besoin se fit sentir d'une évasion hors du système tonal, qui, certes, avait fait ses preuves, mais dont les axiomes fondamentaux étaient en contradiction avec le but recherché.

À ce chromatisme qui ne pouvait être que de transition, Arnold Schönberg apporta une solution dès 1908, avec son *Deuxième Quatuor à cordes*, opus 10. Le but de ses recherches était ce que l'on a appelé par la suite « l'émancipation de la dissonance », c'est-à-dire la formulation d'un système d'écriture où la dissonance fût autre chose que la « note à côté ». Il ne faut pas tirer de l'expression « émancipation de la dissonance », par quoi l'on résume le combat de Schönberg et de ses disciples, l'idée qu'une telle pratique avait toujours été refusée au cours des siècles. Bien au contraire, elle a toujours existé, mais elle devait rester soumise à la consonance et conservait un caractère de précarité même si elle pouvait se transmettre, par substitution à une autre dissonance, d'accord en accord, jusqu'à former une dissonance perpétuelle mais dont l'essence consonante était tout à fait sous-jacente. La dissonance telle que la comprenaient des compositeurs comme Gesualdo, Monteverdi, Liszt ou Wagner, même s'ils en usaient beaucoup, ne pouvait avoir qu'un caractère accidentel dans le discours musical, sans jamais en renouveler le caractère essentiel.

Le grand principe de base qui mena Schönberg à l'unification, le seul dont découlèrent tous les autres, réside dans le fait qu'aucun des sons de la polyphonie ne doit être privilégié, ni mélodiquement ni harmoniquement. Assurer l'horizontalité et la verticalité de la polyphonie sans que la première fût soumise à la seconde, telle fut l'idée directrice sur laquelle Schönberg édifia tout son système. Conséquence de ce principe : l'audition simultanée de plusieurs sons peut être envisagée et ressentie de la même façon que leur audition consécutive. C'est en répartissant les douze éléments de l'ensemble chromatique au sein de la polyphonie, sans redondance et sans omission, que Schönberg arriva à unifier les concepts de verticalité et d'horizontalité en une unité bi-dimensionnelle.

La présentation toujours renouvelée des éléments de l'ensemble chromatique est la vertu essentielle qui, à partir de 1923, avec l'achèvement des *Cinq Pièces pour piano*, opus 23, sera exigée de toute musique composée selon la nouvelle méthode. Il ne s'agit pas là d'une loi édictée par un caprice esthétique mais bien d'une nécessité fondamentale imposée par les circonstances. Redoubler un son signifie le mettre en évidence et un son mis en évidence peut être perçu comme un son fondamental ou une tonique.

• Le sérialisme comme principe unificateur du dodécaphonisme

Il s'agit d'organiser la polyphonie dans les deux dimensions en un discours cohérent, de permettre à chaque instant d'établir un lien entre le son qui précède et le son qui suit, en un mot de retrouver un principe unificateur qui ordonne l'ensemble chromatique à travers ses présentations successives. Ce principe, c'est dans la série que Schönberg le trouva. La méthode de composition au moyen des douze sons qui ne font que se succéder l'un à l'autre provient de la nécessité de créer de nouvelles conditions préalables de construction pour discerner les formes et les structures, conditions qui, auparavant avaient été remplies par les enchaînements harmoniques. Cette méthode consiste avant tout dans l'emploi permanent et exclusif d'une série de douze sons différents. Cela signifie naturellement qu'à l'intérieur de la série, aucun son n'est répété, et que cette série emploie la totalité des douze sons de l'échelle chromatique, même dans des suites de séries variées. On en dénombre quarante-huit au total, et c'est dans cet ensemble strictement défini que puise le compositeur pour élaborer sa partition.

Contrairement à ce que l'on a coutume de penser, Schönberg n'a jamais accepté pour lui le qualificatif de révolutionnaire. Encore aujourd'hui, cependant, le sérialisme dodécaphonique est, pour ses détracteurs, tantôt perçu comme un système informe et anarchique, tantôt comme un système extrêmement organisé, donc complètement artificiel, imposé de l'extérieur. Ces deux reproches, antinomiques, possèdent cependant un point commun : ils font apparaître la méthode de composition de Schönberg comme arbitraire et coupée de la tradition. Or Schönberg a toujours insisté, à l'opposé, sur le fait que la nouveauté de sa musique, perçue à tort comme révolutionnaire, n'est rien d'autre que la conséquence d'une tradition qui, par l'intermédiaire de Mozart et Beethoven puis de Liszt, Wagner et Mahler, remonte jusqu'à l'école franco-flamande des ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles.

Il est vrai que, si l'histoire de la musique offre de nombreux exemples de volte-face spectaculaires – l'organum, l'ars nova, la découverte du système tonal et les lois harmoniques qui en découlent, les modifications stylistiques introduites par l'école de Mannheim... –, ces mutations ne sont pas aussi brutales qu'on pourrait le penser. De plus, elles ne sont généralement pas le fruit d'un seul individu, mais il arrive, au moment où les anciens procédés se trouvent usés au maximum, qu'une personnalité plus affirmée que les autres érige en loi universelle un ensemble de tendances venues de toutes parts et ait le courage d'affirmer un nouveau système en montrant la voie à suivre. Ainsi, Jean-Philippe Rameau ne fut pas le premier compositeur à écrire de la musique selon une conception fondamentalement harmonique, mais il fut le premier à avoir codifié les lois de l'harmonie et à avoir tiré les conséquences du principe d'une écriture verticale. De même, comme on l'a dit, Schönberg ne fut pas le premier à composer sans le recours à la tonalité. Avant lui, Franz Liszt s'y était essayé avec *Nuages gris* (1881) et *Bagatelle sans tonalité* (1885). Schönberg n'est pas l'inventeur du système que l'on a appelé atonalisme, mais son génie a été d'avoir posé sur la balance le poids qui fit définitivement basculer le langage musical au-delà d'un chromatisme qui n'était qu'un compromis.

En ce sens, on peut affirmer que Schönberg fut seulement un évolutionniste qui a conduit de manière logique les développements du chromatisme total à leurs dernières conséquences.

• Hindemith ou le total chromatique à l'intérieur de la tonalité

La solution préconisée par Paul Hindemith dans les années 1930 est assez particulière. En effet, si Hindemith estime, comme Schönberg, que l'ère des simples tonalités majeures et mineures établies dans le clavier bien tempéré est close à jamais ; si, comme Schönberg également, il les remplace par le total chromatique des douze degrés de *ut* à *ut*, en revanche, il est loin de considérer ces douze degrés comme la matière première des « séries » devant constituer l'armature de tant d'œuvres futures. En effet – le système du compositeur peut apparaître comme contradictoire –, Hindemith liquide les tonalités majeures et mineures mais en conserve les fonctions harmoniques. Désormais, tous les degrés sont soumis à la tonalité. Par exemple, dans l'échelle d'*ut*, *ut* est la tonique vers laquelle tendront toutes les autres hauteurs sonores, en vertu de l'idée fondamentale de Hindemith selon laquelle « la tonalité est une force comparable à la force d'attraction de la Terre ».

Le fait que les huit degrés de l'échelle diatonique sont remplacés par les douze degrés de l'échelle chromatique donne naturellement aux nouvelles « tonalités » une variété et une complexité plus grandes, au détriment, il est vrai, de la modulation (passage d'une tonalité à une autre) de l'ancien système harmonique. En effet, cette facilité de modulation et l'extrême mobilité des tonalités classiques trouvaient leur origine surtout dans la fonction « déplaçante » qui assumait les degrés chromatiques « étrangers » à une tonalité donnée : c'est cette fonction déplaçante, élevée au rang d'une règle permanente, qui fait toute la richesse des modulations et des indéterminations tonales dans l'opéra *Tristan et Isolde* de Richard Wagner. Dans le système d'Hindemith, au contraire, les degrés chromatiques ne sont plus étrangers aux degrés diatoniques de l'échelle, puisque chaque échelle comprend tous les degrés chromatiques. Lorsqu'il veut briser la force d'attraction d'une tonique au profit d'une autre tonique, il revient momentanément aux fonctions chromatiques déplaçantes de l'ancien système tonal.

Juliette GARRIGUES

Bibliographie

R. LEIBOWITZ, *Schoenberg et son école*, J.-B. Janin, Paris, 1947 ; *Introduction à la musique de douze sons*, L'Arche, Paris, 1949

A. SCHOENBERG, *Style and Idea*, Philosophical Library, New York, 1950 (*Le Style et l'idée*, nouv. éd. établie et présentée par D. Cohen-Levinas, Buchet-Chastel, Paris, 2002).

Voir aussi

- [Darmstadt \(École de\), musique](#)
- [Vienne \(École de\), musique](#)

Dogma 95, cinéma

1995 : le cinéma fête ses cent ans. C'est à cette date que quatre jeunes cinéastes danois, Lars von Trier, Kristian Levring, Thomas Vinterberg et Søren Kragh-Jacobsen choisissent de fonder à Copenhague Dogma 95. Ce collectif repose sur un commun rejet « d'une "certaine tendance" du cinéma d'aujourd'hui : superficielle, illusionniste, décadente, individualiste et bourgeoise ». Leur engagement se veut mystique en ce qu'il impose un carcan de règles pour l'élaboration d'œuvres créées dans la contrainte et l'exaltation, dans la privation de toutes facilités d'écriture, afin que surgisse une vérité nouvelle.

Venant de Lars von Trier, réalisateur maniériste dont le parcours est semé de perles soigneusement cultivées – les très hermétiques *The Element of Crime* (1984) et *Europa* (1991) – et qui tourne le mélodrame flamboyant *Breaking the Waves* (1996), cet engagement ne manque pas de piquant et sonne presque comme une autocritique. Las de la sophistication qui avait fait sa gloire, l'auteur aspire peut-être à une expression plus agile, libérée des lentes contraintes de l'écriture artiste. On peut y voir aussi une nostalgie de la Nouvelle Vague du début des années 1960 lorsque celle-ci substitua au lent travail artisanal un allègement des moyens matériels favorisant la rapidité d'exécution et la spontanéité.

Dogma 95 établit dix préceptes éthiques (dix commandements !) régissant l'attitude du cinéaste lors du tournage : 1. Le tournage doit avoir lieu en décors naturels. 2. Le son ne doit jamais être produit séparément des images ou vice versa (la musique est proscrite, sauf si elle est présente là où la scène est tournée). 3. La caméra doit être tenue à l'épaule. 4. Le film doit être tourné en couleur. Tout éclairage ajouté est inacceptable (il est cependant possible de monter une lampe sur la caméra). 5. Trucages et filtres sont interdits. 6. Le film ne doit pas s'encombrer d'actions de diversion (meurtres, affrontements armés, etc.). 7. Les jeux avec l'espace et le temps sont interdits (le film a lieu ici et maintenant). 8. Les films de genre ne sont pas acceptés. 9. Le format du film doit être le 35 mm standard. 10. Le réalisateur ne doit pas être cité au générique et doit s'abstenir de tout goût personnel.

La « chasteté » proclamée par les jeunes cinéastes vise à purifier l'exercice de la mise en scène en imposant au praticien-pratiquant un certain nombre de devoirs très concrets tout en excluant les effets d'écriture et la dramatisation factice, « de façon à forcer la vérité à sortir des personnages et du cadre de l'action » (Vinterberg). Cependant, comme toujours avec les dogmes, des arrangements avec le Ciel restent possibles. Ainsi, le 9^e commandement rend obligatoire l'usage du format 35 mm standard. Mais, deux ans après la proclamation de la charte, au moment des premiers tournages, l'arrivée providentielle sur le marché des mini-caméras numériques pousse les cinéastes à les expérimenter. Avec le recul du temps, l'apport le plus incontestable du mouvement paraît lié à ces appareils dont l'utilisation modifie radicalement les rapports entre filmeur et filmé. Toutefois, les films seront exploités en 35 mm et la règle sera respectée par cet habile détour. Quant au 10^e commandement, son application formelle relève d'une certaine hypocrisie : si le réalisateur est absent du générique, son nom figure en lettres d'or dans la promotion du film...

Les deux premiers contributeurs, Thomas Vinterberg avec *Festen (Dogme #1, 1998)* et Lars von Trier avec *Les Idiots (Dogme #2, 1998)* pratiquèrent les règles du collectif avec intelligence, en mettant en scène dans chacun de leurs films de nombreux personnages, exercice particulièrement

périlleux dans le cinéma traditionnel. L'allègement des procédures techniques, et notamment de l'éclairage facilite la liberté d'action et d'expression des interprètes (aux dépens, certes, de leur contrôle étroit) ; cette liberté contribue à entretenir l'intensité de certaines séquences et à faire émerger une vérité imprévue, ultime finalité du « vœu de chasteté ».

Le succès mérité de ces deux films présentés à Cannes en 1998 a apporté à Dogma 95 une réputation internationale que n'ont pas continué à exploiter les deux cinéastes – Lars von Trier est revenu au mélodrame et à la comédie musicale (*Dancer in the Dark*, 2000), avant de prendre un pari formel très avant-gardiste avec *Dogville* (2003) ; Vinterberg a tourné un « conte philosophique » boursoufflé, *It's All About Love* (2003). Les autres contributions du Dogme sont retombées dans des schémas dramatiques plus conventionnels : avec *Mifune* (*Dogme #3*, 1999), de Søren Kragh-Jacobsen, il joue sans vergogne du montage parallèle, remettant en question l'« ici et maintenant » du 7^e commandement ; quant à *Lovers* (*Dogme #5*, 1999), de Jean-Marc Barr, il pêche par un scénario relâché, que le strict respect du manifeste ne peut sauver.

Dogma 95 est-il un canular de potache ? Une idée astucieuse de marketing ? On peut légitimement se poser la question. « Pour beaucoup de gens le Dogme ne représente qu'enfantillages, reconnaît lui-même von Trier, mais au moins avons-nous réussi à provoquer un débat, et j'en suis heureux. Cela faisait longtemps qu'il n'y avait pas eu de débat sur les raisons de faire du cinéma ou sur la forme et le fond des films. »

L'apport de Dogma 95 va au-delà de l'expérience danoise. Il donne une vraie dignité artistique à des films produits à peu de frais et jusqu'alors déconsidérés pour cette raison. Il propose une voie à suivre à ceux qui sont écrasés par l'inaccessible modèle hollywoodien. Libérés de la lettre (l'application stricte de règles élaborées en d'autres circonstances), les réalisateurs ont trouvé dans l'esprit de la charte le moyen de s'exprimer : la modestie du financement, la légèreté et la liberté de l'écriture, la vérité des personnages et des situations sont devenus leur souffle de vie. D'ores et déjà sur le continent africain, au Niger et au Burkina Faso, le tournage en numérique permet le développement d'un cinéma de proximité assurant l'existence d'une production nationale. Des échos plus lointains venus d'Amérique du Sud (Argentine, Brésil, Chili) nous suggèrent que ces expériences ne sont pas isolées.

En avril 2005, les quatre fondateurs annoncent officiellement la fin de Dogma 95. Au cours de ses dix années d'existence, trente-cinq films, dont dix films danois, ont reçu le label officiel.

Vincent PINEL

Voir aussi

- [Néoréalisme, cinéma](#)
- [Cinéma-vérité](#)
- [Hollywoodien \(Modèle\), cinéma](#)

Dogmatisme

Le dogmatisme est l'arrogance de l'ignorance, une ignorance assumée avec une telle superbe qu'elle donne le change et passe pour du savoir. Est-il définition davantage dogmatique ? L'un des aspects du dogmatisme est en effet le risque constant de s'y engluier, chaque fois qu'une pensée devient statique. Or l'esprit en mouvement ne s'éprouve qu'en s'exprimant. Cette expression, parce qu'elle passe par le discours et se transmet par le texte, tend à se figer, à s'inscrire dans le marbre ; ou, pis encore, dans les esprits. Ce faisant, une pensée originale tourne au dogmatisme.

Prenons des exemples, il est sain de se raccrocher à du concret (formulation dogmatique, on en conviendra !). Au ^x^e siècle, l'École de médecine de Salerne publie un recueil d'aphorismes, tirés de la médecine arabe, plusieurs siècles auparavant. Ces aphorismes salernitains, par le truchement de l'École de Montpellier, influenceront durablement la médecine occidentale, jusqu'au ^{xix}^e siècle, laissant des traces profondes de l'antique antagonisme entre empiriques et « dogmatiques ».

Ainsi, le camphre sert d'anaphrodisiaque : *Ita enim medici aiunt, Camphora per nares/Castrat odore mares* (comme le disent les médecins, humer du camphre châtre l'ardeur virile). Cet adage se retrouve encore sous la plume de Moyse Charas ou sous celle de Nicolas Lémery, dans leurs influentes pharmacopées du ^{xvii}^e siècle. D'où le camphre tire-t-il cette réputation ? De ce que la médecine galénique traite les affections par leurs contraires. Or le camphre, parce qu'il donne à la bouche une sensation de fraîcheur, tout comme le menthol (en raison d'une stimulation du nerf trigéminal), est conçu comme une substance froide. Il s'oppose donc à une chaleur organique, comme celle qu'excite le désir sexuel. Des siècles durant furent administrées potions et pilules de camphre, comme anaphrodisiaques et donc anticonceptionnels. Cela nous fait sourire, certes, mais soulignons que le camphre agit sur le cerveau. Tout comme la thujone (principe actif de l'absinthe), il induit des crises épileptiques et des lésions irréversibles. On conclura donc de ce premier exemple que le dogmatisme au service d'un pouvoir crée des abus de pouvoir.

Sans doute n'en sommes-nous plus là, et les médecins de Molière ont-ils disparu, tout comme la lampe à huile et la marine à voile. Mais, durant la seconde moitié du ^{xix}^e siècle, on donnait une cause psychologique à la maladie des plongeurs soumis à décompression trop brutale, avant de comprendre le rôle de la dissolution de l'azote dans les graisses, dans le tissu nerveux singulièrement.

Un siècle plus tard, les maladies qualifiées de psychosomatiques connurent une grande vogue. L'exemple canonique fut celui de l'ulcère de l'estomac. On attribua, avec beaucoup d'assurance, cette affection au stress, c'est-à-dire à la tension nerveuse subie par ces patients. Le traitement consistait donc, d'une part, à rendre ces personnes conscientes de la nécessité d'une meilleure hygiène de vie, personnelle et professionnelle ; d'autre part, à les faire parler de leurs problèmes avec un médecin de l'âme. En 1982, des chercheurs découvrirent une bactérie, extrêmement résistante à l'acidité et virulente, *Helicobacter pylori*. Ce microbe n'est pas seulement la cause majeure des ulcères de l'estomac, il est aussi le précurseur direct de certains cancers de l'estomac. Le dogmatisme psychosomatique ne permettait pas même de soupçonner l'existence d'une telle cause infectieuse des ulcères.

Un critère de démarcation entre la pensée rationnelle, à visée scientifique, et les pseudosciences est

la réfutabilité. Nous devons à Karl Popper (1902-1994) cette distinction. La science se caractérise par la controverse, qui est son quotidien, par la critique de toute assertion (le doute cartésien fut l'une des sources de la science moderne). Elle est donc éminemment réfutable. Les assertions des pseudosciences sont, à l'opposé, irréfutables. Ce sont des axiomes, que les adeptes tiennent pour des vérités et qu'il leur est interdit de mettre en doute. La science moderne s'édifia à partir du XVII^e siècle contre un dogmatisme, celui de la scolastique, enseignement livresque voué à la perpétuation de diverses doctrines tirées d'Aristote. La grande leçon cartésienne fut celle du doute systématique, ne tenir pour vraies que des assertions ayant résisté à leur plus vigoureuse mise en doute.

Depuis lors, la science est restée foncièrement critique. Tout principe, toute règle est une invitation à sa propre remise en cause. Rien n'y résiste. La controverse est de la sorte le pain quotidien de la science. Cette caractéristique de la vie scientifique, qui attire parfois la raillerie, est d'une rare efficacité. Les cimetières de doctrines scientifiques sont ainsi remplis de théories, qui pour avoir eu leur place au soleil, furent mises au rebut ou, au mieux, versées à l'histoire des sciences. Ce fut le cas de la mécanique newtonienne, intégrée dans le cadre plus large de la relativité einsteinienne ; ce fut celui du phlogistique de Bécher et Stahl, que l'oxygène découvert par Scheele, Priestley et Lavoisier fit disparaître. Ce fut le cas de nombreuses idées fausses, comme les élucubrations du grand physicien Arthur Stanley Eddington en fin de carrière, ou les rayons N inventés, à tous les sens du terme, en 1903, par le Français René Blondlot.

Si le dogmatisme assumé n'a guère cours dans la science, le conformisme y sévit couramment, parfois de façon épidémique. En effet, les gros bataillons de chercheurs, que créa l'expansion des laboratoires à la suite de la Seconde Guerre mondiale, sont davantage enclins à rechercher un financement facile qu'à s'astreindre à être individuellement originaux et créatifs. Il n'est guère surprenant que le conformisme règne en science, alors que le dogmatisme en est très largement exclu : il est tellement plus facile d'être critique à l'égard d'autrui qu'envers soi-même.

Pierre LASZLO

Voir aussi

• [Scepticisme](#)

Durkheim (École de), sociologie

Émile Durkheim (1858-1917), fondateur de l'école qui porte son nom, est sans doute, encore de nos jours, le sociologue français le plus célèbre, entre autres parce qu'il est l'un des véritables pères fondateurs de la discipline qu'il fut le premier à enseigner dans une enceinte universitaire, à Bordeaux, en 1887. Cet enseignement fut le point de départ de ce qui est devenu une véritable école, qui repose essentiellement sur une conception « holiste » de la société, considérée comme réalité *sui generis* surplombant les individus et déterminant leurs conduites. Leur association a ses propres caractéristiques, qui trouvent leur explication non pas dans les consciences individuelles, mais dans des « faits sociaux » situés au niveau collectif. Pour les individus, ces faits doivent être considérés comme extérieurs et contraignants. Le sociologue, lui, doit les traiter « comme des choses ».

• Aux origines de la sociologie française

Durkheim s'est assigné la tâche de créer la science sociologique, avec ses propres objets, sa méthodologie et ses modèles explicatifs. Philosophe de formation, il se situe dans la lignée positiviste de Comte (1798-1857), l'inventeur du mot sociologie. Le positivisme ne s'intéresse ni aux causes premières ni aux fins dernières des phénomènes, mais seulement à la manière dont ils peuvent être expliqués de manière causale. Le modèle de pensée de cette « physique sociale », comme l'appelle également Comte, est fourni par les sciences de la nature, dont l'intention est de mettre en évidence des déterminations objectives s'inscrivant dans un déterminisme généralisé dont sont censées rendre compte les lois scientifiques. Deux disciples de Durkheim, son neveu Marcel Mauss et Paul Fauconnet, ont clairement exposé cette prise de position : « 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. »

En cela, Durkheim et les durkheimiens se situent dans la perspective légaliste dont Montesquieu fut le promoteur dans son *De l'esprit des lois* (1748), où il soutient que les « lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ». De la nature des faits sociaux doivent donc dériver des rapports nécessaires qui constituent les lois de ce domaine particulier du savoir qu'on appelle le « social », et ces lois peuvent être dégagées en appliquant aux faits sociaux une méthodologie spécifique, celle que Durkheim exposera dans son ouvrage fondateur *Les Règles de la méthode sociologique* (1895).

• Société et individu

Au moment où Durkheim inaugure un nouveau courant de sociologie « scientifique », le monde occidental passe par une phase de grands bouleversements qui trouvent leur origine dans l'industrialisation, l'extension du mode de vie urbain, la constitution de vastes empires coloniaux, la généralisation du salariat, l'exacerbation des nationalismes, etc. Il en résulte une grande instabilité des corps sociaux, engendrée notamment par les tensions qui règnent entre leurs diverses composantes. Durkheim est frappé par l'augmentation du nombre de comportements qu'il qualifiera pendant quelque temps (jusqu'en 1902) d'« anomiques » (en dehors des lois), avant d'y voir des lacunes dans l'intégration sociale, laquelle constitue, selon lui, le but pratique de la sociologie.

En effet, il assignera à la science sociale naissante la tâche de définir un cadre institutionnel qui garantisse aux individus l'exercice correct (et humainement satisfaisant) de leur nécessaire solidarité. Ce cadre, il le concevra sous les espèces d'un socialisme de type particulier reposant sur une démocratie définie comme un « système politique par lequel la société peut produire une conscience d'elle-même dans sa forme la plus pure ». Ce qui implique un État suffisamment fort pour intégrer la majorité des citoyens dans un effort commun de défense de ladite solidarité, mais pas à ce point fort qu'il puisse exercer un contrôle illimité sur la vie sociale et économique. D'où la nécessité d'instituer des groupes secondaires, et en particulier des « corporations », sortes d'unions professionnelles qui, à la différence des syndicats, dont l'action est de nature conflictuelle, devraient fonctionner en tant que collèges électoraux intermédiaires, ce qui ferait d'eux un élément essentiel dans l'indispensable médiation entre l'individu et l'État. Cette conception corporatiste a conduit certains critiques de Durkheim, bien que celui-ci ait été proche de Jaurès, à voir en lui un penseur réactionnaire ayant pu alimenter involontairement des doctrines fascisantes.

C'est dans son premier ouvrage, *De la division du travail social* (1893), que Durkheim exposera sa théorie de la solidarité, laquelle passe du stade « mécanique » au stade « organique », en relation avec la croissance de la division du travail. L'augmentation de la « densité morale », selon ses termes, favorise l'émergence d'un individu de plus en plus jaloux de son autonomie. Pour préserver à la fois le caractère organique de la solidarité sociale et l'aspiration normale de l'individu à l'autonomie, il prône une éducation appropriée, laquelle est essentiellement de nature morale, dans la mesure où il s'agit d'engendrer chez les plus jeunes un attachement au groupe, par lequel « l'individu découvre la nécessité du dévouement en même temps que de la discipline » (Raymond Aron). Le rôle de l'éducation est donc à la fois de fournir aux citoyens les outils dont ils ont besoin pour occuper une place dans le système de division du travail et de les intégrer dans le mode de solidarité organique au stade de développement qui est le sien dans la société moderne.

Celle-ci a besoin de l'autorité propre à imposer les contenus de la conscience collective, conçue non comme produit, mais comme matrice des consciences individuelles. Mais elle doit aussi veiller à permettre à l'individu d'accomplir sa personnalité. Si la société, envisagée comme « milieu », détermine le système d'éducation, celui-ci, à son tour, exprime une société et répond aux exigences qui sont les siennes, tout en perpétuant les valeurs sur lesquelles elle se fonde. Pour Durkheim, la notion même de société est double : elle signifie tantôt le milieu ou l'ensemble social observé de l'intérieur, tantôt le lieu d'inscription d'un idéal collectif, commandant le respect et l'amour.

• La société comme objet de la religion moderne

Durkheim devait nécessairement s'intéresser à la religion, considérée comme système de représentations imposant aux adeptes le respect des mêmes obligations morales, basées sur une séparation des ordres profane et sacré, ce dernier reposant sur des rites ayant trait à des interdits et des pratiques de culte. Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), il insiste bien sur le fait que toute religion ne repose pas seulement sur des croyances, mais aussi sur des comportements de type rituel ou cérémoniel, ce qui implique nécessairement l'existence d'une « église », définie comme une organisation sociale régulière regroupant les fidèles.

Les données empiriques sur lesquelles repose ce maître-livre sont fournies par l'étude du totémisme

des Aborigènes australiens, que Durkheim ne connaissait évidemment pas de première main. Il tire de cette étude des conclusions qui lui paraissent être d'application universelle. La religion présente, du point de vue des idées, deux composantes essentielles : d'une part, elle offre un socle aux idéaux moraux et à la régulation morale, et de l'autre, elle constitue un cadre de connaissances en fonction duquel le monde peut être compris de manière conceptuelle. Dans la société moderne, la première encadre les idéaux de l'individualisme moral, tandis que la seconde devient de plus en plus le domaine de la science, qui finit par concurrencer toujours davantage celui de la foi.

Dans la société individualiste et rationaliste qui est celle de Durkheim, la science détient l'autorité morale et intellectuelle suprême. Pour maintenir la cohésion sociale, cette société, comme toutes les autres, a besoin de croyances communes, et celles-ci ne peuvent être fournies par les religions traditionnelles. Dans l'esprit de Durkheim, c'est la société elle-même qui revêt une valeur transcendante, et fournit ces croyances, par l'intermédiaire des sciences, dont fait partie la sociologie. On a ainsi pu appeler *sociétisme* la position religieuse de Durkheim, qui était lui-même, nonobstant ses origines juives, un incroyant.

• La filiation durkheimienne

La pensée du véritable maître que fut Durkheim a rayonné bien au-delà de sa mort relativement prématurée, à 59 ans, en 1917. Jusqu'en 1940, ce qu'on a pu appeler l'« école durkheimienne » a régné sur la sociologie française. Encore en 1965, Jean Duvignaud pouvait écrire qu'il « n'existe pour ainsi dire pas de sociologue français qui ne se rattache de près ou de loin à Durkheim, même pour le critiquer ou s'opposer à son influence ». À des noms comme ceux de François Simiand, Marcel Granet, Célestin Bouglé, Paul Fauconnet, René Hertz, Maurice Halbwachs, Georges Davy, et évidemment Marcel Mauss, le plus connu d'entre eux, il n'est pas illégitime d'ajouter, à des degrés divers de fidélité, ceux de Georges Gurvitch, de Pierre Bourdieu, de Claude Lévi-Strauss, voire de Raymond Aron, qui pourtant ne ménagea pas ses critiques. Il est possible, quoique assez périlleux, de résumer les diverses caractéristiques de l'école durkheimienne, souvent confondue par les auteurs avec une école sociologique française unique.

En premier lieu, le projet scientifique d'origine positiviste reste de mise. Pour les durkheimiens, le social est une réalité spécifique, soumise à des lois propres, ou qui du moins repose sur des invariants dont chaque agencement particulier sert de fondement à une société donnée. Dans chaque société, les structures constituent un assemblage d'institutions qui contribuent toutes à déterminer le sort commun d'un nombre plus ou moins élevé d'individus. On en trouvera une illustration célèbre dans *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949) de Lévi-Strauss, qui sont devenues l'une des références favorites de nombreux anthropologues de la tradition française.

En second lieu, les éléments théoriques développés par les sociologues de cette école se rapportent avant tout au niveau d'analyse macrosociologique, celui qui concerne les modes de fonctionnement du système institutionnel. C'est dans cette optique que Marcel Mauss (1872-1950) a rédigé son célèbre *Essai sur le don* (1925). Il y expose les principes de réciprocité dans les échanges humains qui sont restés incontestés dans les études d'anthropologie sociale et culturelle. Le don est une institution qui en appelle une autre, le contre-don. L'optique est celle de la manière dont don et contre-don sont institués, et se trouvent en conséquence instituants de modes de comportement spécifiques. Le niveau

d'analyse microsociologique n'a guère été abordé par les durkheimiens. Toutefois, le Canadien Erving Goffman (1922-1982), inventeur de l'analyse dramaturgique, qui a assimilé les relations à des représentations théâtrales, s'est appuyé sur Durkheim pour élaborer sa théorie des « rites d'interaction » dans la vie quotidienne.

Enfin, l'un des concepts clés de l'école durkheimienne est celui de fonction, emprunté par le fondateur à la biologie telle qu'on la concevait à son époque. Pour Durkheim, la société est un tout organique, chacune de ses parties contribuant à la conservation des autres, tout comme chaque organe d'un corps vivant contribue aussi à la conservation des autres organes et au bon fonctionnement de l'ensemble. Une explication fonctionnelle rend compte de l'existence d'un phénomène social dans l'optique de son intervention dans le maintien d'un ordre social stable. Ainsi, les institutions religieuses servent à engendrer et maintenir la solidarité sociale. C'est surtout aux États-Unis, avec Talcott Parsons (1902-1979) et son entourage, que la notion de fonction trouvera son plein épanouissement.

• Défense et illustration de la sociologie

Sans doute, l'originalité majeure de l'école durkheimienne réside-t-elle dans son souci de conserver à la discipline son statut de science, même si un certain nombre de successeurs de Durkheim ne manqueront pas de se démarquer par rapport à une orthodoxie que le maître lui-même n'aurait sans doute pas encouragée. Qu'il s'agisse de Célestin Bouglé (1870-1940) traitant du régime des castes en Inde ou surtout de Maurice Halbwachs (1877-1945), célèbre par ses travaux sur les classes sociales et la mémoire collective, les disciples de Durkheim ont défendu une conception de la sociologie « à la française » reposant sur l'existence d'objets sociaux possédant une nature irréductible à toutes autres classes d'objets.

Cette conception, au demeurant, a franchi les frontières de la France, et si, peu de sociologues se disent aujourd'hui durkheimiens de stricte obédience, peu refuseraient de reconnaître ce qu'ils continuent à devoir, dans leur formation et leur problématisation des phénomènes sociaux, à l'auteur du *Suicide* (1897), essai majeur de sociologie descriptive remontant du fait individuel vers le contexte existentiel collectif qui l'encadre. Ce type de démarche reste encore bien implanté dans nombre de recherches sociologiques, à l'exemple de la célèbre *Distinction* (1979), de Pierre Bourdieu. On peut dire de Durkheim et de son école qu'ils ont nourri de manière insigne les débats sur les problèmes sociaux tels qu'ils se sont posés aux sociétés modernes tout au long du xx^e siècle. La fécondité de cette pensée, qui n'est sans doute concurrencée dans le champ des recherches sociales que par celle de Karl Marx, peut à juste titre être considérée comme exceptionnelle, et ne cesse pas de mériter l'estime de tout esprit cultivé et ouvert aux controverses de notre temps.

Claude JAVEAU

Bibliographie

- J.-M. BERTHELOT, *La Construction de la sociologie*, P.U.F., coll. Que sais-je ?, n° 2602, Paris, 1991
J. DUVIGNAUD, *Durkheim*, coll. Philosophies, P.U.F, Paris, 1965
A. GIDDENS, *Durkheim*, Fontana Paperbacks, Londres, première édition en 1978.

Voir aussi

- [Structuralisme, anthropologie](#)
- [Positivisme](#)

Les commentateurs français du Code civil au cours du XIX^e siècle ont adopté une méthode dite exégétique par référence à l'exégèse biblique. L'habitude s'est prise depuis les travaux de Julien Bonnecase (1878-1950), pendant l'entre-deux-guerres, de les regrouper sous le nom d'école de l'Exégèse. Si cette notion avait un aspect polémique et apparaît aujourd'hui contestable au regard de l'absence d'uniformité parmi les deux ou trois générations d'auteurs considérés, la doctrine civiliste française de 1804 aux années 1880 présente un certain nombre de caractères qui permettent néanmoins de parler de conceptions, méthodologiques et théoriques, propres à cette période.

Le phénomène général constitué par l'interprétation exégétique des codifications n'est pas limité à la France du XIX^e siècle. L'idéal codificateur moderne associe les bienfaits attendus d'un code clair, relativement simple et accessible au plus grand nombre, avec la méfiance à l'égard d'une doctrine risquant de faire renaître la confusion, la division et la chicane. Des romanistes de l'époque moderne ont pu ainsi revendiquer une interprétation littérale des textes romains, en suivant l'ordre du *Corpus juris civilis* (ce qui distingue la méthode exégétique des reconstructions dogmatiques et systématiques selon de nouveaux plans), et le Code civil autrichien de 1811, le Code civil italien de 1865, le Code civil allemand de 1896-1900 ont également suscité des études exégétiques. La réglementation stricte des études de droit par la loi du 22 ventôse an XII (13 mars 1804), prescrivant l'enseignement suivant l'ordre du Code, peut également être comparée à des dispositions similaires prises hors de France. C'est le caractère paradigmatique du Code Napoléon – le Code par excellence, prétendant faire table rase du passé et s'imposer comme le soleil de l'ordre juridique français – et l'abondance de la littérature qui lui a été consacrée dans la France du XIX^e siècle, avec plus d'une centaine d'auteurs de commentaires, qui a donné à l'exégèse française une ampleur inégalée.

L'Exégèse a pu apparaître, d'abord, comme une nécessité pratique pour faire comprendre le sens des nouvelles règles de la codification civile à partir de 1804. Les premiers analystes du Code civil, Jacques de Maleville et Jean Guillaume Locré, avaient participé ou assisté à la rédaction même du Code civil. Les tout nouveaux professeurs de Code civil, nommés dans les facultés de droit, reconstituées à partir de 1804, ont cherché à rendre le code familier à leurs étudiants en le rattachant à l'ancien droit ou à la législation révolutionnaire. Les ouvrages de Claude-Étienne Delvincourt, Charles Bonaventure Marie Toullier et Victor Proudhon publiés entre 1808 et 1830 se présentent encore comme des essais d'explication du code. Le caractère systématique s'accroît avec les commentaires d'Alexandre Duranton – le premier qui couvre la totalité du Code civil – puis de Raymond Troplong, de Charles Aubry et Charles Rau, enfin de Charles Demolombe dans les années 1825-1845. Ces auteurs entendent combiner l'exégèse avec la méthode dogmatique, les professeurs strasbourgeois Aubry et Rau se singularisant par la traduction, entre 1839 et 1846 (3 vol.), du *Cours de droit civil français* de l'Allemand Karl Salomon Zachariä, publié en 1808, qui ne suivait pas le plan du Code civil. L'innovation tend à disparaître avec la dernière génération des exégètes, dans les années 1880-1890. Tous ces auteurs ont partagé une admiration pratiquement sans bornes à l'égard du Code Napoléon et des règles qu'il consacrait. L'Exégèse est animée par « l'amour du code » et marginalise les voix plus critiques d'un point de vue technique (comme l'avocat Victor Marcadé) ou politique (comme le républicain Émile Acollas).

Parce qu'ils affirmaient leur respect absolu pour le texte de la loi, les exégètes ont souvent été considérés comme des partisans du positivisme légaliste. Il est vrai qu'ils se distinguent par leur méthode des théoriciens du droit naturel, des pandectistes allemands développant librement des systèmes dogmatiques à partir du droit romain et des auteurs de la fin du XIX^e siècle qui se rattachent à l'École sociologique du droit. Comme ils réduisent pratiquement tout le droit au Code civil, ils sont des chantres de la loi étatique. Pourtant, leur méthode est bien éloignée du positivisme rigoureux qui s'est affirmé, en Allemagne notamment, à partir de la fin du XIX^e siècle. Les exégètes n'ont pas nié l'existence d'un droit naturel, même s'ils le cantonnaient dans des principes supérieurs de morale repris, selon eux, par le Code civil. Ils ont largement contribué à diffuser la jurisprudence de la Cour de cassation et à reconnaître son autorité dans l'interprétation des textes, parfois contre l'intention originelle des codificateurs. Il se sont servis de l'histoire et de jugements de valeur de nature politique ou éthique pour soutenir des arguments en faveur de thèses personnelles qui donnaient à tel ou tel article du code un sens fort éloigné d'une lecture littérale se présentant comme exégétique. Le fait même que ces auteurs se soient opposés les uns aux autres dans de grandes controverses doctrinales démontre les limites de la notion d'école de l'Exégèse et le caractère aujourd'hui dépassé d'une démarche prétendant s'en tenir au « sens clair » des textes juridiques, sans s'appuyer sur une analyse des phénomènes normatifs ou des actes de langage.

Jean-Louis HALPÉRIN

Bibliographie

J. BONNECASE, *L'École de l'Exégèse en droit civil*, de Bocard, Paris, 1924

N. HAKIM, *L'Autorité de la doctrine civiliste française au XIX^e siècle*, L.G.D.J., Paris, 2002.

Voir aussi

- [Positivisme juridique](#)

La notion d'école littéraire est rarement employée en un sens rigoureux. Qui dit école, en effet, dit ou devrait dire relation de maître à disciple(s), transmission réglée d'un enseignement. La littérature, dans la définition même la plus vague, se laisse assez mal décrire en ces termes – plus mal encore sans doute que la peinture, où l'équivalent « école picturale » peut du moins s'appuyer (certes pour largement les déborder) sur des pratiques d'atelier, de formation artisanale, et attachées à un lieu, ce qui est le sens premier du mot école. « École littéraire » sera donc plus ou moins synonyme de courant ou de mouvement littéraires, l'accent étant mis sur un degré plus affirmé d'organisation.

Dans certains cas, un écrivain émerge de tels courants et cristallise autour de lui un groupe qui, lui reconnaissant une autorité particulière, peut être qualifié d'école littéraire. Mais même alors l'appréciation peut varier : Stéphane Mallarmé, admiré de tous ceux qui lui rendaient visite en son appartement parisien de la rue de Rome, n'a pour autant jamais revendiqué un tel rôle, au lieu que deux écrivains de moindre envergure, René Ghil avec le *Traité du Verbe* (auquel le poète accepta cependant de donner une préface, *Avant-Dire*), et Jean Moréas avec le *Manifeste littéraire*, en 1866, semblaient se poser en chefs de file du symbolisme. À la même époque, Émile Zola affiche un tempérament tout différent. Le titre de l'un de ses premiers textes critiques publiés : *Mes Haines* (1886), dit assez sa volonté de publicité et de combat ; dans les années 1876-1884, qui marquent l'apogée de son œuvre romanesque, il réunit autour de lui des écrivains plus jeunes qui, l'effet générationnel aidant, le reconnaissent spontanément comme leur maître (lui-même invoque Flaubert, mais l'homme est un solitaire, très peu disposé à jouer les meneurs, et indépendant de toute théorie). Le groupe se fait connaître par une publication collective, *Les Soirées de Médan* (1880), d'après le nom du lieu de résidence de Zola, à l'ouest de Paris. Ce « groupe de Médan » n'est autre que « l'école naturaliste », qui disparaît avec le rejet par le *Manifeste des Cinq* (J. H. Rosny, Paul Marguerite, Lucien Descaves, Paul Bonnetain, Gustave Guiches) de l'évolution de Zola vers « l'immondice », avec son roman *La Terre* (1893).

Des mouvements aussi structurés en apparence que le Nouveau Roman ont pourtant refusé l'appellation : « ce n'est pas un groupe, ni une école, écrit Jean Ricardou (*Le Nouveau Roman*, 1973). On ne lui connaît pas de chef, de collectif, de revue, de manifeste... ». D'autres en font un usage ironique, comme les poètes de la modeste « école de Rochefort » dont René-Guy Cadou – il est vrai instituteur de profession – écrivit à sa naissance, en 1941, qu'elle n'était « tout au plus qu'une cour de récréation » – un peu à la manière (la dérision en moins) dont les pataphysiciens revendiquent l'appartenance à un « collège ». Et l'on est forcé de constater que les écrivains contemporains qui pourraient le plus aisément s'identifier à une école, par la rédaction d'un manifeste, des publications collectives, l'identification de chefs de file (François Le Lionnais, Raymond Queneau) – soit les membres de l'Oulipo –, lui préfèrent le terme rare d'*ouvroir*. S'agit-il d'une même notion sous différents noms ? Ou bien le choix des oulipiens (le mot est dérivé du verbe *œuvrer*, qui dit mieux sans doute leur conception de l'écriture comme opération, procédé, travail en cours, et du collectif comme atelier), indique-t-il des nuances, des spécificités qu'il faudrait respecter ?

- Un mode de périodisation

Soulignons un premier point : la tendance de beaucoup d'écrivains à s'affirmer d'abord en tant qu'individus (avec son pendant, le goût du lecteur pour une œuvre considérée isolément) ne pourra qu'irriter le savant, et tout particulièrement le sociologue, voué par métier à la dimension collective de la réalité humaine – et l'on sait que se développe une sociologie de la littérature : elle peut y voir un déni de réalité, opposer à de telles prétentions le constat de regroupements objectifs. Ainsi justement du Nouveau Roman, qui à défaut de manifester dispose du travail théorique de Ricardou lui-même, à défaut de revues s'est nettement identifié à une maison d'édition (les éditions de Minuit), à défaut d'un « chef » en a produit deux (Robbe-Grillet le praticien, et Ricardou le critique), etc.

Le moins contestable de ces regroupements est évidemment historique : à qui les observe à un peu de distance, les écrivains d'une même époque (ce dernier terme peut d'ailleurs revêtir un sens stylistique) ont un indéniable air de famille. On parlera donc de générations, de périodes littéraires (ou artistiques) ; par exemple on rattachera la « doctrine classique », qui informerait le classicisme français, à une « école de 1660 » – c'est-à-dire Boileau et les écrivains de son âge, actifs entre 1660 et 1680. Mais sur quoi se fonde ici le rapprochement ? À des critères qui semblent purement extérieurs (se trouver dans un même lieu au même moment), il conviendrait de substituer ceux qui autorisent le mieux le qualificatif de « littéraire » : les affinités reconnues par la critique ne réunissent pas tant des hommes que des textes. C'est bien là le point de vue fondateur de l'histoire littéraire, clairement exprimé par Gustave Lanson dans son *Histoire de la littérature française* (1894) : « connaître les textes littéraires, les comparer, les grouper par genres, écoles, mouvements » ; il est vrai qu'il enchaîne aussitôt : « déterminer enfin le rapport de ces groupes à la vie intellectuelle, morale et sociale », ce qui, au moins à titre programmatique, intègre l'histoire littéraire dans l'histoire tout court (en participant comme elle, on l'aura noté au passage, à l'élaboration d'une identité nationale). La notion d'école complète la notion de *genre* : ce sont les deux composantes, la première doctrinale (d'où l'insistance sur le manifeste) et la seconde formelle, qui permettent à l'historien de la littérature d'intégrer l'œuvre non seulement dans des filiations individuelles (la recherche des sources ou des influences), mais encore dans des ensembles plus vastes.

Cette dimension idéologique, doctrinaire, de l'activité littéraire considérée selon le prisme de l'historien correspond à une réalité indiscutable, au moins pour la littérature française (dont on reconnaît volontiers, et de tradition, le goût pour les idées), et sur une assez longue durée : dissertant de « Pensée et art français » (1939, repris dans *Regard sur le monde actuel*), Paul Valéry notait ainsi, que « depuis quatre siècles, l'évolution de nos arts procède par écoles successives, actions, réactions, manifestes et pamphlets. Nous aimons que les nouveautés s'expliquent et que les traditions se défendent ; toute une bibliothèque de proclamations et de théories accompagnent de leur raisonnement la création successive des valeurs. » La situation s'est plutôt confirmée depuis – même si le « postmodernisme » a quelque peu émoussé, à partir des années 1960, le démon de la théorie. On apportera cependant des nuances, selon le caractère plus ou moins institué de ces proclamations. Car cette dimension d'institution – terme cher au sociologue – ajoute quelque chose à la dimension doctrinale ; la fortune du terme école pourrait venir de la facilité avec laquelle toutes deux s'y confondent, lui donnant ainsi une grande souplesse d'emploi – et une grande imprécision.

• Cénacle, académie, chapelle

Le vague de l'école occuperait ainsi une position médiane entre l'académie (qui marque un degré

maximal d'institutionnalisation) et la « chapelle » (qui se caractérise par une institution autoproclamée, peu ou pas reconnue en dehors de ses membres). Le terme d'académie désigne bien à l'origine – le grec *Akademia* – une école, c'est-à-dire un lieu d'enseignement, en l'occurrence celui de Platon à Athènes. Les cercles lettrés de la Renaissance se l'approprient. Avec l'absolutisme français, le voici réservé à la reconnaissance officielle : l'Académie française, l'Académie des sciences, etc. Une sociologie de la littérature à l'âge classique apprend à distinguer d'autres « institutions » dans le « champ littéraire » : le mécénat et surtout le salon, un lieu comme l'académie, mais qui ne fait « place à la littérature qu'au milieu d'autres pratiques de sociabilité » (Alain Viala).

L'apparition de lieux de sociabilité spécifiquement littéraires, qui se démarquent à la fois des salons et de la reconnaissance officielle, est l'une des manifestations de l'autonomie acquise par la littérature, et de la conscience de soi de l'écrivain. C'est, à l'époque du romantisme, ce que l'on appelle le « cénacle » (terme dont l'étymologie, empruntée au latin d'Église, dénote la vertu sacralisante : le *cenaculum* désigne la salle de la Sainte Cène). À Paris, l'histoire littéraire retient en effet sous le nom de Premier Cénacle le salon de l'Arsenal, où Charles Nodier, qui y logeait comme directeur de la bibliothèque, accueillait notamment Alfred de Vigny et les frères Deschamps : laboratoire, vers 1823, de ce qu'on appelle couramment « l'école romantique » ; le même Nodier réunit ensuite en 1829, dans un « second Cénacle », les figures plus affirmées de Sainte-Beuve, Hugo, toujours Vigny, et des artistes comme Achille Devéria ou David d'Angers. Il a sa revue, *La Muse française* ; ses imitateurs, le « petit Cénacle » autour de Petrus Borel, dans l'atelier d'un sculpteur. Victor Hugo reçoit de son côté rue Notre-Dame-des-Champs, où se préparera la bataille d'Hernani (1830). Nerval a décrit la vie de bohème au lieu dit « le Doyenné », près du Louvre. De son côté, le salon de M^{me} Récamier, animé par Chateaubriand, peut être assimilé à un cénacle conservateur. Les jeunes romantiques, quant à eux, ont des convictions libérales, voire républicaines. Balzac a qualifié d'« école du désenchantement » le cercle de Nodier, durement frappé par la désillusion qui a suivi la révolution de 1830, dont Paul Bénichou a suivi la trace chez les plus grands, jusqu'à Baudelaire.

• Abandon de la doctrine, avènement de la singularité

Le XIX^e siècle est l'âge d'or des « écoles » : romantisme, réalisme, naturalisme, symbolisme se succèdent comme à la parade... Chacune a une esthétique affirmée, mise en œuvre collectivement, des bornes chronologiques identifiables (un cas type serait le Parnasse, avec la parution des trois volumes du *Parnasse contemporain*, de 1866 à 1876), des expressions aisément localisables. Gustave Lanson fait du terme un usage immodéré, opposant par exemple à l'école romantique, dans les années 1830, une « école classique » (Nisard) – mais c'est pour conclure, au dernier chapitre de son *Histoire illustrée de la littérature française* (1925), que désormais « il n'y a plus d'écoles ».

L'analyse qu'il en donne mérite d'être rappelée : la cause en serait « la banqueroute du naturalisme », de Zola comme chef d'école – mais aussi de son absurde prétention à la science (intimement viciée pour le savant que se voulait Lanson) et au-delà, profondément, l'impossibilité de toute « doctrine dirigeante » en littérature. « Il n'y a pas une doctrine ni une technique qui rallie tous les auteurs, ni la majorité des auteurs, ni les meilleurs des auteurs, ni la majorité et les meilleurs des plus jeunes. La liberté esthétique est une conquête assurée. » « Il n'y a plus d'écoles ; mais il y a des coteries, ou, comme on a dit, des “chapelles” ; il y en a vraiment trop. Après les décadents, les symbolistes, et l'école romane de Moréas, on a eu, simultanément ou successivement, l'humanisme,

l'unanimité, l'intégralisme, le naturisme, les paroxystes, les spiritualistes, les néo-classiques, l'impulsionisme [sic], l'intimisme, le primitivisme, le futurisme, le régionalisme ; on a eu les Loups et l'Abbaye de Créteil ; hier le cubisme, et aujourd'hui le dadaïsme. J'en oublie probablement. » Le penchant français pour la théorie ne s'organise plus en vastes mouvements qui se succèdent, il aboutit à la dispersion et l'atomisation par volonté forcée de se distinguer. Ce « caractère d'anarchie », Lanson y voit – et, dit-il, sans s'en effrayer – « le résultat normal de la disparition du dogmatisme littéraire qui laisse à chaque écrivain la liberté de construire l'œuvre qui lui plaît et d'y mettre ce qu'il veut. L'unité ne peut donc plus être qu'une convergence des libres efforts, un *consensus* spontané ou réfléchi des individualités souveraines. On conçoit qu'une telle unité ne soit pas extérieurement toujours apparente, et qu'elle ne se réalise que lentement ».

Au bout du compte, on le devine, il y faut le recul de l'historien : la notion d'école apparaît comme indispensable à l'histoire littéraire, parce qu'elle articule, sans trop y réfléchir, la dimension individuelle de l'œuvre à la dimension institutionnelle du groupe, l'appréciation esthétique à l'approche sociale. Mais, comme l'a montré Antoine Compagnon dans son examen critique de la discipline, ce n'est pas pour autant qu'elle dispense de tout jugement de valeur. La vision historiciste de la littérature comme succession d'écoles et de mouvements, selon le schéma actions-réactions, ne dispense pas de prendre parti : parti de la tradition ou parti du nouveau. Le mot d'école place chaque mouvement successivement en position dominante : vision des vainqueurs, si l'on ose dire, du moins histoire d'une succession de victoires, d'hommes de lettres « arrivés ». C'est pourquoi, sans doute, il est devenu suspect aux écrivains eux-mêmes. Le surréalisme, qui réunit de toute évidence tous les caractères requis (manifestes, chef de file, revues, collectif, etc.), ne se présente guère lui-même en ces termes par trop académiques. Mais dès lors que cette vision devient partagée et ne vaut plus que pour le passé, le terme d'école peut désigner inversement un groupe qui se structure par la prise de conscience de sa position minoritaire, locale sinon marginale : ainsi de « l'école romane », déjà mentionnée. Appellation désuète et démodée – mais qu'un historien plus sensible aux moments de rupture et de déséquilibre peut à nouveau projeter dans le passé, en choisissant par exemple d'identifier une « école de Port-Royal » isolée par la persécution. On l'a dit : le terme est si plastique qu'il en vient à désigner presque tout et son contraire. Mais peut-être ne fait-il que refléter les ambivalences de l'histoire littéraire elle-même, que Roland Barthes avait pointées jadis par un « ou » exclusif et une interrogation : « histoire ou littérature ? »

François TRÉMOLIÈRES

Bibliographie

- R. BARTHES, « Histoire ou littérature ? » (1960), in *Sur Racine*, Seuil, Paris, 1965
A. COMPAGNON, « Gustave Lanson, l'homme et l'œuvre », in *La Troisième République des Lettres*, *ibid.*, 1983 ; *Le démon de la théorie : littérature et sens commun*, *ibid.*, 1998
G. LANSON, *Histoire illustrée de la littérature française*, Hachette, Paris, 1925
C. MOISAN, *Qu'est-ce que l'histoire littéraire ?*, P.U.F., 1987
H. PEYRE, *Les Générations littéraires*, Boivin, 1948
Y. STALLONI, *Écoles et courants littéraires*, Nathan, Paris, 2002
A. VIALA, *Naissance de l'écrivain*, Minuit, Paris, 1985.

Voir aussi

- [Académies](#)
- [Avant-garde, littérature](#)
- [Classicisme, littérature](#)
- [Futurisme, littérature](#)
- [Manifeste, arts et littérature](#)
- [Modernité, littérature](#)
- [Naturalisme, littérature](#)
- [République des lettres](#)
- [Revue littéraire](#)
- [Romantisme, littérature](#)
- [Salons littéraires, littérature](#)
- [Surréalisme](#)
- [Symbolisme, arts et littérature](#)

Si la sociologie *du* droit est aujourd'hui une discipline autonome, l'idée d'introduire de la sociologie *dans* le droit est caractéristique de courants de la pensée juridique qui se sont affirmés en France, dans plusieurs pays européens et aux États-Unis depuis la fin du XIX^e siècle. Sans constituer une école homogène, les juristes anti-formalistes soucieux de tenir davantage compte des faits sociaux ont participé, particulièrement entre les années 1890 et 1940, à une tentative de rapprochement entre la théorie du droit et la sociologie. Ce dialogue entre deux sciences sociales n'a pas été exempt de tensions ou de confusions ; c'est pourquoi seule est considérée ici la contribution des juristes susceptibles d'être rattachés à ce mouvement au cours de cette période d'environ cinquante ans.

• En marge de l'Exégèse

En France, alors que la codification napoléonienne engageait la majorité de la doctrine sur la voie de l'Exégèse – c'est-à-dire d'une interprétation littérale de la loi – quelques juristes de l'époque impériale avaient prêté un peu plus d'attention aux facteurs ou aux effets sociaux du droit. Dans la lignée de la pensée des Lumières, notamment de Montesquieu, des révolutionnaires comme Sieyès, Cambacérès ou Daunou considéraient que le droit était une « science sociale » et que la législation devait être envisagée en rapport avec d'autres phénomènes sociaux. Après 1815, l'influence de Friedrich Karl von Savigny conduisit tous ceux qui étaient convaincus de l'historicité du droit à s'interroger sur les processus de formation des règles juridiques en partant de la société et non de l'État. L'Académie des sciences morales et politiques, le Collège de France (avec Eugène Lerminier et Édouard Laboulaye) et les cercles d'économistes libéraux (en général juristes de formation) constituèrent, en dehors des facultés de droit, les lieux où se rencontrèrent au cours du XIX^e siècle les précurseurs d'une approche sociologique du droit.

Plus que la philosophie positive d'Auguste Comte, c'est la formation dans la seconde moitié du XIX^e siècle des premières écoles proprement sociologiques qui suscita la réaction des juristes. Le courant le plus ancien, et longtemps le plus influent dans le domaine du droit, résulte de l'œuvre et de l'action de Frédéric Le Play (1806-1882). La Société d'économie sociale (1856) et la revue *La Réforme sociale* (1880) diffusèrent non seulement les critiques conservatrices de Le Play à l'égard du droit successoral du Code civil, mais aussi sa méthode d'enquête dans les foyers populaires. Les travaux de René Worms et de Gabriel Tarde, puis ceux d'Émile Durkheim publiés dans les années 1890 amenèrent les juristes à prendre position sur la constitution de la sociologie comme discipline académique. Les professeurs de droit manifestèrent souvent de l'inquiétude face à une menace de concurrence pour la formation pratique dispensée dans leur faculté et seul un petit nombre d'entre eux – comme Paul Huvelin ou Emmanuel Lévy, collaborateurs de *L'Année sociologique* de Durkheim – s'affilièrent à une école sociologique.

• Percée du sociologisme

Pourtant, la sociologie naissante servit d'aiguillon aux « trublions » qui remettaient en cause la méthode exégétique à la même époque. Considérant le droit romain comme une « haute leçon de sociologie juridique », Raymond Saleilles (1855-1912) préconisa l'assouplissement des textes

législatifs par une interprétation judiciaire innovante, tenant compte à la fois du social et de l'individuel dans l'être humain. Dans *Méthode d'interprétation et sources du droit privé positif* (1899), François Gény (1861-1959) souhaita intégrer l'étude sociologique des faits dans sa « libre recherche scientifique ». Les publicistes Léon Duguit (1859-1928) et Maurice Hauriou (1856-1929) affirmèrent leur conviction que la règle de droit était un produit de la vie sociale, en faisant appel pour le premier à l'idée de solidarité et pour le second à celle d'institution. Ces théories, renvoyant à l'idée d'un droit naturel, ne furent pas suivies d'enquêtes de terrains, mais elles sensibilisèrent les juristes au nécessaire examen des facteurs sociaux de production du droit.

Dans les pays de langue allemande, la pensée de Jhering (1818-1892) – critiquant la « jurisprudence des concepts » et donnant une place centrale au but dans toute règle juridique – suscita un intérêt comparable pour le « droit réel » appliqué dans la société. Le mouvement du « droit libre » (*freies Recht*) se focalisa sur la jurisprudence et la création du droit en dehors de la loi ou de l'État. Son initiateur, Eugen Ehrlich (1862-1922) proposa dans sa *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (1913) une approche historique et sociologique – encore très impressionniste, malgré le recours à des études de terrain sur les populations de la Bukovine – des « normes d'organisation » émanant des groupes sociaux en dehors de l'État. Convaincu que tout le droit n'est pas produit par les lois de l'État, Ehrlich s'opposa à Kelsen pour défendre une science du « droit vivant », combinant la méthode positiviste et l'approche sociologique. À la même époque, le maître-ouvrage de Max Weber, *Économie et Société* (1911-1922), posait les bases d'une sociologie du droit véritablement autonome. En Allemagne également des controverses opposèrent juristes souhaitant appréhender le droit en tant que phénomène social et « normativistes », soucieux de séparer les normes des faits.

• Relectures américaines

Aux États-Unis, la pénétration de ces théories européennes coïncida avec un mouvement anti-formaliste initié par le juge Oliver Wendell Holmes (1841-1935). En définissant l'activité des juristes comme la prédiction de ce que les tribunaux allaient décider, Holmes fit lui aussi appel à la sociologie dans l'étude du droit. Avec les travaux de Roscoe Pound (1870-1964), il est question de *sociological jurisprudence* pour cette jeune école américaine qui préfère l'étude empirique des décisions judiciaires (*case law*) à la déduction logique des principes de droit. Dans l'entre-deux-guerres, le mouvement dit « réaliste » accentua le scepticisme à l'égard des règles et insiste sur les déterminants sociaux des jugements. Karl Llewellyn (1893-1962) participe ainsi à une enquête anthropologique sur le droit appliqué par les Indiens Cheyennes. C'est aux États-Unis que le Français Georges Gurvitch (1894-1965) publie une *Sociology of Law* (1942) qui, à bien des égards, réalise une convergence de ces différents courants transatlantiques et propose de nouvelles fondations pluralistes – reliant les phénomènes juridiques à la diversité des communautés sociales – à la sociologie du droit.

Se clôt alors l'époque de cette école sociologique du droit dont les orientations ont inspiré aussi bien les sociologues que les juristes de la seconde moitié du xx^e siècle (Jean Carbonnier en France, Renato Treves en Italie, le mouvement Law and Society aux États-Unis et en Grande-Bretagne) désireux de comprendre les relations du droit avec la société.

Jean-Louis HALPÉRIN

Bibliographie

- A.-J. ARNAUD, *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, L.G.D.J., Paris, 1993
- J. CARBONNIER, *Sociologie juridique*, coll. Quadrige, P.U.F., Paris, 1994
- R. TREVES, *Sociologie du droit*, trad. fr. W. Baranès et O. Simsek, P.U.F., 1995.

Voir aussi

- [École de l'Exégèse, droit](#)
- [Positivisme juridique](#)

Écologie comportementale

L'écologie comportementale (*Behavioural Ecology*) analyse le comportement animal en tenant compte de l'histoire évolutive des espèces et des variations du milieu. En d'autres termes, il s'agit de comprendre en quoi tel ou tel comportement a pu être favorisé au cours de l'évolution, entre autres par le fait qu'il augmente le nombre de descendants, c'est-à-dire l'aptitude (*fitness*). Cette approche, appartenant au courant néodarwinien, s'est développée dans les années 1970 grâce aux travaux d'Edward O. Wilson (1975) et de John R. Krebs et Nicholas B. Davies (1978). Aujourd'hui, l'expression écologie comportementale reste encore peu connue du grand public, ce dernier ayant généralement coutume d'associer l'étude du comportement animal aux termes de psychologie ou d'éthologie. L'ambition de l'écologie comportementale est de comprendre comment un comportement résulte à la fois de l'histoire évolutive des espèces, d'événements récents ou en cours survenus au sein des populations et de caractéristiques propres aux individus et aux conditions dans lesquelles ils se sont développés. Comme elle aborde l'ensemble des comportements (approvisionnement, choix du partenaire sexuel, socialité, interactions durables, etc.), elle intègre donc la sociobiologie qui, elle, s'intéresse plus particulièrement aux interactions entre individus au sein des sociétés animales.

• Origines

Si le comportement animal n'a été analysé de façon scientifique qu'à partir de la fin du XIX^e siècle, son observation remonte certainement à l'aube des temps, lorsque les premiers humains étaient à la fois proies et prédateurs et devaient, pour survivre, être attentifs aux modes de vie des espèces animales qui les entouraient.

Du XVII^e au XIX^e siècle, l'étude du comportement est marquée par une coupure radicale entre l'homme et l'animal, et par l'opposition entre les conceptions mécaniste et vitaliste. L'approche mécaniste, qui se veut réductionniste, recherche, à travers l'expérimentation au laboratoire sur une gamme limitée d'espèces, le substrat physiologique des comportements. Elle se prolongera dans les travaux d'Ivan Pavlov sur les réflexes conditionnés. Le vitalisme, quant à lui, considère que le comportement ne peut être réduit à des lois physiques et privilégie l'observation des mœurs animales chez une large gamme d'espèces. Procédant par recoupements et généralisations à partir d'observations souvent anecdotiques, cette approche caractérise la démarche des naturalistes.

Une étape décisive s'accomplit au XIX^e siècle, sous l'impulsion des premiers évolutionnistes, avec le transformisme de Lamarck, et, surtout, l'apport de Charles Darwin qui introduit les processus de sélections naturelle et sexuelle, et replace l'étude du comportement dans une perspective phylogénétique. Les théories darwiniennes affirment notamment une continuité entre les espèces animales et l'homme, et une continuité des processus mentaux, ouvrant ainsi la voie à une psychologie comparative. Celle-ci s'élabore à partir d'observations dispersées ou d'anecdotes censées témoigner de la présence chez les animaux de facultés mentales élaborées. En réaction à ce manque de rigueur se constitue, à la fin du XIX^e siècle, le mouvement behavioriste qui limite l'étude du comportement à l'analyse des conduites observables. Les behavioristes, restreignant les études à une gamme limitée d'espèces dans des dispositifs expérimentaux appauvris, considèrent que le comportement se réduit à l'apprentissage, phénomène censé obéir à des lois universelles qui transcendent les caractéristiques de

chaque espèce. Cette position est remise en cause, au début du xx^e siècle, par le développement du cognitivisme, qui accepte l'existence de processus internes non observables permettant l'intégration de l'information extraite de l'environnement, et de l'éthologie, qui privilégie l'étude du comportement de l'animal dans son environnement naturel.

• De l'éthologie à l'écologie comportementale

L'éthologie s'est structurée autour des travaux de l'Autrichien Konrad Lorenz et du Néerlandais Nikolaas Tinbergen, menés à partir des années 1930-1940 et fondés, autant que possible, sur l'observation de certains oiseaux dans leur milieu naturel. Ces scientifiques partageront d'ailleurs, en 1973, le prix Nobel de physiologie ou médecine avec Karl von Frisch, le découvreur du langage des abeilles. L'éthologie met l'accent sur l'étude des comportements innés par opposition aux comportements acquis privilégiés par les behavioristes. À ses débuts, elle procède à une description détaillée et quantitative des comportements. Elle associe étroitement l'interprétation d'un comportement au contexte écologique dans lequel il est produit et aborde la question de l'évolution phylogénétique du comportement. Dans un article publié en 1963, Tinbergen établit les méthodes et les objectifs de l'éthologie en insistant sur la nécessité d'analyser à la fois les causes proximales (mécanismes immédiats), l'ontogenèse, la phylogénie et la fonction ultime (en termes d'aptitude) du comportement. Cette exigence deviendra un canon de l'éthologie connu sous le vocable des « quatre questions de Tinbergen ».

Les germes de l'écologie comportementale se retrouvent dans cette quatrième question, celle qui se rapporte à la fonction évolutive du comportement. Toute tentative d'explication fonctionnelle du comportement repose sur la notion d'adaptation, c'est-à-dire sur l'idée qu'un comportement observé existe parce qu'il a, chez les ancêtres, contribué de manière positive à la survie et la reproduction de l'animal (son aptitude). Le contexte écologique dans lequel le comportement se manifeste fournit donc le contexte dans lequel le chercheur peut comprendre comment ce comportement contribue à l'aptitude de l'animal. Vers la fin des années 1960, des écologistes américains (J. M. Emlen 1966 ; R. H. MacArthur et E. R. Pianka, 1966) développent déjà des modèles quantitatifs qui jettent les bases de l'étude fonctionnelle des comportements alimentaires en instaurant le principe d'optimisation, c'est-à-dire l'idée que les comportements ont été sélectionnés au cours de l'évolution parce qu'ils maximisent l'aptitude des individus. Ces modèles permettent de faire une analyse économique du comportement en estimant ses coûts et ses bénéfices en termes d'aptitude.

• Biologie et comportement social : la sociobiologie

Parallèlement, les comportements sociaux de plusieurs animaux sont aussi abordés d'un point de vue fonctionnel, et ce sont les travaux de W. D. Hamilton sur l'évolution des castes stériles des insectes sociaux par sélection de parentèle qui jettent les bases de la sociobiologie. L'idée de la sélection de parentèle est que, lorsqu'un individu aide un de ses proches parents, il transmet aussi ses propres gènes dans la mesure où les apparentés portent, par définition, des gènes qui sont la copie directe de ceux de leurs parents communs. L'importance de la contribution d'Hamilton n'est pas reconnue d'emblée en Europe, mais elle attire l'attention de l'Américain Edward Wilson. Ce dernier, dans son ouvrage *Sociobiology, the New Synthesis* (1975), définit la sociobiologie comme « l'étude systématique des bases biologiques de tout comportement social » dans le but de « prédire les

caractéristiques de l'organisation sociale à partir de la connaissance des paramètres populationnels combinée à l'information sur les contraintes qu'impose sur le comportement la structure génétique des espèces ». Cette publication se veut être un plaidoyer pour une unification entre écologie, comportement et études phylogénétiques sur la base d'une magistrale synthèse des principaux travaux réalisés au cours des quarante années précédentes dans les domaines de l'éthologie, de l'écologie, de la dynamique et de la génétique des populations, et de l'évolution. Certes, Wilson eut tort de se laisser aller à prédire qu'à terme la sociobiologie engloberait l'ensemble des sciences sociales.

L'analyse théorique du comportement social se développe ensuite avec les travaux de Robert Trivers, qui montre comment un comportement de coopération altruiste peut, sous certaines conditions de réciprocité, se développer en dehors de toute structure de parenté. Par ailleurs, il établit que le comportement parental ne doit plus être perçu comme une coopération pacifique entre parents et enfants, mais plutôt comme un conflit d'intérêt.

Le rapide succès de l'approche sociobiologique tient aussi à la parution, en 1976, de l'ouvrage de Richard Dawkins *The Selfish Gene* (1976), qui vise essentiellement à familiariser le lecteur avec la logique de la sélection naturelle et de l'adaptation des organismes. Le comportement constitue une variation phénotypique attribuable partiellement à des différences génotypiques. Toute information génétique dont les manifestations phénotypiques (exprimées chez les individus) sont favorables à sa propre duplication (à travers la survie et la reproduction des individus) est positivement sélectionnée. Le comportement des individus (comme leurs autres traits phénotypiques) peut donc être considéré sous l'angle d'une stratégie mise en place par les gènes pour se perpétuer.

• Avènement et perspectives de l'écologie comportementale

L'utilisation du principe d'optimisation continue à se répandre dans l'étude fonctionnelle des comportements. En voulant comprendre la fonction des combats ritualisés, John Maynard-Smith et ses collaborateurs présentent l'analyse du jeu des faucons et des colombes, introduisant ainsi formellement la théorie des jeux. La solution de ce type de jeu, appelée stratégie évolutivement stable, apporte une solution évolutive à l'étude fonctionnelle du comportement. Dans cette approche, les comportements sont analysés comme des stratégies dont les bénéfices en termes d'aptitude dépendent de leur fréquence dans la population et de la fréquence des autres stratégies alternatives. Parallèlement, les modèles d'approvisionnement optimal se développent et remportent un succès considérable par leur étonnant pouvoir prédictif, pouvoir constamment testé expérimentalement sur divers organismes.

La synthèse entre l'analyse évolutive du comportement social (la sociobiologie) et l'analyse économique de l'exploitation des ressources par les animaux a donné naissance à l'écologie comportementale, naissance marquée par un ouvrage de référence incontournable : les quatre volumes de *Behavioural Ecology. An Evolutionary Approach* (Krebs et Davies 1978, 1984, 1991, 1997). Dans les années 1980 et 1990, la place prépondérante de l'écologie comportementale devient donc manifeste (congrès organisés tous les deux ans, revues consacrées à cette discipline...).

Dès son avènement, on a reproché à l'écologie comportementale un adaptationnisme jugé excessif. L'application de l'approche sociobiologique au comportement humain, initiée par Wilson lui-même, a aussi généré des réactions scientifiques, politiques et émotionnelles fortes. La proposition d'étendre

les concepts évolutionnistes à l'espèce humaine, un sujet toujours délicat et source de polémiques, trouve un prolongement aujourd'hui dans l'émergence de la psychologie évolutionniste. Ces critiques n'ont pas été inutiles et, au fil du temps, les évolutionnistes sont devenus plus prudents dans leurs interprétations et plus ouverts à des interprétations alternatives. L'écologie comportementale en est ressortie consolidée, avec une approche pluraliste et diversifiée du comportement.

Le comportement étant une propriété de l'individu, l'écologie comportementale est la partie de la biologie évolutive qui se situe à l'échelle de l'individu et de ses interactions avec son milieu. Elle forme donc l'interface entre les sciences moléculaires (génomique, génétique des populations, physiologie évolutive) et l'écologie (fonctionnement des communautés, changements globaux).

D'une manière très simplificatrice, depuis qu'elle s'est constituée en une science clairement identifiée, l'écologie comportementale est passée par trois phases ayant duré chacune une bonne dizaine d'années. Du milieu des années 1970 jusque vers le milieu des années 1980, elle s'est intéressée principalement à l'approvisionnement optimal. Puis, jusqu'au milieu des années 1990, les recherches se sont tournées vers la sélection sexuelle. Depuis lors s'est développée une approche plus mécaniste. Alors que les deux premières phases situaient clairement leur centre d'intérêt au niveau des individus au sein des populations, la tendance mécaniste envisage davantage les niveaux inférieurs de l'organisation du vivant (neurophysiologie, endocrinologie). Compte tenu de la grande technicité nécessaire à la prise en compte des mécanismes physiologiques et cognitifs qui sous-tendent le comportement, la tentation pourrait être grande de perdre la perspective de l'individu et des interactions sociales, c'est-à-dire la perspective tournée vers les niveaux d'organisation supérieurs à l'individu (socialité, interactions au sein des communautés, etc.). Cette constatation pose la question de l'avenir de l'écologie comportementale.

Quels domaines seront porteurs dans les prochaines décennies ? La prise de conscience récente que la qualité de toute décision comportementale est tributaire de l'information disponible place les comportements de collecte et d'utilisation de l'information au centre de l'étude du comportement. De plus, la nature même de l'information utilisée est susceptible d'avoir des conséquences évolutives importantes. En effet, les animaux peuvent extraire de l'information sur l'environnement à partir du comportement, de la localisation et de la performance de leurs congénères (information sociale). De ce fait, ils sont conduits en de nombreuses circonstances à imiter le comportement de leurs congénères, aboutissant ainsi à la transmission entre générations de patrons comportementaux entre individus de la même population. En d'autres termes, l'utilisation d'information sociale conduit naturellement à une transmission culturelle d'information entre générations. Une telle transmission d'information culturelle, rendue héritable (c'est-à-dire dont la variation est transmise de génération en génération) par l'apprentissage, ne se limiterait pas à quelques groupes zoologiques privilégiés mais concernerait un grand nombre d'organismes vivants. Le comportement deviendrait donc un des acteurs premiers de l'évolution, au même titre que la transmission d'information génétique. L'apprentissage, par exemple, constituerait l'équivalent des processus de duplication de l'ADN dans le domaine de la transmission culturelle en ce sens qu'il permet la transmission d'informations entre les générations. La question de l'information et de ses conséquences en termes de transmission culturelle pourrait devenir un des thèmes structurant l'écologie comportementale dans les années à venir. Ce thème se situe clairement autour de l'individu dans son environnement, c'est-à-dire au niveau d'organisation du vivant qui est propre à l'écologie comportementale.

Bibliographie

É. DANCHIN, L. A. GIRALDEAU & F. CÉZILLY, *Écologie comportementale*, Dunod, Paris, 2005

R. DAWKINS, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1976

J. R. KREBS & N. B. DAVIES, *Behavioural Ecology. An Evolutionary Approach*, Blackwell Scientific Publications, Oxford, 1978

N. TINBERGEN, « On aims and methods of ethology », in *Zeitschrift für Tierpsychologie*, vol. 20, pp. 410-433, 1963

E. O. WILSON, *Sociobiology. The New Synthesis*, Belknap Press, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1975.

Voir aussi

- [Behaviorisme, psychologie](#)
- [Cognitivisme](#)
- [Innéisme, biologie](#)
- [Transformisme, biologie](#)

Bien que la médiatisation des questions environnementales tende à le laisser penser, l'écologie politique ne se cantonne pas à exiger la prise en considération des problèmes de pollution et de disparition des espèces. Elle s'interroge sur l'interdépendance entre l'homme et son environnement et sur la durabilité de nos modes de vie. En effet, les sociétés contemporaines prospèrent grâce à l'exploitation intensive de ressources non renouvelables, et sans se soucier des perturbations que les rejets issus de leur activité provoquent sur des écosystèmes complexes et fragiles.

• Les sources de l'écologie politique

L'écologie politique est un courant de pensée apparu dans les années 1970 et dont les racines sont à la fois anciennes et diverses. Pour comprendre son émergence, il faut prendre en compte le modèle intellectuel dominant en Occident, développé à partir de sources philosophiques et religieuses qui considèrent l'espèce humaine comme supérieure aux animaux, et légitiment ainsi sa domination absolue sur une nature réifiée. Le rationalisme des Lumières a contribué au développement d'une conception impérialiste de la science et à la conviction que l'esprit et la Raison dominaient la matière. Les théoriciens de l'écologie politique ont développé leur réflexion en réaction à ces présupposés dualistes et ont proposé une approche holiste du monde et de la science.

Dans les pays anglo-saxons s'est développée une vision romantique de la Nature confortée par une tradition naturaliste prônant une approche globale. Les révolutions industrielle et agricole précoces au Royaume-Uni ont mis en lumière le caractère potentiellement destructeur du développement économique. L'existence de grands espaces sauvages aux États-Unis a permis une idéalisation de la Nature indomptée contrastant avec l'essor urbain. Les premières associations pour la conservation des espaces et ressources naturelles ont été créées en 1865 en Angleterre et 1892 aux États-Unis. Forte de cet héritage intellectuel particulier, l'écologie politique anglo-saxonne prône une compréhension holiste des relations entre espèces et conteste l'anthropocentrisme de la civilisation industrielle. La réflexion porte notamment sur le « droit des animaux », le végétarisme, voire le biocentrisme. La *deep ecology* ou « écologie profonde » demeure essentiellement cantonnée au monde anglophone et protestant bien que ses auteurs s'inspirent également de sources philosophiques non occidentales.

L'écologie scientifique est une autre source importante d'inspiration. Au début du ^{xx}e siècle, cette science a réduit l'éclatement disciplinaire des sciences de la nature grâce à une approche globale en termes d'habitat. Néanmoins, en raison d'un intérêt croissant pour les concepts de chaîne alimentaire et l'étude des échanges d'énergie, cette discipline a perdu son caractère naturaliste pour s'attacher à la maximisation de l'exploitation des ressources. Si les écologues se montrent méfiants à l'égard de l'écologie politique, c'est pour préserver leur spécificité scientifique et la « neutralité politique » qui lui est associée contre des militants qui utilisent la science pour légitimer et justifier des revendications particulières. Depuis les années 1970, les scientifiques sont parvenus à un consensus concernant l'impact des sociétés humaines sur l'environnement naturel. Leurs mises en garde n'ont été prises au sérieux par les décideurs politiques que près de vingt ans plus tard lorsque l'accélération des changements climatiques et de la disparition des espèces est devenue manifeste pour l'opinion publique.

L'écologie scientifique a été une source essentielle d'autorité et de légitimité pour l'écologie politique, en particulier en France, sans doute parce que les naturalistes ont été lents à s'organiser dans un contexte demeuré longtemps sensible à l'influence rurale. En outre, la culture politique est marquée par le rationalisme et l'universalisme des Lumières. Cela explique la résistance à l'écologie profonde et à des propositions provocatrices comme l'hypothèse Gaïa de James Lovelock. Ce climatologue de la N.A.S.A. a suggéré de considérer la Terre comme un organisme à part entière qui autorégule l'atmosphère afin de préserver un équilibre chimique normalement instable. Considérées comme dangereuses, ces approches holistes n'ont guère trouvé d'écho auprès de militants réticents à remettre en question la place centrale de l'homme. Les préoccupations en termes de protection d'un environnement sain et de qualité de la vie trouvent en revanche un écho dans le profond attachement aux terroirs et dans le mouvement contre-culturel d'après 1968.

• L'écologie en politique

L'écologie politique ne revendique pas de père fondateur mais résulte de l'articulation d'une pluralité d'auteurs et de réflexions. Ce n'est qu'à partir du moment où des mouvements politiques ont utilisé l'impact des sociétés humaines sur l'environnement comme symptôme d'une crise à venir, comme symbole d'enjeux politiques et comme catalyseur de mobilisation que l'écologie a pu devenir un courant idéologique. L'apport des mouvements gauchistes et libertaires a été fondamental car c'est en leur sein que les courants naturalistes, scientifiques et romantiques ont été liés avec des préoccupations « sociales » et tiers-mondistes qui ont permis de rompre avec des tentations autoritaires, « conservationnistes » et conservatrices. L'écologie politique a développé une réflexion centrée sur l'égalité et la liberté, la démocratie de base, la non-violence, la solidarité internationale et le libéralisme moral.

La clé de voûte de l'écologie politique est la prise de conscience que la Terre est un monde fini dont les ressources naturelles sont limitées et doivent être gérées avec parcimonie. L'interdépendance entre les sociétés humaines et leur environnement naturel confère une dimension planétaire à des problèmes jusqu'alors considérés comme limités dans l'espace et le temps. Désormais, les revendications portant sur la protection de l'environnement sont liées à des questions de développement économique, de solidarité entre les peuples et les générations. L'écologie politique offre un cadre intellectuel cohérent et systématique à la contestation des bienfaits du progrès technique, de la croissance économique et de l'industrialisation. Jusqu'aux années 1990, l'écologie politique a souvent été accusée d'être une idéologie millénariste en raison non seulement de son insistance sur l'urgence de la situation mais également pour son ambivalence à l'égard de la science. En effet, bien que s'appuyant sur des travaux scientifiques, les militants politiques se montraient sceptiques quant à la capacité des technologies modernes à faire face à la crise écologique ou à conduire à une « bonne société ». Ils ont souvent été caricaturés comme partisans d'un « retour à la bougie ». Bien qu'attirant l'attention du public sur des problèmes délicats exigeant l'adoption de politiques potentiellement impopulaires, l'écologie politique affirme un horizon utopique, celui d'une société « soutenable », c'est-à-dire en harmonie avec la nature.

Alors que les mises en garde de l'écologie politique ont été confirmées par les travaux scientifiques, de grandes conférences internationales — dont les Sommets de Rio de Janeiro en 1992 et de Kyôto en 1998 sont les exemples — s'efforcent de coordonner des réponses multilatérales à des

problèmes globaux. La plupart des dirigeants politiques et économiques acceptent à présent la fatalité de changements climatiques ou d'épuisement à terme de ressources fossiles essentielles. À de rares exceptions près, ils proclament tous une fibre « écologiste ». Pourtant, des préoccupations électoralistes ou économiques de court terme limitent la mise en application des principes ambitieux. La rhétorique écologique se traduit souvent par un pragmatisme au mieux environnementaliste qui ne remet en question ni le mode de développement de la société mondiale, ni la place centrale de l'homme. Ainsi, l'idéal de « société soutenable » a-t-il été approprié par des discours politiques par le biais du concept de « développement soutenable » qui combine, dans un langage politiquement correct et acceptable par le plus grand nombre, idéalisation du progrès et de la croissance économique infinie avec reconnaissance des limitations liées à notre dépendance à l'égard de la planète.

Florence FAUCHER-KING

Bibliographie

J.-P. DELÉAGE, *Histoire de l'écologie*, Seuil, Paris, 1994

A. LIPIETZ, *Qu'est-ce que l'écologie politique. La grande transformation du XXI^e siècle*, La Découverte, Paris, 1999

A. DOBSON, *Green Political Thought*, Routledge, Londres-New York, 2000.

Voir aussi

- [Conservatinnisme, écologie](#)
- [Messianisme et millénarisme](#)

Éducation intégrale

Il est banal de rappeler que la spécialisation des connaissances et des compétences connaît de nos jours une croissance exponentielle. Mais c'est dès le XVIII^e siècle que les systèmes éducatifs européens ont été confrontés à des choix qui s'avèrent difficiles à mettre en œuvre tant les enjeux en sont multiples et contradictoires : Que faut-il enseigner ? À qui ? Dans quels buts ? Au service de quels intérêts ? Il y aurait à fixer et à officialiser, sous forme de filières et de programmes, les moments opportuns – ni trop précoces, ni trop tardifs – où placer, dans les cursus d'études, des « bifurcations » de plus en plus spécialisatrices.

Un risque n'a pas été évité, que les recherches d'interdisciplinarité tentent de rendre moins dommageable : les enseignements se sont cloisonnés en disciplines dont les professeurs se font une « spécialité ». Beaucoup d'enseignants demeurent néanmoins attachés à ce qui est encore considéré comme l'une des raisons premières de leur fonction : dans la tradition des « humanités », qu'elles soient classiques ou modernes, toutes les branches de la formation initiale doivent concourir, ensemble, par la constitution d'une culture générale, à une éducation qui, sans prétendre évidemment articuler la totalité des connaissances, assure malgré tout, à chacun des degrés de l'enseignement, quelque chose qui relève d'une certaine intégralité du savoir.

Certes, dans le langage ordinaire, les deux notions – totalité et intégralité – sont utilisées l'une pour l'autre. Mais l'histoire de l'éducation montre qu'on les distingue dès l'Antiquité. La métaphore de la totalité est l'empilement. La métaphore de l'intégralité est la construction évolutive, c'est-à-dire le rapport architectural dynamique des éléments entre eux. C'est en ce sens que, dans l'esprit des fondateurs de l'enseignement populaire à la fin du XIX^e siècle, un enseignement élémentaire ne se confond pas avec une instruction rudimentaire : il est censé pouvoir constituer la base d'une progression vers l'indéfiniment complémentaire.

De retour en grâce en France depuis les travaux de la Commission du débat national sur l'avenir de l'école, présidée par Claude Thélot (2003-2004), la métaphore du socle appartient à cette imagerie architecturale de l'intégralité. Ce qui est appelé à prendre place sur ce « socle », que ce soit des études postérieures, que ce soit les expériences diverses de la vie, y trouvera son assise, son point d'appui, sa « raison ».

Le jeu des métaphores révèle toutefois la fragilité du propos... Cette faiblesse de la pensée est l'écho de la difficulté concrète de réaliser une éducation qui légitime le qualificatif d'« intégrale ».

La critique de la spécialisation prématurée des formations et des enseignements est d'abord, au XIX^e siècle, une revendication ouvrière (1848 et 1871). Elle s'articule logiquement à une autre critique, celle du travail parcellaire, menée tant par Pierre-Joseph Proudhon que par Charles Fourier. L'enseignement intégral que ces révolutionnaires réclament semble le seul moyen d'arracher le peuple à la condition d'ignorance dans laquelle on l'entretient : ces ouvriers exigent de savoir plus et de savoir mieux d'autres choses dont ils pressentent qu'elles ne sont pas sans rapport avec ce qu'ils savent et avec ce qu'ils font.

C'est Paul Robin (1837-1912) qui, non sans courir le risque de pervertir son projet en une emprise

totale, voire totalitaire, sur ses élèves, a poussé le plus loin la théorie, mais aussi la pratique, de l'éducation intégrale. L'orphelinat de Cempuis en a été la vitrine, à la fois admirée et controversée, de 1880 à 1894. Pour Robin, les connaissances ont tendance à se démultiplier en autant d'objets partiels et cloisonnés. En revanche, le savoir, lui, tend vers l'intégralité rationnelle car il concerne l'expérience de toute l'existence : il est l'affaire de la récréation aussi bien que de la classe, il est à l'œuvre sur le stade comme à l'atelier, en vacances comme pendant l'année. Grâce à l'éducation, en particulier scientifique, cette expérience, à la fois une et diverse, décroïssonne et unit. Elle articule des liens insoupçonnés entre des choses apparemment sans rapports. En quoi peut-elle être dite « intégrale » ? En ce qu'elle tire parti de la contradiction même de l'éducation : dans le mouvement où l'élève se constitue un savoir plus singulier et qu'il « approprie » à soi, il en éprouve la dimension universelle qui le « désapproprie » de soi.

Aujourd'hui, l'un des apports de la neuropédagogie cognitive est de montrer que, dans son intelligence progressive des choses et des événements, tout être humain met en œuvre des formes très diversifiées, voire « biscornues », mais qui interagissent entre elles de façon à la fois constante et changeante. L'« intégralité » d'une éducation peut être alors illustrée par une métathèse paradoxale. À sa lumière, l'image du « socle » des connaissances prend un relief instructif : faire que cela se tienne pour que cela bouge, faire que cela bouge pour que cela se tienne. Une chose est sûre : la notion d'éducation intégrale ne peut que s'éloigner un peu plus encore de l'image d'une totalité cumulative ou linéaire.

Daniel HAMELINE

Bibliographie

- B. LECHEVALIER, « Paul Robin (1837-1912) », in J. Houssaye dir., *Quinze Pédagogues. Leur influence d'aujourd'hui*, Armand Colin, Paris, 1994
- A. OHAYON, D. OTTAVI & A. SAVOYE, *L'Éducation nouvelle, histoire, présence et devenir*, Peter Lang, Berne, 2004
- O. HOUDÉ, *La Psychologie de l'enfant*, P.U.F., Paris, 2004
- Pour la réussite de tous les élèves*, Rapport de la Commission du débat national sur l'avenir de l'École, présidée par C. Thélot, La Documentation française, Paris, 2004.

Voir aussi

- [Éducation libérale](#)
- [Encyclopédisme](#)
- [Généralisation de l'instruction, éducation](#)

D'un point de vue historique, l'éducation libérale vise à la transmission de la culture humaniste telle qu'Eugenio Garin, dans *L'Éducation de l'homme moderne*, en décrit l'émergence à partir de la Renaissance. Ce sont les *studia humanitatis* ou sciences de l'homme de Pétrarque, « la libre culture de l'esprit née de la fréquentation des grands auteurs classiques », la volonté de comprendre l'homme dans sa diversité et son universalité, l'étude désintéressée de matières qu'on veut à la fois débarrassées du formalisme médiéval et affranchies de la théologie.

• Une question reformulée au XIX siècle

L'idée d'une éducation libérale ainsi définie marquera de façon durable – en fait jusqu'à la première partie du XX^e siècle – les études secondaires qui ont privilégié les humanités classiques en inscrivant leur enseignement dans une perspective fondamentalement morale (la formation de l'homme par l'exemple de ces modèles d'humanité que renferment les œuvres de l'Antiquité). À partir du XIX^e siècle pourtant, la question de l'éducation libérale va connaître, en regard des conditions historiques de son émergence à la Renaissance, des développements inédits.

En premier lieu, la référence à l'éducation libérale vient nourrir un débat relatif à la finalité de l'Université, et qu'on peut formuler, avec Alain Renaut : « culture ou professionnalisation ? ». Le cardinal John Newman publie en 1852 le texte de neuf conférences prononcées la même année à Dublin : *The Idea of the University*. Il y réaffirme ce qui constitue à ses yeux un principe indépassable de la tradition universitaire, revendiquée au nom même, précisément, de l'éducation libérale : l'Université vise une formation générale, intellectuelle et morale, et ne doit pas être la préparation à une profession particulière. Ce débat est aujourd'hui loin d'être clos, et c'est une question toujours en suspens de savoir si l'Université peut continuer à être le lieu d'une telle éducation libérale ou si elle doit devenir – ce qui semble être la conséquence de sa massification contemporaine – un ensemble de formations spécialisées ouvertes sur les divers secteurs de l'activité sociale.

En second lieu, la notion d'éducation libérale fut au XIX^e siècle, plus particulièrement en France, mobilisée pour justifier un véritable discours de la réforme pédagogique, retrouvant à certains égards l'inspiration originaire des penseurs de la Renaissance. Ainsi l'académicien Victor de Laprade fait-il paraître, en 1874, *L'Éducation libérale*. Celle-ci doit « former les intelligences [des] classes appelées à pratiquer les arts libéraux, à diriger la société ». Elle est donc réservée aux enfants des élites sociales, qui seuls fréquentent les lycées. Mais elle doit conduire à une réorganisation profonde du régime pédagogique des études, dans le sens de la libre activité de l'enfant. Laprade prône une éducation « vivifiante », faisant toute sa part aux libres mouvements de la jeunesse, et dont le contre-exemple serait le régime mortifère des couvents.

Le plus remarquable est que, contrairement aux indications expresses de Laprade, cette rénovation « libérale » de l'éducation fut un des thèmes majeurs des réformateurs républicains de l'école primaire. Ferry devant les instituteurs réunis en congrès en 1881, Ferdinand Buisson dans les articles « Politique », « Enseignement primaire » et « Laïcité » de son *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Félix Pécaut dans son article célèbre de la *Revue pédagogique* sur les usages et

les abus de la pédagogie, Gabriel Compayré dans son manuel de 1885, Henri Marion dans son article (toujours dans la *Revue pédagogique*) sur la méthode active : tous revendiquent le caractère « libéral » de l'éducation primaire, tous voient en lui un des signes le plus manifeste du nouveau régime scolaire annoncé par Jules Ferry.

• La dichotomie primaire/secondaire

Cette idée d'une éducation libérale primaire est une idée profondément polysémique. Primat de l'éducation sur l'instruction, idéal d'une discipline « libérale » fondée sur le *self-government* des élèves, réévaluation culturelle des savoirs primaires, chargés eux aussi, comme dit Buisson, de « former l'homme tout entier » : l'éducation libérale primaire veut dire, parfois confusément, tout cela.

Elle est spécifique à un primaire qui reste « l'école du peuple », sociologiquement et institutionnellement séparé du secondaire. Il n'est évidemment pas question d'introduire dans l'instruction primaire l'étude des œuvres classiques ni l'enseignement du latin.

Elle témoigne néanmoins d'un fait nouveau : le primaire commence à être pensé en référence au secondaire. L'éducation libérale primaire n'est pas l'éducation libérale secondaire, celle que Laprade appelle de ses vœux, mais si elle doit former l'homme tout entier, elle accomplit en son genre une fonction similaire ; en prétendant former les enfants du peuple au beau, au vrai et au bien, elle refuse d'enfermer les savoirs primaires dans la dimension utilitaire qui les définissait jusqu'alors. Certes, c'est là bien davantage un idéal formulé dans les discours qu'une réalité effective. L'école primaire républicaine est restée, dans les faits et même dans les textes qui l'ont organisée, une école tournée vers les connaissances usuelles de la vie. Mais la formulation même de cet idéal véritablement inédit a pour effet de rendre moins évident, moins « naturel », le dualisme alors en vigueur des ordres d'enseignement. En d'autres termes, il existe un lien intellectuel entre l'idée d'une éducation libérale primaire et la problématique, qui va apparaître dès les premières années du ^{xx}e siècle, de l'école unique.

Il est alors intéressant d'observer que, lorsque l'école unique va être réellement mise en chantier en France, à partir des années 1960, ce lien va se dénouer. La raison en est que, dans cette unification du primaire et du secondaire en deux degrés successifs du même système éducatif, le secondaire va perdre sa vocation d'éducation libérale. En devenant l'objet d'une concurrence généralisée pour la distribution des meilleures positions sociales, l'école « de la maternelle à l'université » va tendre vers une instrumentalisation des savoirs qu'elle enseigne. Elle se dégage ainsi de la configuration morale dans laquelle elle inscrivait depuis la Renaissance le projet d'instruire, et qui a donné sens à l'idée même d'une éducation libérale.

Pierre KAHN

Bibliographie

D. DENIS & P. KAHN, *L'École républicaine et la question des savoirs. Enquête au cœur du Dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson*, C.N.R.S., Paris, 2003

E. GARIN, *L'Éducation de l'homme moderne 1400-1600*, Fayard, Paris, 2003 (1^{re} éd. franç. 1968)

A. RENAUT, *Les Révolutions de l'université. Essai sur la modernisation de la culture*, Calmann-Lévy, Paris, 1995.

Voir aussi

- [Généralisation de l'instruction, éducation](#)

Éléments (Théorie des), chimie

La chimie a une longue histoire derrière elle. Aussi le sens de nombreux termes usuels n'est-il plus du tout celui qu'ils avaient au moment où ils furent introduits : l'hélium est présent dans le Soleil (*hélios*, en grec), mais aussi sur notre planète ; les terres rares ne le sont pas, elles abondent en Chine en particulier ; l'alcool n'a rien à voir avec le khôl des élégantes arabes, comme le suggéraient les alchimistes d'antan, etc. Il en va de même de la notion d'élément. Le sens que ce mot revêtait pour les philosophes grecs de l'Antiquité, l'ultime état dans la décomposition de la matière, n'est plus du tout le sens courant pour les chimistes d'aujourd'hui. L'analyse chimique, si elle a eu parmi ses objectifs, surtout durant les XVIII^e et XIX^e siècles, l'établissement d'une liste se voulant exhaustive des éléments naturels, s'en est largement affranchie. La raison en est la classification périodique des éléments, que Dmitri Ivanovitch Mendeleïev (1834-1907) introduisit en 1871. Ce tableau ordonné de l'ensemble des éléments chimiques, tant connus qu'à découvrir, eut valeur programmatique : les chercheurs remplirent les cases vides, et continuent aujourd'hui encore à prolonger la classification périodique par des éléments artificiels, aux noyaux lourds créés dans des accélérateurs de particules.

La mutation dont il sera question intervint vers les années 1950. Elle superposa à l'ancienne notion d'élément, comme ultime constituant de la matière, celle d'un territoire sur une carte géographique, à l'instar d'un département sur une carte de France. Examinons cette analogie. Soit par exemple le fer. Il existe une case correspondante du tableau périodique, dénommée « fer ». Elle porte le numéro 26, car le noyau des atomes de fer, quels qu'ils soient, contient 26 protons. On repère donc cette case par son numéro atomique, 26. Mais diverses espèces de fers y sont logés. Ce sont, d'une part, les isotopes de cet élément, c'est-à-dire des populations d'atomes de fer ayant différents nombres de neutrons dans leurs noyaux : 29, 30, 31... ; et, d'autre part, des atomes aux cortèges électroniques comptant 26 électrons (ce qui définit le fer métallique), ou moins. Ainsi, des états usuels du fer sont constitués d'atomes ayant seulement 24, 23 ou 20 électrons périphériques. On parle d'états d'oxydation du fer, et ceux qui viennent d'être mentionnés sont les fer^{II}, fer^{III} et fer^{VI}, pour leur donner leur symbolique conventionnelle. Or chacune de ces espèces, chacune de ces variantes de l'« élément » fer possède sa propre chimie, c'est-à-dire un ensemble de propriétés structurales et réactionnelles qui la différencient fortement des autres états d'oxydation du fer. Ainsi, chacune des cases du tableau périodique, pour un élément singulier, est composite. L'ancienne notion d'élément est abolie.

Mais revenons à l'analogie du tableau périodique avec la carte d'un pays. Cette dernière montre des traits caractéristiques, des régions. Par exemple, la région Provence-Alpes-Côte d'Azur inclut la partie française de la chaîne des Alpes. De même, le tableau périodique des éléments montre des regroupements en familles.

Lorsque la classification périodique se déploie dans sa présentation courante, bidimensionnelle, avec des colonnes et des lignes ou périodes, lesdites familles regroupent des éléments – des cases vaudrait-il mieux dire – aux propriétés chimiques similaires. C'est d'ailleurs ce qui conduisit Mendeleïev à sa découverte. Cela est vrai verticalement : colonnes des éléments alcalins (qu'ouvre le lithium), alcalino-terreux (béryllium), halogènes (fluor), etc. Cela est vrai aussi horizontalement, pour certaines séquences de cases : lanthanides, allant du numéro atomique 57 à 70, actinides, allant de 89 à 102 ; et quatre triades, comportant chacune trois éléments aux propriétés apparentées, dont la

première, dans l'ordre des numéros atomiques croissants, comporte justement le fer, accompagné du cobalt et du nickel. Mais ce n'est pas tout. La structuration topographique des cases du tableau périodique distingue aussi deux sous-ensembles : les éléments dits des groupes principaux, et les éléments dits de transition. Ces derniers correspondent aux quarante cases allant des numéros 21 à 112.

Qui plus est, le travail des chimistes s'organise effectivement suivant ces subdivisions du tableau périodique. Certains explorent la chimie du silicium, élément de la famille du carbone, ce dernier étant le fondement de la chimie organique. D'autres font de même pour la chimie du bore ou celle du phosphore. La chimie des éléments de transition regroupe aussi de nombreux chimistes.

Faut-il conclure de tout cela que la notion d'élément est caduque, et qu'elle n'a plus guère d'importance pour les chimistes ? Oui, dans la mesure où la notion de système périodique des éléments est devenue la notion capitale, plutôt que celle d'un élément individuel, dont nous avons vu combien elle s'est diluée, démultipliée qu'elle se trouve par l'existence des isotopes et des états d'oxydation. Non, car la notion d'élément ou plutôt d'un élémentaire perdure dans la doctrine chimique actuelle. Les particules élémentaires qui interviennent dans les raisonnements des chimistes, celles qui sont invoquées dans le quotidien des laboratoires, sont au nombre de seulement trois : le proton, le neutron, et l'électron. L'atome des chimistes ignore toutes les autres particules élémentaires. Son noyau associe des protons et des neutrons. Il est fait en outre d'électrons répartis sur des états d'énergie quantifiés. Cette description de l'atome est isomorphe avec le tableau périodique, au moins en première approximation.

Les éléments des philosophes présocratiques étaient au nombre de quatre – eau, air, terre et feu. Les éléments véritables des chimistes d'aujourd'hui sont eux aussi en tout petit nombre, protons, neutrons et électrons, dont la chimie tout entière est une vaste combinatoire.

Pierre LASZLO

Bibliographie

- F. AFTALION, *Histoire de la chimie*, Masson, 1988
B. BENSAUDE-VINCENT & I. STENGERS, *Histoire de la chimie*, La Découverte, Paris, 2001
F. HOEFER, *Histoire de la chimie*, 2 vol., Gutenberg, Paris, 1980 (reproduction de la 2^e éd. de Firmin-Didot, Paris, 1866-1869)
B. VIDAL, *Histoire de la chimie*, 2^e éd., P.U.F., coll. Que sais-je ?, Paris, 1998.

Voir aussi

- [Pneumatique \(Chimie\)](#)

L'expression « l'élève au centre du système éducatif » résume l'esprit de la loi d'orientation de l'éducation nationale française (loi Jospin) de 1989. Ce slogan suscite tantôt le consensus et tantôt la querelle. C'est qu'il condense des tendances idéologiques d'origines différentes. Lorsque Friedrich Adolph Wilhelm Diesterweg lance la formule en Allemagne en 1836 et lorsque Octave Gréard, collaborateur de Jules Ferry, la reprend à son compte en 1892, ces pédagogues sourcilleux ne le font pas au nom d'une doctrine permissive et laxiste mais bien dans un souci humaniste d'amélioration du service public d'enseignement. Rien n'est plus étranger à ces moralistes néo-kantiens que le culte de l'enfant-roi, idole d'une société de consommation, tyran des familles et rebelle à toute discipline. C'est pourtant cette idolâtrie de l'enfance que bien des comités d'enseignants et des philosophes médiatiques ont cru combattre en dénonçant la démagogie de la loi de 1989.

• Puérocentrisme

Il faut voir, dans ce mot d'ordre de « l'élève au centre », un écho lointain de la révolution copernicienne qu'opère la bourgeoisie du XVIII^e siècle : découverte de l'enfance comme âge spécifique avec ses valeurs propres d'innocence, de plasticité. Désormais, médecins, hygiénistes, psychologues, juristes et éducateurs vont se pencher avec sollicitude sur l'enfance, ses rythmes biologiques, ses caractéristiques psychologiques, ses conditions familiales et sociales et enfin ses droits. Au cours du XX^e siècle, alors que l'enfance devient une cause à défendre, le style éducatif des familles change avec la recherche du consentement de l'enfant, conçu comme une personne. La crise de l'autorité et des repères éducatifs – que fustige Hannah Arendt dans son analyse de l'école américaine – vient colorer de permissivité ce puérocentrisme diffus, à tel point que la plasticité enfantine ou adolescente devient la norme de l'adulte voué désormais à une permanente immaturité. Les rapports adultes-enfants se recomposent ainsi en multiples figures : valorisation d'un mode de l'enfance séparé de celui des adultes ; à l'opposé, confusion des âges selon laquelle il n'y a décidément plus d'enfants ; et, plus récemment, écoute malaisée de la parole enfantine, à la fois plaintive et accusatrice, dans une société où le judiciaire devient la régulation ultime.

Si la loi de 1989 inspire le consensus, c'est que ce puérocentrisme attrape-tout conjugue l'influence d'un humanisme chrétien mâtiné de psychanalyse, l'héritage de l'École nouvelle, l'ambition réformatrice du progressisme laïque et la permissivité ambiante d'une société de consommation. Cette conjonction oblige certes à interroger la figure mythique de l'école de Jules Ferry, mais dans l'ambiguïté et la confusion. Le consensus devient querelle, quand on descend de la loi aux applications. Toute volonté de réformer les conditions d'apprentissage se voit souvent taxée de démission culturelle et de démagogie. La notion de centre invite en effet au dualisme en obligeant à dévaloriser une périphérie que chacun meuble de ses propres obsessions : le savoir, le maître ou l'institution. Elle suscite chez nombre d'enseignants la recherche souvent brouillonne d'un « pédagogiquement correct » et chez d'autres une dénonciation souvent injuste de toute velléité réformatrice.

• Les choix pédagogiques

Élucider ces attitudes exige un modèle ternaire, celui du triangle pédagogique, mettant aux prises, l'enseignant, l'élève et le savoir. Pour Jean Houssaye qui en propose la théorie, chaque option pédagogique privilégie deux termes du triangle et exclut le troisième. Le processus « enseigner » se centre sur le rapport du maître au savoir par-dessus la tête de l'élève. Le processus « former » privilégie la relation du maître à l'élève en reléguant le savoir à l'arrière-plan. Enfin, dans le processus « apprendre », le maître n'est qu'un médiateur qui met en relation l'élève et le savoir. Empruntant sa métaphore au bridge, Houssaye montre que l'élément négligé du triangle « fait le mort » mais revient de manière subreptice et perverse. Ce modèle ouvre l'étendue des possibles pédagogiques et permet d'en lire les dérives : la transmission du savoir sans le souci de l'apprentissage caricature l'enseignement ; la relation éducative sans le savoir réduit la classe à l'animation ; le souci de l'apprentissage autonome sans interpellation de l'élève n'est qu'une imposture.

Le slogan de « l'enfant au centre » tel que le comprenaient Diesterweg ou Gréard visait à promouvoir le processus « apprendre », lequel n'a rien à voir avec la permissivité ou la renonciation au savoir ni ne se confond avec le processus « former » des pédagogies non directives. Ils voulaient sortir des pièges du processus « enseigner » dans lequel l'enseignant s'identifie à sa discipline au détriment des apprentissages. Mais si l'institution invite désormais au processus « apprendre », le chemin qui conduit à lui est semé d'obstacles et de pièges : tentation de relativiser le savoir aux fins de motiver les élèves, danger de s'engluier dans le relationnel, retours subreptices d'une magistralité bavarde.

Le slogan de « l'élève au centre » désigne l'effort pédagogique dans ce qu'il a de nécessaire et d'impossible : c'est l'utopie d'un puérocritisme non démagogique.

Michel FABRE

Bibliographie

- P. ARIÈS, *L'Enfant et la vie familiale dans l'Ancien régime*, Livre de poche, Paris, 1975
J. HOUSSAYE dir., *La Pédagogie : une encyclopédie pour aujourd'hui*, E.S.F., Paris, 1993
N. POSTMAN, *Il n'y a plus d'enfance*, Insep, Paris, 1983
A. PROST, « L'École et la famille dans une société en mutation », in *L'Enseignement et l'éducation en France*, Nouvelle Librairie de France, Paris, 1981
P. RAYOU, « L'Enfant au centre, un lieu commun "pédagogiquement correct" », in Dérouet dir., *L'École dans plusieurs mondes*, De Boeck Université, Bruxelles, 2000.

Voir aussi

- [Maïeutique / Scolastique, éducation](#)
- [Non-directivité, éducation](#)

Empfindsamkeit, musique

L'*Empfindsamkeit* est un mouvement préclassique qui se développe essentiellement en Allemagne du Nord, en réaction au rationalisme de l'*Aufklärung* (les Lumières germaniques), de 1740 à 1760 environ. Cette « sensibilité » (ou « émotivité » ou « sentimentalité ») nouvelle que l'on s'ingénie désormais à cultiver indique qu'une page est bel et bien en train de se tourner : il est désormais concevable d'exprimer en musique ses sentiments, ses passions, un parfum de galanterie même ou une inclination touchante. Les « affections de l'âme », telles qu'on les nomme, ses mouvements, ses humeurs, ses états trouvent un terrain artistique privilégié.

À l'affranchissement de l'inspiration correspond du coup une libération de la forme, et l'on ne compte plus les fantaisies écrites pour tous les instruments (de l'allemand *phantasieren* : « s'abandonner à son imagination », « rêvasser », « battre la campagne par l'esprit » et, en musique, « improviser »), d'où les surprises harmoniques et rythmiques que l'on a souvent qualifiées d'étranges ou de bizarres. Les tonalités mineures, l'expressivité mélodique, le rôle des silences, les modulations étonnantes, les variations inattendues de rythme et de tempo, de dynamique et d'agogique, les lignes chaotiques, l'impression d'improvisation – mais l'impression seulement : les reprises des *Sechs Sonaten für Clavier mit veränderten Reprisen* (*Six Sonates pour clavier avec reprises variées*, 1760) de Carl Philipp Emanuel Bach sont écrites par le compositeur et non laissées à la libre imagination de l'interprète –, la complexité rythmique, les passages en style récitatif instrumental (fort prisé) ou à l'unisson, les harmonies et les chromatismes audacieux, les recherches de couleurs préparent, aussi, la prochaine étape, celle du *Sturm und Drang* préromantique. Les méandres de l'écriture contrapuntique tombent progressivement en désuétude. On leur préfère l'écriture homophone, et une orientation vers plus de symétrie et de rigueur classiques.

Le deuxième des quatre fils musiciens de Jean-Sébastien Bach, Carl Philipp Emanuel Bach (1714-1788), le « Bach de Berlin et de Hambourg », est le principal représentant de ce mouvement. Si l'*Empfindsamkeit* incline à la musique instrumentale, c'est essentiellement par l'intermédiaire du clavier que le compositeur illustre le mieux ce courant (préférant d'ailleurs le clavier conducteur au continuo). Les sonates (dont un tiers sont en mineur) sont en trois mouvements vif-lent-vif ; la forme sonate à deux thèmes est mise au point et Carl est l'un des premiers à l'utiliser, après son frère Wilhelm Friedemann cependant ; la forme binaire à reprises est également appréciée. Ses six *Sonates prussiennes* (1740-1742) mêlent contrepoint et style galant. Ses six *Sonates wurtembergeoises* (1742-1744), dont la moitié sont en mineur, adoptent un style proche de la fantaisie. Les indications d'exécution des six sonates de la première partie du *Versuch über die wahre Art das Clavier zu spielen* (« Essai sur la véritable manière de jouer des instruments à clavier », 1753), inimaginables sous la plume de son père, méritent l'attention tant elles parlent d'elles-mêmes : *andante, ma innocentemente* pour le mouvement lent de la première, *allegro con spirito* pour le premier mouvement de la deuxième, *allegretto grazioso* pour le premier mouvement de la quatrième, *arioso ed amoroso* pour le mouvement final de la cinquième, *adagio effetuoso* pour le mouvement lent de la sixième..., sans compter les dynamiques nombreuses, du fortissimo au pianissimo. On évoque souvent le *Trio pour deux violons et basse continue* en ut mineur, W 161a (1749), où un dialogue – sorte de « musique à programme » avant la lettre – s'établit entre un tempérament sanguin et un caractère mélancolique (« Sanguineus und Melancholicus »). Or le musicien n'écrit-il pas, dans son *Essai sur la véritable*

manière de jouer des instruments à clavier (1753, 1762) : « Pour émouvoir, soyez ému vous-même. » ? Cette formule lapidaire résume à merveille l'état d'esprit artistique de l'Empfindsamkeit. Quel compositeur, dès lors, ne pourra la revendiquer comme sienne ?

Sophie COMET

Bibliographie

C. P. E. BACH, *Essai sur la vraie manière de jouer des instruments à clavier*, traduit de la 3^e édition allemande par D. Collins, Lattès, Paris, 1979

D. B. POWERS, *Carl Philipp Emanuel Bach : a guide to research*, Routledge, New York, 2002

M. VIGNAL, *Les Fils Bach*, Fayard, Paris, 1997.

Empirisme

Déjà présente dans la philosophie antique, l'opposition rationalisme-empirisme s'incarne dans l'opposition Platon-Aristote, le premier rejetant comme fallacieux le témoignage des sens, alors que le second s'appuie sur l'observation des faits intramondains pour élaborer le discours de la science. Repris et en partie trahi par la scolastique, l'héritage empiriste aristotélicien ne sera pas exploité, mais au contraire dénigré par le renouveau empiriste au XVII^e siècle.

Reprochant aux aristotéliciens de s'occuper plutôt des mots et des constructions de l'esprit que des choses, des penseurs comme Francis Bacon (1561-1626) vont insister sur la nécessité de développer un nouvel instrument de connaissance ou *organon*, fondé sur une observation aussi complète que possible des faits. L'empirisme moderne naît avec les débuts de la science moderne. Il se veut la philosophie de cette science. Bacon, en premier, a formulé l'idée que le savoir ne pouvait progresser que s'il s'émancipait du carcan de l'*organon* aristotélicien. L'autorité du maître et du syllogisme devait être remplacée par l'autorité de l'expérience. Bacon aura toutefois soin de préciser que cette expérience n'est pas toujours pure. Dans sa théorie des idoles (idoles de la tribu, du marché, de la caverne, du théâtre), il affirme que des préjugés – congénitaux ou acquis – tendent à orienter l'expérience et à mettre en cause sa fiabilité. Pour connaître vraiment le réel, l'esprit doit donc se libérer de leur emprise.

L'adversaire aristotélicien vaincu, les empiristes auront à affronter le rationalisme qui, avec René Descartes (1596-1650), prétend être seul capable de surmonter le défi sceptique. Si les premiers empiristes, et notamment John Locke (1632-1704), admettent l'existence de faits qui ne sont pas observables par les sens, David Hume (1711-1776), lui, prône un empirisme intégral qui rejette toute idée qui ne se laisse pas ramener à des impressions.

• Comment fonder une expérience ?

L'empirisme lockéen part du principe que, à la naissance, l'esprit est semblable à une feuille blanche. Avec le temps, cette feuille se remplit de caractères : les idées. Une première question concerne leur origine. Alors que le rationalisme admettait que certaines d'entre elles étaient innées, l'empirisme pose le principe que l'expérience constitue la seule et unique source originaire de nos idées (Bacon et Locke laissant toutefois entendre que certaines idées pouvaient aussi nous venir par la Révélation divine). Rien n'est dans l'esprit qui n'ait d'abord été dans les sens, selon la formule empiriste. Cette expérience peut être soit externe, soit interne. L'expérience externe est celle de nos cinq sens, et nous procure des idées de sensation (l'idée du jaune, de l'amer, etc.). L'expérience interne, de son côté, nous procure des idées de réflexion (l'idée de pensée, d'amour, etc.). À elles seules, ces deux sources procurent à l'âme toutes les idées qui lui permettront par la suite d'élaborer des théories scientifiques.

Dans la mesure où l'âme peut élaborer de nouvelles idées à partir de celles que l'expérience lui a fournies ou en déduire et induire de nouvelles, la question de l'origine des idées se double de la question de leur vérité. Ici également, l'empirisme fait appel à l'expérience. Afin de savoir si une hypothèse construite à partir d'idées que l'expérience nous a fournies est vraie ou non, nous devons tester cette hypothèse par l'observation. En règle générale, une hypothèse permettra de prédire tel ou tel événement. Si nous observons que l'événement se produit, l'hypothèse sera corroborée par

l'expérience. Seule la comparaison de l'idée avec les faits peut ainsi nous assurer de sa vérité.

• L'empirisme face à la science

Un empirisme intégral, qui n'accepte que ce qui peut effectivement nous être donné dans l'observation des sens, ne peut que difficilement servir de base à la science. En effet, les sens ne nous montrent que des cas particuliers – je vois ce corps qui tombe – et non pas des lois générales – la loi régissant la chute de *tous* les corps. Or ce qui caractérise la science, c'est précisément qu'elle cherche à établir des lois générales. Le problème fondamental pour l'empirisme est donc de trouver un moyen fiable pour passer de ce qui est directement observable à ce qui ne l'est pas. C'est d'abord G. W. Leibniz (1646-1716), dans sa controverse avec Locke, et ensuite Emmanuel Kant (1724-1804), dans sa controverse avec Hume, qui insisteront sur ce problème. L'empirisme peut certes mettre en avant l'existence d'une logique inductive qui fixe une procédure permettant de passer du particulier au général – pour un exemple détaillé d'une telle procédure, nous renvoyons ici à la manière dont Bacon détermine la nature de la chaleur.

Il n'en reste pas moins que, quel que soit le nombre de cas particuliers observés et quelque prudente que soit cette logique, la loi générale contiendra toujours plus que ce que les cas particuliers nous montrent. L'idée de nécessité ou de connexion que contient toute loi générale est en effet inaccessible à l'observation, laquelle, comme le dit Hume, ne connaît que la conjonction. Pour un empiriste intégral comme Hume, l'idée d'une connexion nécessaire n'est pas découverte par l'observation, ni par la raison : elle est tout simplement le produit de l'habitude. Les principales idées scientifiques trouvent ainsi leur origine dans un mécanisme psychologique. L'empirisme, plutôt que de servir la science de la nature, devient alors une philosophie de l'esprit humain et de son fonctionnement. Dans l'effort pour chasser tout élément métaphysique de la science, l'empirisme a fini par détruire la science elle-même.

Les répercussions sur la morale et les mathématiques ne sont pas moins lourdes. Ainsi, Hume réduit les vérités mathématiques à de pures conventions, tandis que la morale ne trouve pas d'autre fondement que nos sentiments. Une remarque analogue vaut pour le sujet humain, qui perd toute consistance ontologique.

C'est cet empirisme radical, soucieux de débarrasser la science de l'élément métaphysique, qui inspirera l'empirisme logique du Cercle de Vienne, dont les principaux représentants sont Moritz Schlick (1882-1936) et Rudolf Carnap (1891-1970). Cette école prétendait pouvoir reconstruire tout l'édifice de la science en ne se fondant que sur l'observation et la logique. Pour cela, elle part de propositions élémentaires aussi pures que possible, par exemple : « Ici maintenant bleu. » Mais toute observation présupposant au moins un langage qui la conceptualise, et tout langage véhiculant une métaphysique implicite, l'idéal d'une observation pure s'avère impossible à réaliser. Ainsi, une idée aussi simple que l'idée de bleu renvoie à *une* certaine manière de conceptualiser le monde et le domaine des couleurs. À côté de la croyance en une distinction radicale entre jugements analytiques et jugements synthétiques, la croyance en une expérience pure sera le deuxième dogme de l'empirisme que Quine (1908-2000) détruira dans son article séminal « Two Dogmas of empiricism ».

Bibliographie

- W. VAN ORMAN QUINE, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Harvard, 1953
P. JACOB, *L'Empirisme logique, ses antécédents, ses critiques*, Minuit, Paris, 1980
R. WOOLHOUSE, *The Empiricists*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Voir aussi

- [Aristotélisme](#)
- [Cartésianisme](#)
- [Réalisme, philosophie](#)
- [Scepticisme](#)
- [Sensualisme](#)

Qu'est-ce qu'une encyclopédie ? Initialement, on entend par encyclopédie le parcours effectué par l'élève de toutes les disciplines existantes. C'est du moins le sens attesté, dès le 1^{er} siècle avant notre ère, chez Vitruve (*De architectura*, III, 6), lorsqu'il rapporte qu'il fut envoyé à Athènes par ses parents pour y effectuer le « cycle » complet des études. Par voie de conséquence, le terme désignera les contenus mêmes de l'enseignement, ce qu'il est souhaitable ou nécessaire de connaître.

À l'époque médiévale chez Raymond Lulle (1233 env.-1316) ou à l'époque classique chez Leibniz, ou encore dans les *Principes de la philosophie* de Descartes, l'idée de l'encyclopédie renvoie plutôt à l'unité méthodologique des savoirs et à la règle de leur exposition. La visée pédagogique n'est présente que de façon dérivée – sauf à travers la réflexion leibnizienne sur la constitution d'une langue parfaite (la caractéristique universelle), adéquate à l'exposé de la science et à sa compréhension par tout sujet raisonnable. C'est dans l'œuvre de Comenius (1592-1670) que se croisent de la façon la plus conséquente éducation et encyclopédie. « Pour moi, je prends le risque de promettre une grande didactique, c'est-à-dire un art universel de tout enseigner à tous, sûr, rapide, solide » (*Didactica magna*, 1657), pédagogie qui s'appuie sur une « pansophie » – sagesse et/ou science universelle qui consiste à « ranger les choses dans un ordre éternel et se correspondant de tous côtés » (*Consultatio catholica*, vers 1645).

• Le projet encyclopédique

En 1751, dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, d'Alembert se pose la question de la méthode et distingue l'ordre génétique de l'ordre encyclopédique. L'ordre génétique concerne le mouvement de la découverte, qui renvoie plutôt au modèle du labyrinthe et du désordre : « Le système général des sciences et des arts est une espèce de labyrinthe, de chemin tortueux, où l'esprit s'engage sans trop connaître la route qu'il doit tenir » ; tandis que l'ordre encyclopédique de la connaissance obéit à une autre logique : il s'agit de rassembler dans un espace rationnellement ordonné les connaissances disponibles ; c'est un espace synoptique, structuré, « une sorte de mappemonde », qui comporterait des « cartes plus ou moins détaillées ». Que cet ordonnancement puisse être pensé de différentes façons, que la connaissance puisse être présentée selon différents points de vue, cette question reste ouverte, de telle sorte que l'accès au savoir reste libre dans ses choix et sa méthode.

Qui voudrait déplacer, dans l'ordre de l'éducation et de l'école, la matrice dessinée par d'Alembert pourrait de façon adéquate reconnaître dans l'ordre génétique l'ordre pédagogique des apprentissages, et dans l'ordre encyclopédique celui, didactique, des programmes d'enseignement. Avec cet écart, toutefois, que l'ordre génétique de la pédagogie, loin d'être laissé à la bonne fortune de la découverte, est soumis à l'impératif de la méthode et de l'appropriation rationnelle et efficace.

Mais aussi, dans le domaine de l'éducation, l'idée d'encyclopédisme répond à un double mouvement. Le premier s'inscrit principalement dans ce projet intellectuel d'organisation logique de la connaissance et de pédagogie rationnelle, le second se situe plutôt dans une perspective d'éducation du sujet moral et politique, et de sa formation à l'engagement critique dans les affaires de la cité ; il répondrait au modèle de l'« honnête homme ». En fait, dans le modèle républicain français né de la Révolution, les deux aspects ne sont jamais dissociés et s'épaulent dans un système de circulations

notionnelles articulant contenus et méthode.

• La pédagogie républicaine

À la question « que faut-il enseigner ? », Condorcet (1741-1794) apporte une réponse en deux temps. Il faut enseigner les sciences en priorité parce qu'elles seules présentent une universalité de connaissance, une justesse d'analyse et une rigueur méthodique capables d'amener l'élève à l'exercice critique de la raison. Mais, il ne s'agit pas de donner aux enfants toutes les connaissances disponibles, tâche impossible ; l'école publique doit en revanche prodiguer à tous les moyens qui leur permettront de les acquérir. Limitée dans ses contenus, l'instruction ne saurait connaître de limite temporelle car le progrès de chacun comme le progrès social doivent être envisagés dans l'univers culturel d'un progrès infini.

L'histoire de l'institution scolaire en France aux XIX^e et XX^e siècles montre que les programmes d'enseignement garderont toujours dans leur horizon une visée de systématisme et de totalisation. Mais le programme républicain donne aussi la priorité à la formation morale et civique. À cette tension entre instruction et formation, la pédagogie républicaine répond en élaborant des programmes, ou des plans d'études, qui procèdent de deux exigences : la cohérence et la continuité. Cohérence interne (à l'intérieur d'une discipline) et cohérence externe (complémentarité et étayage des territoires disciplinaires entre eux) : il s'agit là de construire, dans la synchronie, une sorte de marqueterie aussi serrée que possible. Cette recherche de cohérence horizontale est complétée, diachroniquement, par la mise en continuité des niveaux ou des étapes de l'apprentissage. La construction des programmes obéit ainsi à deux principes : un principe d'unité (encyclopédisme réduit) et un principe de progressivité. De la sorte, l'unité des savoirs (leur organisation pédagogique interne) peut correspondre, dans la perspective républicaine, à l'unité (institutionnelle et politique) de l'école.

Le passage entre l'encyclopédisme comme apprentissage complet des contenus du programme et la formation de l'élève à l'autonomie morale et à la liberté est assuré par trois niveaux de médiation : élémentarité du savoir ; unité de la méthode ; principe de communauté.

Le principe d'élémentarité est énoncé par Condorcet et ne sera jamais démenti. Il s'agit de présenter les savoirs de façon aussi simple (simplifiée) que possible de telle sorte qu'ils puissent être compris par tout esprit attentif : c'est une pédagogie analytique, renvoyée à la structure, logique, d'un ordre des raisons. L'idée d'élémentarité satisfait en même temps à la question (épistémologique) du fondement et à celle (pédagogique) de la genèse et de la progressivité des apprentissages. L'unité de la méthode s'inscrit dans le même cadre épistémique : elle est « intuitive/déductive » en son point de départ et « enchaînement des raisons » dans son développement. Le principe de communauté « scolaire » renvoie comme à sa condition et sa finalité, au principe de communauté « nationale » ; l'école peut être en même temps l'espace commun de la raison et le creuset de l'espace public. Comme la république, l'école est « une et indivisible ».

La matrice qui se met en place dans le cours du XIX^e siècle ne bougera guère jusqu'à aujourd'hui ; les évolutions observables concernent des déplacements entre encyclopédisme et pédagogie : structuration des savoirs et enseignement. Il s'agit d'un encyclopédisme « réduit » : cette qualification concerne moins son extension que ses hypothèses épistémologiques, dont nous avons vu qu'elles se

ramènent à un principe d'unité et à la définition du « socle » fondateur d'une culture commune.

Alain VERGNIoux

Bibliographie

- D'ALEMBERT, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Paris, 1751
S. AUROUX, *La Sémiotique des encyclopédistes*, Payot, Paris, 1979
E. DUBREUCQ, *Une éducation républicaine*, Vrin, Paris, 2004
M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris, 1966
A. VERGNIoux, *L'Explication dans les sciences*, De Boeck, Bruxelles, 2003.

Voir aussi

- [Éducation intégrale](#)
- [Éducation libérale](#)
- [Généralisation de l'instruction, éducation](#)
- [Maïeutique / Scolastique, éducation](#)

Enseignement individualisé

L'idée d'individualisation de l'enseignement est aussi ancienne que l'enseignement lui-même, et s'enracine dans les pratiques traditionnelles du préceptorat. Elle renvoie à une grande diversité terminologique qui embrasse toute l'histoire de la pédagogie : autonomie, travail indépendant, pédagogie de la découverte, autodidaxie, contrat pédagogique, conseil méthodologique, différenciation pédagogique, médiation... Tous ces termes sont loin d'être équivalents et renvoient à une diversité de figures de l'histoire des idées éducatives (John Dewey, Édouard Claparède, Maria Montessori, Roger Cousinet, Robert Dottrens, Célestin Freinet, Fernand Oury, Ovide Decroly, Alexander Sutherland Neill, Carl Rogers, Paulo Freire...). Chacun de ces auteurs développe une conception propre de l'éducation, qui combine diversement un ancrage dans les intérêts et motivations de chacun, une attention portée au développement personnel, un souci d'efficacité des apprentissages, une qualité de la relation, des valeurs de confiance en soi et de coopération... Dans tous ces modèles éducatifs, généralement qualifiés de « pédagogies nouvelles » ou de « méthodes actives », la part de négation est centrale, car ils cherchent d'abord à se libérer de la forme scolaire dominante, impositive et collective, fondée sur un « traitement standard » des apprenants. Ils se définissent ainsi largement par ce qu'ils refusent : l'imposition du savoir par une identification entre maître et savoir. Le remplacement du mot élève par celui d'apprenant, d'inspiration québécoise, souligne qu'apprendre n'est pas recevoir.

Dans une tout autre tradition, l'idée d'individualisation a partie liée avec les technologies éducatives, et d'abord avec l'enseignement programmé (Burrhus Frederic Skinner et John Broadus Watson). Si les premiers programmes étaient conçus d'une façon linéaire et très progressive, il est vite apparu nécessaire de les adapter à la diversité des performances des apprenants, d'où leur évolution sous forme de programmes à branchements et à boucles. Les recherches en intelligence artificielle ont alors cherché à modéliser les réponses à apporter aux erreurs et stratégies variées des sujets. Avec l'arrivée des hypermédias (CD-ROM, DVD-ROM, Internet), les modèles constructivistes de l'apprentissage tentent de prendre le pas sur les modèles behavioristes initiaux, en développant la capacité d'interaction de l'apprenant par ses choix de navigation et le développement du travail collaboratif.

L'enseignement individualisé insiste sur l'opposition entre le « processus enseigner » et le « processus apprendre ». Le premier progresse souvent du simple au complexe, en s'adossant de façon cartésienne à l'analyse de la matière. Mais il s'illusionne en pensant que la « logique de l'apprenant » puisse être un décalque de la « logique du contenu ». Bien au contraire, ce sont souvent les débuts qui sont compliqués, et l'apprentissage simplifie progressivement la compréhension, dès lors que se mettent en place des structures cognitives qui permettent une meilleure organisation mentale du domaine.

L'expertise se traduit par une diminution de la charge cognitive en mémoire de travail, à mesure que les unités de sens augmentent de taille, ce qui procure une importante économie mentale. Mais du coup, l'expert peine à comprendre les difficultés du novice, puisque les choses sont simples pour lui. Il tend à ne plus voir à quel point cette simplicité est construite, bien qu'il ait souvent lui-même peiné à la conquérir. On comprend mieux alors à quel point la tâche prescrite par l'enseignant (avec ses consignes) se différencie de l'activité réelle de l'apprenant, avec ses démarches et stratégies

imprévues et surprenantes, souvent éloignées des procédures canoniques attendues, même lorsque celles-ci ont été enseignées.

L'enseignement individualisé doit aussi prendre en compte les représentations des apprenants, telles que les ont mises au jour les recherches en didactique des disciplines. Face au savoir académique, ceux-ci disposent souvent de conceptions alternatives qui s'analysent comme des systèmes personnels d'explications qui « marchent » parce qu'elles sont le fruit des situations vécues, de l'histoire personnelle et des influences socio-familiales. Ces représentations s'avèrent résistantes au changement conceptuel parce qu'elles forment un système viable d'explication du monde, fondé sur l'intuition, les (fausses) évidences et les données perceptives, sans avoir fait l'objet d'une réfutation par l'expérience quotidienne.

D'une façon plus générale, l'enseignement individualisé modifie le statut de l'erreur dans l'apprentissage. Les erreurs sont traditionnellement perçues comme des fautes, comme des dysfonctionnements intellectuels, qu'il convient de corriger quand ce n'est pas punir. Sans doute le désintérêt et la distraction jouent-ils leur rôle, mais cela obscurcit trop souvent le fait que bien des erreurs sont récurrentes, et fournissent donc de précieuses indications didactiques sur l'état des lieux des savoirs et outils mobilisables par le sujet, à un moment donné de ses apprentissages.

Jean-Pierre ASTOLFI

Bibliographie

- M. ALTET, *Les Pédagogies de l'apprentissage*, P.U.F., Paris, 1997
D. HAMELINE et al., *L'École active, textes fondateurs, ibid.*, 1995
J. HOUSSAYE, *Le Triangle pédagogique*, Peter Lang, Berne, 1984
M. LINARD, *Des machines et des hommes*, L'Harmattan, Paris, 1996
L. NOT, *Les Pédagogies de la connaissance*, Privat, Toulouse, 1977.

Voir aussi

- [Behaviorisme, psychologie](#)
- [Élève au centre](#)

En 1911, Filippo Tommaso Marinetti, l'inventeur du futurisme, proclamait avec virulence : « À la poésie du souvenir nostalgique, nous opposons la poésie de l'attente fiévreuse. Aux larmes de la beauté qui se penche tendrement sur les tombes, nous opposons le profil tranchant, aiguisé, du pilote, du chauffeur et de l'aviateur. À la conception de l'impérissable et de l'immortel, nous opposons, en art, celle du devenir, du périssable, du transitoire et de l'éphémère. » Aujourd'hui, presque un siècle après ce manifeste, près de cinquante années après les bouleversements induits par l'apparition des happenings, des performances, du land art et des pratiques in situ, l'art aurait-il changé de régime, quittant l'éternel pour choisir l'éphémère – ou bien cela ne serait-il que fantasme, ou lieu commun ?

• Le contraire de l'éternel

Il n'existe pas, dans le domaine de l'art, de théories spécifiques de l'éphémère. Le mot lui-même renvoie seulement, avant le XIX^e siècle, à la fièvre « qui ne dure qu'un jour » et à l'insecte ailé qui meurt quelques heures après sa naissance. Pourtant, l'idée selon laquelle l'art ancien ferait de l'éternité ou de l'immortalité son unique horizon, alors que l'art moderne, au moins depuis un siècle, favoriserait quant à lui le régime de l'éphémère, est largement répandue. Or elle mérite au moins d'être mise en question.

Si les ziggourats mésopotamiennes et les pyramides égyptiennes semblent bien procéder d'un désir d'approcher l'éternité, l'immortalité des dieux qu'elles célèbrent, les *kouroi* et *korai* de la Grèce archaïque, ces statues à la fois divines et humaines représentant, pour les premiers, des jeunes gens nus, pour les secondes, des jeunes filles entièrement vêtues, construisent déjà, à leur manière, une tension entre l'éternel et l'éphémère, en donnant à saisir à travers leur beauté la jeunesse, éternelle chez les dieux, éphémère chez les mortels.

Cette même tension caractérise une part de l'art occidental depuis l'Antiquité, et les grands textes sur l'art de la Renaissance en portent la trace, tel celui de Leon Battista Alberti, lorsqu'il cherche à faire apparaître, dans son *Traité de la peinture* (1435, trad. franç., 1992), le « mérite » de cette dernière : « Elle a en elle une force tout à fait divine qui lui permet de rendre présents, comme on le dit de l'amitié, ceux qui sont absents, mais aussi de montrer après plusieurs siècles les morts aux vivants, de façon à les faire reconnaître pour le plus grand plaisir de ceux qui regardent dans la plus grande admiration pour l'artiste. » Divine, la peinture l'est donc en ce qu'elle peut surpasser le caractère éphémère de l'existence humaine. C'est bien aussi la fugacité des choses de ce monde que l'âge baroque peint dans ses vanités et ses natures mortes, en donnant à voir sous la sensualité des fruits et des fleurs qui les composent leur devenir inéluctable.

• La question de la durée

Deux siècles plus tard, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, cherchant à montrer l'idéalité de l'art, écrit : « À ce qui est éphémère dans la nature, l'art donne la solide consistance de la durée ; un sourire fugace, une bouche qui se plisse malicieusement, un regard, une lueur fugitive [...], tout cela, l'art l'arrache à l'existence momentanée et, sous ce rapport aussi, surmonte la nature » (*Cours*

d'esthétique, éd. de 1842, trad. franç., 1995). Enfin, nommant Édouard Manet « parmi les maîtres, qui sont les hommes dont l'art et les prestiges confèrent aux êtres de leur temps, aux fleurs d'un certain jour, aux robes éphémères, à la chair, aux regards d'une fois, une sorte de durée plus longue que plusieurs siècles, et une valeur de contemplation et d'interprétation comparable à celle d'un texte sacré », Paul Valéry, dans le « Triomphe de Manet », partie de ses *Pièces sur l'art*, fait à nouveau, en 1932, jouer la tension entre éphémère et durée – une durée d'ordre ici moins temporelle que symbolique –, et retrouve un lien entre art, nature et sacré que l'on aurait pu croire dénoué au tout début du xx^e siècle.

Baudelaire parlait-il de ce pouvoir qu'a l'art de conférer à l'éphémère une « sorte de durée plus longue que plusieurs siècles », lorsqu'il expliquait le mot qu'il venait d'inventer, « modernité » ? Rien n'est moins certain. « La modernité, écrit-il en 1863, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable » ; le « Peintre de la vie moderne » est celui qui tente « de dégager de la mode ce qu'elle peut contenir de poétique dans l'historique, de tirer l'éternel du transitoire ». Auparavant, l'auteur aura proposé « d'établir une théorie rationnelle et historique, en opposition avec la théorie du beau unique et absolu [...]. Le beau est fait d'un élément éternel, invariable, dont la quantité est excessivement difficile à déterminer, et d'un élément relatif, circonstanciel, qui sera, si l'on veut, tour à tour ou ensemble, l'époque, la mode, la morale, la passion. »

Homme des foules, le peintre est tel le flâneur pour qui « c'est une immense jouissance que d'élire domicile dans le nombre, dans l'ondoyant, dans le mouvement, dans le fugitif et l'infini ». La conception de l'art et de l'artiste que Baudelaire met en place au milieu du xix^e siècle ouvre la voie à la tentative de l'impressionnisme, celle de Monet en particulier, de restituer la fluidité d'un monde aux contours constamment modifiés par la lumière et le mouvement. En 1891, le critique d'art Gustave Geffroy dit du peintre, à l'occasion d'une exposition des impressionnistes : « Il donne la sensation de l'instant éphémère, qui vient de naître, qui meurt, qui ne reviendra plus – et en même temps, par la densité, par le poids, par la force qui vient du dedans en dehors, il évoque sans cesse, dans chacune de ses toiles, la courbe de l'horizon, la rondeur du globe, la course de la terre dans l'espace. » Il importe ici de remarquer que la conscience du transitoire n'est plus tacitement ancrée sur la mort ou la disparition, mais qu'elle s'appuie désormais sur une perception du monde passionnée et sensuelle pour Baudelaire, cosmique et vertigineuse pour Geffroy, l'un et l'autre se rejoignant dans une véritable jouissance du fugitif et de la variation.

• Les œuvres à matérialité intermittente

On aura saisi que la partition proposée par Marinetti entre un art ancien tourné vers l'affirmation de valeurs éternelles, et art moderne préoccupé d'éphémère, n'est pas valide. Si l'on considère maintenant l'art moderne, force est de constater qu'y règnent quelques confusions dues sans doute aux nouveaux modes d'apparition des œuvres d'art. Faut-il, par exemple, considérer les œuvres in situ, réalisées précisément pour un site, comme des œuvres éphémères ? Non, dans la mesure où (en théorie du moins) rien n'empêche de les recréer dans le même site quelques mois ou quelques années après leur première apparition.

On ne saurait en effet confondre les œuvres dont la matérialité n'est pas permanente avec de

véritables œuvres éphémères – mais ces dernières existent-elles vraiment ? Apparues pour la plupart dans les années 1950, les « œuvres à matérialité intermittente » (telles que les désigne Jean-Marc Poinot) ont par exemple pour caractéristique de pouvoir être démontées et rangées hors du temps de leur exposition, d’être réalisées seulement pour leur exposition ou bien encore, pour certaines, de n’exister, hors le moment de l’exposition, que sous la forme de « modes d’emploi » qui très précisément en indiquent la matérialité et les moyens de la produire. Qualifier ces œuvres d’éphémères serait aussi étrange que de désigner une toile roulée dans la réserve d’un musée par l’expression « toile éphémère », ou de qualifier d’« éphémères » des expositions temporaires. Dans le cas de ces œuvres à matérialité intermittente, seule est temporaire leur présentation au public, et il est bien possible que leur fonctionnement soit en fait très proche de celui des créations musicales, qui n’existent que le temps de leur exécution.

On souligne aussi volontiers le caractère éphémère des œuvres du land art et de l’Arte povera : là encore, à quelques exceptions près, ce caractère est totalement absent de la plupart des travaux concernés, ou bien il constitue une conséquence des matériaux et procédés mis en œuvre, mais non une intention préalable, ni une indication du sens à donner à ces pièces, qui généralement ne s’affirment pas d’abord comme éphémères. Quant à l’incidence de l’invention du musée et de ses exigences de conservation, Denys Riout a montré que de nombreux artistes sont aujourd’hui tout à fait conscients des problèmes posés par le caractère rapidement périssable de certains des matériaux employés, et qu’ils se plient volontiers aux solutions proposées par les services de restauration des musées, pourvu que les données fondamentales des œuvres soient respectées. Rares sont en effet les artistes qui incluent la destruction totale de leurs travaux dans le projet de l’œuvre elle-même.

• L’éphémère comme qualité

Sans doute est-ce véritablement du côté du mouvement Fluxus qu’il faut chercher une conception nouvelle de l’éphémère. En 1961, l’artiste américain Allan Kaprow, inventeur du happening, écrit : « Le dernier point que j’aimerais développer à propos de la comparaison entre happening et pièce de théâtre est implicite dans toute la discussion – c’est leur caractère éphémère. Composé de sorte qu’une primauté soit accordée à l’imprévu, un happening ne peut pas être reproduit. Les quelques représentations données de chaque œuvre diffèrent considérablement de l’une à l’autre ; et l’œuvre est finie avant que les habitudes ne commencent à s’établir. [...] De cette façon, un happening a quelque chose de frais, tant qu’il dure, pour le meilleur ou pour le pire. [...] Il permet qu’on soit exposé à la merveilleuse expérience d’être surpris. » Selon ses termes, le happening met en jeu une conception de l’éphémère se situant entre « le changeant, le naturel, et même l’acceptation du ratage », très loin de la tension entre éternel et éphémère évoquée plus haut. En fait, éphémère vaut chez Kaprow imprévu, indéterminé, ou hasardeux, au sens où compte moins ici un rapport particulier au temps (celui de la durée propre de l’œuvre, ou de sa permanence) que le fait qu’une pièce puisse engendrer des variations infinies. C’est également ce dont parle l’Américain Robert Rauschenberg, lorsqu’il évoque, durant un entretien avec Irmeline Lebeer en 1973, ses toutes premières toiles, des monochromes blancs : « Je me suis toujours imaginé qu’avec un peu d’attention, on pouvait facilement lire l’heure sur les tableaux blancs. Ils étaient comme des récepteurs d’énergie, des capteurs d’images : ils reflétaient tout ce qui se trouvait autour d’eux. »

À sa façon, l’artiste Daniel Buren rassemblait de manière incisive, au cours d’un entretien avec

Suzanne Pagé, en 1986, les problèmes posés par cette idée : « D’abord, éphémère, c’est combien de temps ? Quinze jours, quinze ans, cinquante ans ou deux mille ans ? Au-delà qu’avons-nous ? Et de quel espace-temps parle-t-on au sujet de l’art ? Par rapport à la naissance de l’humanité qu’est-ce que cela veut dire ? Que veulent vraiment dire au sens propre les termes d’éternité, d’immortalité en art ? Là encore, nous abordons un problème d’échelle. L’éphémérité de l’art, c’est sa grandeur et sa dignité. Toutes les œuvres devraient avoir l’ambition d’être éphémères. Éphémère en ce sens veut dire : ne pas avoir la prétention que ce que l’on fait va automatiquement intéresser qui que ce soit aujourd’hui et encore moins dans les générations futures. C’est accepter également que la durée, pas plus que la quantité, n’est synonyme de qualité. C’est accepter qu’un éclair peut se graver dans la mémoire tout autant qu’une pyramide. La durée dans le temps est une question d’adéquation avec le site, la commande et/ou l’usage. [...] Il n’y a pas plus d’œuvre éphémère qu’il n’y a d’œuvre petite ou grande. Il n’y a que des œuvres à l’échelle, des œuvres qui dépendent des contraintes propres à leur élaboration, des œuvres de leur temps et lieu. »

Véronique GOUDINOUX

Bibliographie

- C. BAUDELAIRE, « Le Peintre de la vie moderne » (1863), repris in *Critique d’art ; critique musicale*, coll. Folio essais, Gallimard, Paris, 1992
- C. BUCI-GLUCKSMANN, *Esthétique de l’éphémère*, coll. Écritures, figures, Galilée, Paris, 2003
- A. KAPROW, *L’Art et la vie confondus*, textes réunis par J. Kelley, trad. de l’américain par J. Donguy, coll. Supplémentaires, Centre Georges-Pompidou, Paris, 1996
- J.-M. POINSOT, *Quand l’œuvre a lieu : l’œuvre exposée et ses récits autorisés*, Institut d’art contemporain-Musée d’Art moderne et contemporain, Villeurbanne-Genève, 1999
- D. RIOUT, *Qu’est-ce que l’art moderne ?*, coll. Folio essais, Gallimard, Paris, 2000.

Voir aussi

- [Beauté, arts](#)
- [Dématérialisation de l'œuvre d'art](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Happening, arts](#)
- [Hasard, arts](#)

Épicurisme

Dans la conscience commune, l'épicurisme souffre d'un malentendu. Il serait par excellence une philosophie du plaisir, un hédonisme, et l'épicurien un jouisseur, au mieux un bon vivant, au pire un débauché. Or, s'il fait l'éloge du plaisir, c'est dans le cadre d'un ascétisme raisonné. Une analyse rigoureuse des plaisirs véritables conduisait en effet Épicure (341-270 av. J.-C.) à juger que « ni les beuveries et les festins continuels, ni la jouissance des garçons et des femmes [...] n'engendrent la vie heureuse, mais le raisonnement sobre [...] chassant les opinions par lesquelles le trouble le plus grand s'empare des âmes » (*Lettre à Ménécé*).

La recherche du bonheur anime l'épicurien. Or la vie heureuse est d'abord une vie exempte de douleur et dépourvue d'inquiétude (ataraxie). Il faut tout faire pour éviter de souffrir, ou plus simplement d'être troublé. Seul est vrai l'individu dans ses sensations immédiates de plaisir et de déplaisir. Tout le reste est vain, et n'existe pas à proprement parler : le passé et l'avenir, les supputations de la raison, les délires de l'imagination, les illusions du désir. En ce sens, la sagesse est de toujours suivre la nature, et ne rien chercher au-delà. Or la physique (ou connaissance de la nature) nous apprend qu'il n'y a que des atomes, susceptibles par leur mouvement de se combiner pour constituer les corps ; avec le vide infini, ils produisent les deux principes suffisants de toute explication naturaliste. Le reste est chimère, et de cette conviction il est possible de déduire une éthique du bonheur comme plaisir.

« Le cri de la chair : ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid. » Le plaisir véritable selon Épicure est avant tout le sentiment de bien-être de celui qui, satisfait, n'éprouve aucun besoin. « Immobile » ou « en repos », il correspond à un équilibre physiologique, à un « degré zéro de la sensibilité » (Paul Valéry). Le sage qui veut fuir les soucis et les inquiétudes limite ses désirs aux seuls qui soient à la fois « naturels et nécessaires ». Ceux-ci sont fort limités, et la nature y pourvoit facilement. Se contenter du minimum, boire pour éviter la soif, manger juste ce qu'il faut pour ne pas avoir faim, dormir dans n'importe quelles conditions, voilà qui suffit. La sexualité relève d'une autre catégorie de besoins, « naturels mais non nécessaires » à l'individu, sinon à l'espèce ; dès lors qu'elle est l'occasion de gêne ou de trouble, il faut apprendre à la maîtriser, mieux à s'en passer. Les passions qui ne visent qu'à satisfaire indéfiniment des besoins imaginaires sont naturellement bannies. « Ce n'est pas le ventre qui est insatiable, mais l'opinion fautive à son sujet » ! Nous ne sommes pas invités pour autant à vivre comme des bêtes repues. La quiétude d'une vie naturelle et frugale s'humanise grâce à l'importance donnée à l'amitié et à la beauté. Dans le *Jardin d'Épicure*, le sage, conversant avec ses amis, sait jouir de la beauté savoureuse de l'instant qui passe.

Le reste, toutes les « imaginations vaines », en particulier les superstitions à propos des dieux et de la mort, doit être sévèrement réprimé ; elles engendrent une inutile angoisse. Les dieux existent, mais leur nature bienheureuse implique une totale impassibilité, et donc leur indifférence à notre égard. Quant à la mort, il faut être vivant pour s'en préoccuper : « Sot est celui qui dit craindre la mort, non parce qu'il souffrira lorsqu'elle sera là, mais parce qu'il souffre de ce qu'elle doit arriver. [...] Ainsi le plus terrifiant des maux, la mort, n'est rien par rapport à nous, puisque, quand nous sommes, la mort n'est pas là, et, quand la mort est là, nous ne sommes plus. »

Bien que, « mettant ses pas dans ceux d'Épicure », selon ses propres termes, le poète latin Lucrèce

(I^{er} s. apr. J.-C.) ait écrit un admirable traité – le *De natura rerum* –, la postérité a moins retenu cette thérapie de l'âme austère et rigoureuse – il n'y a pas de dieu à craindre ; la mort est hors de toute sensation ; le bonheur est accessible ; on peut supporter –, que le « matérialisme » et la prétendue apologie du plaisir. Sans grand rapport avec leurs homonymes modernes, les atomes épicuriens proposent cependant une physique sans métaphysique et sans théologie, même si elle n'est pas athée. On sait d'ailleurs le succès que, revisité à travers Lucrèce, l'épicurisme connut au XVII^e, avec Gassendi, et surtout au XVIII^e siècle, avec La Mettrie, Helvétius, d'Holbach. Mais les fameux « pourceaux d'Épicure » (Cicéron) calomnient une sagesse dont la règle de vie s'apparente davantage à un sévère monachisme qu'à la vie des Sybarites. Due à quelques formules détachées de sa doctrine, cette réputation a surtout été le fait des Latins (*Satyricon* de Pétrone, inscriptions de Pompéi) puis de quelques libertins modernes. « Tout homme qui ne voudrait que vivre vivrait heureux » : la formule épicurienne de Rousseau fut reprise en mai 1968. La crise contemporaine de l'éthique opère un retour à Épicure comme moraliste. De Michel Foucault à Michel Onfray, la conviction qu'un bon usage des sens et une morale des plaisirs peuvent aboutir à un bonheur raisonnable dans l'instant présent n'est pas sans trouver de puissants échos.

Geneviève HÉBERT

Bibliographie

- P. NIZAN, *Démocrite, Épicure, Lucrèce. Les matérialistes dans l'Antiquité*, Arléa, Paris, 1999
G. RODIS-LEWIS, *Épicure et son école*, Idées-Gallimard, Paris, 1977, rééd. 1993
J. SALEM, *L'Atomisme antique, Démocrite, Épicure, Lucrèce*, L.G.F., Paris, 1997
M. ONFRAY, *L'Épicurien*, Encre marine, Fougères, 2004.

Voir aussi

- [Libertinage, littérature](#)
- [Matérialisme](#)
- [Stoïcisme](#)

Équilibre général (Théorie de l'), économie

La théorie de l'équilibre général étudie l'allocation des ressources dans le cadre d'une économie de marché où règne la concurrence parfaite. Elle met en lumière la manière dont les marchés et les prix assurent la coordination des activités économiques. Se trouve ainsi formalisée l'idée avancée en 1776 par Adam Smith dans *La Richesse des Nations*, selon laquelle c'est la « main invisible » des marchés qui rend compatibles les décisions d'innombrables agents économiques, sans que personne ait à se soucier du fonctionnement d'ensemble du système.

Les principes de la théorie de l'équilibre général ont été posés en 1874 par Léon Walras dans son ouvrage *Éléments d'économie politique pure*. Dans leur article de 1954 (« Existence of an Equilibrium for a Competitive Economy », publié dans la revue *Econometrica*), Kenneth Arrow et Gérard Debreu lui conféreront la forme mathématique rigoureuse, qu'elle conservera par la suite.

La théorie de l'équilibre général n'est pas une construction idéologique au service du libéralisme. Elle constitue le cœur de la théorie économique contemporaine. La représentation unifiée qu'elle offre des mécanismes économiques lui donne un très large domaine de validité. Son caractère rigoureux l'amène à mettre en évidence toutes les conditions requises pour que ses résultats s'appliquent. Elle représente ainsi, en pratique, une référence plutôt que le dernier mot de l'analyse économique. L'analyse des obstacles à l'établissement d'un équilibre concurrentiel et des raisons qui peuvent le rendre insatisfaisant est aussi importante que celle qui met en lumière les forces poussant à l'équilibre. L'analyse des vertus, mais aussi des limites, du système de marché constitue ainsi l'objet de la théorie de l'équilibre général. Celle-ci peut donc justifier, selon les cas, l'intervention de l'État autant que des solutions libérales reposant sur le laisser-faire.

• Coordination par les prix

Le jeu de la loi de l'offre et de la demande sur un marché est l'une des idées les plus anciennes de l'analyse économique. Un prix élevé pousse à produire plus et à augmenter l'offre. Il incite à consommer moins et réduit la demande. Sur un marché concurrentiel, le prix est supposé s'ajuster de manière à égaliser l'offre et la demande. Il baisse si l'offre est supérieure à la demande et augmente dans le cas contraire. Le prix n'est donc pas fixé par les agents, mais par le marché. Il s'impose aux agents et guide leurs décisions.

La théorie de l'équilibre général étend cette description du fonctionnement d'un marché isolé à l'ensemble des marchés qui constituent une économie. Considérons, de manière générale, un nombre quelconque de biens et de facteurs de production : biens de consommation, biens d'équipement, travail, ressources naturelles, etc. Chacun a son marché et son prix. On distingue deux types d'agents, les producteurs et les consommateurs. Les producteurs sont les entreprises qui achètent des facteurs de production et vendent des biens de consommation. Chacun est doté d'une fonction de production qui caractérise les conditions techniques de son activité de production. Les consommateurs sont les ménages qui consomment mais aussi offrent tel ou tel type de travail. Chacun est doté d'une fonction d'utilité qui décrit ses préférences et d'une contrainte de budget qui indique que la valeur de ses consommations ne peut excéder celle de ses revenus.

Un équilibre général est défini par un système de prix et de quantités – produites, utilisées et consommées – tel que :

- chaque consommateur maximise son utilité sous sa contrainte de budget ;
- chaque producteur maximise son profit sous contrainte de sa fonction de production ;
- l’offre est égale à la demande sur chaque marché.

Le premier temps de l’analyse d’équilibre général consiste à étudier les comportements individuels. Les agents, consommateurs ou entreprises, prennent les prix comme donnés, ce qui confère une forme opératoire à l’hypothèse de concurrence parfaite. Les prix sont fixés par les marchés. Leurs niveaux d’équilibre résultent, bien sûr, de l’interaction des comportements individuels. Mais, conformément à l’hypothèse d’atomicité, chaque agent est petit devant les marchés, et n’exerce donc qu’une influence négligeable sur les prix. Il est donc naturel qu’il les considère comme donnés.

En fonction des prix – et de ses préférences –, chaque consommateur arbitre entre la consommation de tel bien et celle de tel autre, décide de l’effort de travail qu’il est prêt à fournir, des sommes qu’il souhaite épargner pour ses consommations futures... De leur côté, les producteurs maximisent leurs profits en recherchant les combinaisons productives les moins coûteuses et les productions les plus rentables, pour les niveaux de prix qu’ils observent. Les fonctions d’offre et demande découlent de cette optimisation individuelle.

Le second temps de l’analyse consiste à déterminer les prix d’équilibre. Ceux-ci doivent assurer l’équilibre simultané de tous les marchés. S’il y a n biens et facteurs dans l’économie, on se ramène à un système de n équations exprimant l’égalité de l’offre et de la demande sur chacun des n marchés, comportant n inconnues, les prix des n biens et facteurs.

L’interdépendance généralisée est donc la règle. On ne peut déterminer le prix d’équilibre d’un bien sans déterminer celui des autres biens. Tout événement survenant sur un marché a des répercussions qui affectent l’ensemble des marchés et, potentiellement, l’ensemble des individus. Le propre de l’analyse économique consiste alors à attirer l’attention sur les effets indirects qui viennent renforcer ou contrecarrer des effets directs plus facilement identifiables.

• Efficacité du système de marché et conditions d’existence de l’équilibre

La notion d’équilibre général n’est pas qu’une description du fonctionnement de l’économie. Elle a aussi un contenu normatif. Il est démontré, sous certaines conditions, que l’équilibre concurrentiel est un « optimum de Pareto ». Cela signifie que, lorsque l’économie se trouve en équilibre concurrentiel, il n’est pas possible d’augmenter simultanément les niveaux d’utilité de tous les consommateurs. Tout changement qui améliore la situation d’un agent détériore nécessairement celle d’au moins un autre agent.

Ce résultat constitue une démonstration formelle de l’efficacité du système de marché. Il ne laisse pas subsister de possibilités d’échanges mutuellement avantageux entre les agents et garantit ainsi que les ressources de l’économie seront bien employées. En revanche, en termes d’équité, il n’y a aucune

raison que le marché assure l'émergence d'une juste répartition des richesses produites. Il peut s'accompagner de grandes inégalités dans les situations individuelles.

Par ailleurs, pour que l'équilibre concurrentiel puisse être défini, une condition importante est qu'aucune entreprise ne fonctionne avec des rendements d'échelle croissants. Or de nombreux secteurs industriels sont placés précisément dans cette situation, où l'entreprise est plus productive quand la production s'effectue à grande échelle. La portée de la théorie s'en trouve limitée mais cette limite est intrinsèque à la théorie. Il est facile de comprendre qu'une situation de rendements croissants donne un avantage aux entreprises de grande taille. La condition d'atomicité n'est plus remplie et la concurrence ne peut être parfaite. Elle prend une forme plus complexe et laisse une place aux stratégies conflictuelles d'un petit nombre de producteurs. Elle ne présente alors plus les mêmes vertus d'efficacité.

Des limites visibles tiennent aussi au caractère a priori statique de la théorie de l'équilibre général. Le modèle de base traite de l'équilibre général qui s'établit à un instant du temps, alors que l'activité économique s'inscrit dans la durée. Ni l'épargne, ni l'investissement ne peuvent être analysés dans un cadre purement statique. Cet aspect n'est évidemment pas méconnu et l'analyse théorique s'attache, au contraire, à décrire la manière dont des équilibres instantanés peuvent s'enchaîner. De nouvelles perspectives s'ouvrent alors, dans lesquelles les anticipations que forment les agents sur l'avenir jouent un rôle crucial.

D'autres interrogations, enfin, portent sur le réalisme de la construction. La théorie de l'équilibre général paraît très éloignée de la réalité. Elle suppose que les agents ont une information parfaite sur les prix et sur la qualité des biens qu'ils achètent. Les préférences des individus sont données et indépendantes les unes des autres. Tous les biens ont un prix et peuvent s'échanger sur les marchés, ce qui exclut les biens publics ou des phénomènes comme la pollution. Les agents se comportent de manière parfaitement rationnelle, en cherchant toujours à maximiser leur profit ou leur utilité. Il n'y a pas de coûts de transaction et rien n'explique comment toutes les offres et les demandes peuvent effectivement être confrontées de manière centralisée.

La liste est donc longue des objections que l'on peut élever à l'encontre de la théorie de l'équilibre général. Mais ceci est le propre de toute théorie, qui procède nécessairement par abstraction. Cet épurement lui a donné sa force et n'a pas empêché l'exploration de toutes les voies de progression qu'elle contribue en fait à identifier.

Antoine d' AUTUME

Bibliographie

- G. DEBREU, *Théorie de la valeur. Analyse axiomatique de l'équilibre économique, suivi de « Existence d'un équilibre concurrentiel »*, Dunod, Paris, 2002 (*The Theory of Value*, 1^{re} éd., Wiley, New York, 1954)
- J.-M. TALLON, *Équilibre général : une introduction*, Vuibert, Paris, 1997
- H. R. VARIAN., *Analyse microéconomique*, De Boeck, Bruxelles, 1995.

Voir aussi

- [Mathématique \(École économique\)](#)

Le mot « ésotérisme » est apparu en 1828 dans le milieu protestant strasbourgeois, sous la plume de l'historien de la gnose Jacques Matter (1791-1864). Son *Histoire critique du gnosticisme* proposait un usage savant, désignant un mode d'accès à la connaissance absolue dans la ligne de l'ancienne gnose alexandrine, des spéculations hermétiques et kabbalistiques de la Renaissance et de la théosophie du XVIII^e siècle. *Esoterism* suivit en anglais en 1835 (Maurice, *Letters to Acland*), puis *Esoterismo* en italien et en espagnol. L'usage s'étendit très vite à la littérature de vulgarisation maçonnique et chez des auteurs socialistes (Jacques Étienne Marconis de Nègre, *L'Hiérophante, développement complet des mystères maçonniques*, 1839 ; Pierre Leroux, *De l'humanité*, 1840). Le néologisme était dérivé de l'adjectif correspondant utilisé dès 1742 par La Tierce, dans *Nouvelles Obligations et statuts de la très vénérable corporation des francs-maçons*, qui opposait deux sortes de doctrines chez les pythagoriciens « ... dont ils appelaient une exotérique que l'on pouvait communiquer aux étrangers et l'autre ésotérique ou secrète qui était réservée aux membres des Loges ». Cette référence à une doctrine secrète devait jouer un rôle essentiel dans l'élaboration de la notion. L'*Encyclopédie* de Diderot la reprenait en 1755 dans l'article « Exotérisme », qui renvoyait à son antonyme en rappelant que les « anciens philosophes » ne divulguaient les vérités qu'à des disciples choisis. La pratique venait d'Égypte ; les druides, les mages de la Perse et les brahmanes avaient agi de même, comme tous ceux qui avaient participé à l'administration publique, souhaitant conserver pour eux « la gloire des sciences » et contrôler l'accès des peuples aux « vérités naturelles et morales ». Ce double sens a perduré jusqu'à nos jours : pure connaissance pour le savant, connaissance secrète, occulte, dans son usage populaire. Il en est allé de même pour les liens étroits entretenus avec les grands courants de transformation des sociétés et ce malgré les changements de camps, l'ésotérisme étant alors revendiqué en priorité par des milieux conservateurs.

• L'ésotérisme au siècle du progrès

Matter, issu d'une famille de pasteurs, avait été formé au contact des « théosophes » allemands ; l'ésotérisme représentait pour lui un espace de liberté pour une recherche spirituelle libérée des contraintes dogmatiques de la théologie, loin de toute idée d'initiation. La part réservée de la doctrine, la « discipline de l'arcane », se justifiait par les différences de niveau de compréhension. Pour les auteurs socialistes, débiteurs de la théorisation des « sciences occultes » au cours de la première moitié du XIX^e siècle (Ferdinand-Jean Denis, *Tableau historique, analytique et critique des sciences occultes*, 1830), le secret était de rigueur, en attendant que l'éducation du peuple permette l'éclosion au grand jour de la vérité. Le recours au voile des symboles et des mythes avait abrité des persécutions la transmission par une minorité des conquêtes de la raison. De tous temps, les sociétés secrètes avaient constitué des sanctuaires naturels protégeant le savoir accumulé.

C'est dans ces conditions que la notion avait obtenu droit de cité dans les grands dictionnaires ; *Le Dictionnaire universel* de Maurice Lachâtre (1814-1900) donnait cette définition en 1852 : « ensemble des principes d'une doctrine secrète communiqué seulement à des affiliés. Une fraction des saint-simoniens voulait faire de la partie la plus élevée de leur doctrine une sorte d'ésotérisme ». Une connotation négative devait s'y attacher tout aussi vite ; le même Pierre Leroux dénonçait, dans *La Grève de Samarez* (1863), « les brumes de l'ésotérisme » et imputait l'échec du saint-simonisme au

fait de s'être constitué en société secrète avec le père Enfantin (1796-1864). Revendication et dénonciation devaient marquer conjointement l'évolution de la notion associée jusqu'à nos jours à hérésie, secte et fausse science. Le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande, en 1947 encore, en faisait un synonyme d'occultisme : « s'appliquant à la Cabale, à la magie, aux sciences divinatoires ».

• La révolution traditionaliste

Dans un Occident progressivement converti au pessimisme, René Guénon (1886-1951) s'attacha à dissocier l'ésotérisme de son environnement occultiste assimilé à un « matérialisme transposé » (*La Crise du monde moderne*, 1927). À l'annonce de l'avènement du « temps de l'esprit », il substitua l'idée d'une dégradation irréversible de la spiritualité originelle dans une descente cyclique de l'histoire. La tradition primordiale et universelle s'était transmise, néanmoins, dans des groupes fermés, de maître à disciple, sans solution de continuité, au sein de traditions particulières : l'Inde védantique, la Chine taoïste, le judaïsme, le christianisme, l'islam ou dans des traditions de métier comme la franc-maçonnerie. L'accès au dépôt originel, la « science sacrée », et la maîtrise de sa transmission par des pratiques rituelles appropriées faisaient l'objet de l'ésotérisme (*Aperçus sur l'initiation*, 1946). Si l'usage populaire a été peu touché par cette rupture radicale, le monde savant a suivi dans son ensemble, en témoignant l'article « Ésotérisme » dans l'*Encyclopædia Universalis* (Serge Hutin, 1970) et le volume de la collection Que sais-je ? (1963) confié à un proche de Guénon, Luc Benoist.

Certaines invraisemblances historiques dans cette identification d'ésotérisme à tradition, en particulier pour la transmission initiatique à partir d'une hypothétique tradition primordiale universelle, ont suscité et alimenté une recherche méthodologique sur des critères objectifs de définition. Antoine Faivre dans *Accès de l'ésotérisme occidental* (1986) a distingué quatre composantes de base : les correspondances entre le visible et l'invisible ; l'idée que la nature et l'ensemble du cosmos sont vivants ; le rôle central de l'imagination (dans le sens d'« imaginal, créateur » donné par Henry Corbin) et des médiations spirituelles ; et l'expérience de la transmutation. Il ajoutait deux éléments complémentaires, fréquents mais non obligatoires : la pratique des correspondances, et la transmission. Faivre a privilégié dans son analyse l'héritage hermétique de la Renaissance et de la *Naturphilosophie* allemande. Cette approche critique a fait autorité dans le monde savant et universitaire ; un *Dictionnaire critique de l'ésotérisme* a paru en 1998 ainsi qu'une nouvelle édition du Que sais-je ? (1992) sous sa signature.

De son côté, Wouter Hanegraaff a interprété le glissement de l'ésotérisme vers l'occultisme au XIX^e siècle comme une forme de sécularisation (*New Age Religion and Western Culture, Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, 1998). La question de la transmission a pu être maintenue au centre d'une analyse fondée sur l'évolution des courants qui ont agité l'aire des religions du Livre où la notion naquit et s'est développée. Cependant, quels que soient les critères scientifiques mis en avant, l'usage populaire suit toujours, pour l'essentiel, les voies ouvertes au XIX^e siècle.

Jean-Pierre LAURANT

Bibliographie

A. FAIVRE, *L'Ésotérisme*, coll. Que sais-je ?, 3^e éd., P.U.F., Paris, 2002

W. J. HANEGRAAFF, A. FAIVRE, R. VAN DEN BROEK & J. P. BRACH, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Brill, Leyde, 2005

J.-P. LAURANT, *L'Ésotérisme en France au XIX^e siècle*, L'Âge d'homme, Paris-Lausanne, 1992

J. SERVIER dir., *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, P.U.F., 1998.

Voir aussi

- [Christianisme](#)
- [Gnosticisme, religion](#)

État stationnaire, cosmologie

En 1948, l'Américain Thomas Gold et le Britannique Hermann Bondi publient dans les *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* (vol. 108, n° 3, pp. 252-270) un article intitulé « The Steady-State Theory of the Expanding Universe » (« La Théorie de l'Univers en expansion considéré comme stationnaire »). Ils proposent de nouveaux modèles cosmologiques, qui reposent sur un principe fondamental, a priori séduisant, le « principe cosmologique parfait » (P.C.P.), qui généralise le *principe cosmologique*. Ce dernier (unanimentement admis) énonce que l'Univers apparaît identique à tout observateur situé dans l'espace. Il implique l'homogénéité et l'isotropie (symétrie maximale) de l'espace (plus exactement, « des sections spatiales de l'espace-temps ») : tous ses points sont équivalents, toutes ses directions sont équivalentes.

Le P.C.P. généralise cette homogénéité et cette isotropie à l'*espace-temps*. Il en résulte l'équivalence de tous les instants cosmiques : l'Univers doit présenter le même aspect à chaque moment de son histoire. Ce n'est plus seulement l'*espace*, mais l'*espace-temps* qui présente une symétrie maximale.

À l'époque, les modèles d'Univers stationnaire offrent une alternative aux modèles de big bang qui, même s'ils ne sont pas encore baptisés ainsi (l'appellation date de 1948), remontent aux années 1930. En effet, la révolution conceptuelle que constituent ces derniers est apparemment difficile à admettre pour certains. Les modèles d'état stationnaire, qui décrivent un monde « sans âge », restaurent le mythe millénaire d'un Univers dont l'état resterait toujours identique

Si l'idée semble séduisante, ces modèles stationnaires sont a priori incompatibles avec l'expansion cosmique, pourtant alors déjà découverte, et bien établie depuis les années 1930. Celle-ci implique très directement que le contenu de l'Univers se dilue : avec le temps, ce dernier devient de moins en moins dense et, par simple application des lois de la physique, de moins en moins chaud. Ces phénomènes – expansion, dilution, refroidissement – doivent donc, en théorie, modifier fortement l'aspect de l'Univers au cours du temps, ce qui contredit le P.C.P.

Pour répondre à cette difficulté, les partisans du modèle stationnaire ont inventé une nouvelle loi de la physique : « de la matière serait créée en permanence, de manière à compenser exactement la dilution causée par l'expansion ». Cette *création continue*, inséparable du modèle, est très faible – seulement une particule de la masse du proton par litre et par milliard d'années –, donc compatible avec l'observation.

La première version proposée du modèle stationnaire est plutôt vague, sans aucune précision sur la fameuse loi de création continue. Un peu plus tard, le physicien britannique Fred Hoyle en proposera une nouvelle version, rendue conforme à la relativité générale.

Le modèle stationnaire va bénéficier d'une grande faveur. En premier lieu, parce qu'il rassemble tous ceux qui ne peuvent se résoudre à abandonner le mythe d'un Univers éternellement égal à lui-même. Mais aussi parce que ses principaux concurrents, les modèles de big bang, sont en butte à une sérieuse difficulté : à partir d'observations de galaxies, les astronomes ont estimé un taux d'expansion de l'Univers qui implique pour celui-ci un âge voisin de 2 milliards d'années, impossible à concilier

avec les 4,5 milliards d'années de notre planète ! Il existe bien des versions des modèles de big bang qui prévoient un âge plus long, mais elles sont moins naturelles. Il est donc plus facile de se tourner vers les modèles stationnaires.

Il apparaîtra cependant bientôt que ces estimations étaient fondées sur des résultats d'observation faux d'un facteur 10 environ. Ces erreurs rectifiées, les nouvelles estimations constituent au contraire un fort argument en faveur de la théorie du big bang : l'âge de l'Univers coïncide exactement (à la précision des mesures près) avec les âges des étoiles les plus anciennes. Aucun modèle d'état stationnaire ne permettait d'expliquer une telle concordance ; il est par exemple impossible d'expliquer dans ce cadre pourquoi on n'observe aucune étoile plus âgée qu'une quinzaine de milliards d'années.

Les modèles stationnaires ne résistent plus à la confrontation avec les observations astronomiques, qui montrent de manière de plus en plus incontestable que l'Univers évolue.

Le développement de la physique nucléaire va mettre un terme quasi définitif à toute discussion. En 1964, Fred Hoyle reconnaît l'impossibilité d'expliquer l'existence et l'abondance de l'hélium dans l'Univers dans le cadre des modèles stationnaires. De fait, la seule explication (qui vaut aussi pour le deutérium) est une phase de *nucléosynthèse primordiale*, caractéristique des modèles de big bang.

Le coup de grâce sera porté par la découverte du fond diffus cosmologique, qui marque la fin des modèles stationnaires et le début du règne du big bang. Dès les années 1940, George Gamow avait prédit dans le cadre des modèles d'« Univers chaud » (expression qui désignait alors le big bang) l'existence d'un rayonnement électromagnétique baignant la totalité de l'Univers. Ce dernier est découvert fortuitement en 1965 par Arno A. Penzias et Robert W. Wilson (Prix Nobel de physique 1978), qui étaient pourtant plutôt favorables aux modèles stationnaires. Depuis lors, d'innombrables instruments au sol, sous ballons ou à bord de satellites ont été consacrés à l'observation de ce fond diffus cosmologique. Toutes les expériences ont vérifié, avec une précision toujours meilleure, les prédictions du big bang.

Marc LACHIÈZE-REY

Bibliographie

M. LACHIÈZE-REY, *Connaissance du Cosmos*, Albin Michel, Paris, 1987 ; *Initiation à la cosmologie*, 4^e éd., Dunod, Paris, 2004 ; *Au-delà de l'espace et du temps : la nouvelle physique*, Éditions Le Pommier, Paris, 2003 ; *Cosmologie*, disque compact audio, De vive voix, Paris, 2001
A. FRIEDMANN, *Essais de cosmologie. Alexandre Friedmann et Georges Lemaître ; textes choisis, présentés, traduits du russe ou de l'anglais et annotés par Jean-Pierre Luminet et Andrey Grib. Précédé de L'invention du big bang, par Jean-Pierre Luminet*, Seuil, Paris, 2004
J. MERLEAU-PONTY, *Cosmologie du XX^e siècle, étude épistémologique et historique des théories de la cosmologie contemporaine*, Gallimard, Paris, 1965 ; *La Science de l'univers à l'âge du positivisme : étude sur les origines de la cosmologie contemporaine*, Vrin, Paris, 1983.

Voir aussi

• [Big bang \(Théorie du\)](#)

- [Expansion, cosmologie](#)

Courant sociologique d'origine américaine, l'ethnométhodologie se développe dans les années 1960. Son chef de file le plus connu, Harold Garfinkel (né en 1917), publie en 1967 *Studies in Ethnomethodology* qui demeure l'ouvrage de référence de tout chercheur adoptant cette perspective, autant aux États-Unis, en Grande-Bretagne qu'en France (alors que l'ouvrage n'est pas traduit en français).

• Le projet

Dans sa Préface de *Studies*, Garfinkel définit le projet global de l'ethnométhodologie « en contraste avec certaines propositions d'Émile Durkheim qui enseignent que la réalité objective des faits sociaux est le principe fondamental de la sociologie ». La démarche du sociologue américain se présente ainsi comme une critique de la célèbre invitation de Durkheim : « il faut traiter les faits sociaux comme des choses » (*Les Règles de la méthode sociologique*, 1895). Pour le sociologue américain, il faut traiter les faits sociaux comme des « accomplissements pratiques » par des « membres », c'est-à-dire par des acteurs sociaux, qu'ils soient amateurs ou professionnels (sociologues).

En effet, si les approches sociologiques classiques placent les sociologues en surplomb, afin d'observer la société, au point de considérer, selon Garfinkel, les acteurs ordinaires comme des « idiots culturels » qui ne font qu'obéir aux normes sociales, l'ethnométhodologie considère que tout membre d'une société agit fondamentalement de la même manière : il classe, découpe, catégorise le monde autour de lui pour le rendre descriptible, intelligible, transmissible. Tout membre d'une société emploie donc des « méthodes » de description du monde, la seule différence entre celles des membres ordinaires et celles des membres « qui font de la sociologie » étant de degré (d'explicitation) et non de nature. L'ethnométhodologie est ainsi la discipline qui se donne pour objectif de mettre au jour les méthodes que les membres d'une société emploient dans leur vie ordinaire pour organiser leurs activités, des plus explicites (par exemple la tenue d'un agenda) aux moins reconnues (par exemple leurs conversations).

Garfinkel s'est expliqué sur le sens du mot « ethnométhodologie », qui ne renvoie en rien à des questions de méthodologie en ethnologie, mais qui s'inspire néanmoins de la recherche en ethnosciences. Lors d'un colloque à Purdue University en 1968, il raconta comment il s'était retrouvé en 1954 en train d'étudier les transcriptions des délibérations d'un jury populaire. Il fut frappé par le sérieux avec lequel ces jurés s'acquittaient de leur tâche : ils savaient qu'ils n'étaient pas juristes, mais ils cherchaient des preuves adéquates, veillaient à distinguer faits et opinions, etc. Par analogie avec les mots employés par les anthropologues pour désigner les classifications botaniques employées dans telle société – l'ethnobotanique Hanunoo, par exemple – ou les classifications médicales en vigueur dans telle autre – l'ethnomédecine Subanum, par exemple –, Garfinkel inventa le mot *ethnométhodologie* pour désigner cette capacité des membres d'une société à « faire de la méthodologie » dans le domaine qui les concerne à un moment donné, par exemple les décisions judiciaires.

• Les recherches exploratoires

Au cours des années 1950, tandis qu'il mettait peu à peu au point la plate-forme théorique de l'ethnométhodologie (en s'appuyant tout particulièrement sur l'œuvre d'Alfred Schutz), Garfinkel mena des investigations plus empiriques dans différents domaines de la vie ordinaire. Ainsi, sont restées célèbres ses expériences de déstabilisation (*breaching experiments*), telles qu'il les proposait à ses étudiants de l'université de Californie à Los Angeles. Il leur demandait de perturber momentanément leurs parents ou leurs amis. À la classique question « comment ça va ? », les étudiants étaient invités à répondre par une nouvelle question, du genre : « Comment je vais par rapport à quoi ? Ma santé, mes finances, mon travail, mon état d'esprit, mon... ». Ce qui ne manquait pas d'énervier l'interlocuteur qui ne pouvait pas comprendre cette rupture subite de la règle du « jeu ». À la question « ça va ? », il est entendu que l'on ne doit répondre que par « ça va ». Comme l'expliquera le sociologue Rod Watson, un fidèle supporter anglais de Garfinkel, « l'ambition [de la démarche ethnométhodologique] est de rendre compte des procédés ordinaires qui permettent aux individus de découvrir la connaissance locale, les pratiques locales, les vernaculaires locaux et tous autres éléments qui contribuent à l'identification de “ce qui est” » (in *L'Ethnométhodologie, une science radicale*, 2001).

Dans le même ordre d'idée, Garfinkel va étudier en détail en 1958-1959 le cas d'« Agnès », un jeune homme qui veut devenir et parvient à se faire accepter avec beaucoup de succès pour une jeune femme, non seulement parce que son pénis a été amputé et qu'un vagin a été implanté, mais aussi parce qu'elle parvient à donner le change en toute circonstance. Ce sont les stratégies consistant à « passer pour » qui intéressent Garfinkel, pour qui le cas d'Agnès est une démonstration clinique des capacités de l'individu à produire des routines stables et prévisibles en dépit des obstacles mis sur sa route.

• L'analyse de conversation

Au cours des années 1960, plusieurs étudiants de Garfinkel, en particulier Harvey Sacks et Emanuel Schegloff, vont mettre au point l'« analyse de conversation » (*conversational analysis* ou C.A.). Reprenant à Garfinkel la notion d'« indexicalité », entendue comme l'inscription du contexte dans les énoncés, ils posent que la transcription et l'analyse minutieuses de conversations enregistrées permet de dégager toutes les « traces » laissées par la société dans la trame des échanges. En bref, étudier l'ordre des interactions conversationnelles, c'est se donner le moyen d'étudier la mécanique fine de l'ordre social tout entier. La C.A. va connaître un énorme succès au cours des années 1970 et 1980. De très nombreuses études (souvent issues de thèses de doctorat) vont faire découvrir les charmes des « tours de parole » et dégager toutes les subtilités des ouvertures et des clôtures de conversation. Mais nombre de critiques vont également se faire entendre, en particulier Aaron Cicourel, un ancien associé de Garfinkel, qui va reprocher à la C.A. de s'enfermer sur elle-même, dans des recherches toujours plus fines, mais toujours plus stériles.

Garfinkel lui-même se tiendra toujours à quelque distance de la C.A. Au cours des années 1980, il va plutôt travailler avec quelques jeunes collaborateurs dans le domaine de la sociologie des sciences, en analysant notamment comment quatre astrophysiciens ont découvert le pulsar optique en 1969. Il va également encourager l'incursion de l'ethnométhodologie dans l'analyse des fondements des mathématiques (Eric Livingston, *The Ethnomethodological Foundations of Mathematics*, 1986). Ainsi, loin des polémiques qui l'ont entourée à ses débuts, l'ethnométhodologie apparaît aujourd'hui comme

une sociologie certes « radicale », mais mature et capable d’offrir une lecture alternative de phénomènes sociaux, scientifiques et culturels. Nombreux sont aujourd’hui en France les chercheurs qui s’en inspirent, en sociologie, en philosophie, en sciences de l’éducation, en sciences du langage et en sciences de la communication.

Yves WINKIN

Bibliographie

C. BACHMAN, J. LINDENFELD & J. SIMONIN, *Langage et communication sociale*, Hatier-Crédif, Paris, 1981

A. V. CICOUREL, *Le Raisonnement médical. Une approche socio-cognitive* (textes réunis et présentés par P. Bourdieu et Y. Winkin), Seuil, Paris, 2002

A. COULON, *L’Ethnométhodologie*, coll. « Que sais-je ? », P.U.F., Paris, 1987

M. DE FORNEL, A. OGIEIN & L. QUÉRÉ dir., *L’Ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, La Découverte, Paris, 2001

J. WIDMER, *Langage et action sociale*, Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg, 1986.

Voir aussi

- [Durkheim \(École de\), sociologie](#)

Eugénisme

En forçant un peu le sens des mots, on peut faire remonter l'eugénisme à l'Antiquité, notamment à Sparte, où l'on abandonnait à la mort les nouveau-nés anormaux. Mais c'est seulement à la fin du XIX^e siècle qu'il y eut une véritable théorisation de cette doctrine. Le mot lui-même (*eugenics*), inventé en 1883 par le savant anglais Francis Galton, tire son sens de l'association des mots grecs *eu*, « bien », et *genos*, « origine, race ». Étymologiquement, l'eugénisme (ou eugénique) se voulait donc la science des bonnes « naissances ».

Le cadre de cette théorisation est la révolution industrielle du XIX^e siècle, qui s'était accompagnée d'une urbanisation et d'une prolétarisation massives de la population. La paupérisation, la promiscuité et les mauvaises conditions d'hygiène avaient entraîné une multiplication des maladies de misère (comme la sous-alimentation), maladies infectieuses (tuberculose, syphilis, etc.), maladies mentales, troubles du comportement, alcoolisme, prostitution, délinquance... Toutes choses qui furent attribuées à une « dégénérescence » de l'humanité.

• La théorisation

Peu après sa publication en 1859, *L'Origine des espèces* de Charles Darwin servit à expliquer cette dégénérescence par l'absence de sélection naturelle dans les sociétés humaines (le premier à l'avoir théorisé serait, en 1868, l'essayiste anglais William Rathbone Greg, mais l'idée semble avoir émergé dès la publication de Darwin). Tout aussi rapidement, on pensa que la science pourrait corriger cette dégénérescence en instituant un substitut de sélection naturelle, ce fut l'eugénisme.

Cette relation de l'eugénisme au darwinisme dépasse la simple parenté de contenu. En effet, au XIX^e siècle, la biologie intégra à ses théories diverses notions empruntées à la sociologie et à l'économie. Le darwinisme en est l'illustration la plus flagrante, avec son utilisation de la concurrence et du malthusianisme. Ces notions empruntées furent ainsi « naturalisées » par la biologie, ce qui leur donna une aura scientifique dont elles étaient auparavant dépourvues. La sociologie et l'économie les récupérèrent alors, et s'en servirent pour « naturaliser » et « biologiser » en retour l'ordre social et économique au nom de la science. L'eugénisme fut l'un des résultats de cette « naturalisation » et de cette « biologisation » de la société.

Parallèlement se développèrent plusieurs thèses bio-sociologiques très apparentées : le darwinisme social, l'eugénisme négatif et l'eugénisme positif. Le darwinisme social prétend (r)établir dans la société la concurrence et la sélection naturelle éliminant les individus les plus faibles. L'eugénisme négatif vise à empêcher les individus réputés inférieurs de procréer, par enfermement, interdiction de mariage ou stérilisation. L'eugénisme positif, lui, veut encourager la reproduction des individus réputés supérieurs, voire n'autoriser qu'elle. La distinction entre les eugénismes positif et négatif est parfois attribuée au médecin anglais Caleb Williams Saleeby, et datée du début du XX^e siècle ; mais on en trouve des traces bien avant chez d'autres auteurs aujourd'hui à peu près oubliés.

• La pratique de l'eugénisme

Dans les faits, le darwinisme social ne se manifesta guère que par un « laisser-faire » plus ou moins marqué selon les pays. L'eugénisme positif ne fut appliqué que dans l'Allemagne nazie, et à petite échelle, dans quelques centres où des femmes sélectionnées pour leurs caractéristiques « aryennes » étaient fécondées par des hommes présentant les mêmes qualités (plus récemment, les banques de sperme de Prix Nobel peuvent aussi se ranger dans cette catégorie assez marginale). En revanche, l'eugénisme négatif fut très répandu : on interdit les mariages, on enferma et, surtout, on stérilisa dans le monde entier, et cela bien avant le nazisme.

Hormis quelques castrations « sauvages » de malades et de délinquants aux États-Unis et en Suisse dans les années 1880-1890, l'eugénisme resta purement théorique jusqu'au début du ^{xx}e siècle. C'est alors qu'il passa du domaine des théories à celui des pratiques sociales, grâce à l'activisme de multiples associations militant en sa faveur. En 1905 fut créée la Gesellschaft für Rassenhygiene ; en 1907 l'Eugenics Education Society ; suivirent, dans le monde entier, de nombreuses associations du même genre (dont la Société française d'eugénique, en 1912), associations où l'on retrouve nombre d'éminents biologistes de l'époque.

Le militantisme eugéniste remporta ses premiers succès aux États-Unis avec l'adoption de lois sur la stérilisation de certains malades, handicapés et délinquants (d'abord en 1907 dans l'Indiana, puis en divers autres États : Connecticut, Californie en 1909, etc.). Il fallut cependant attendre la fin des années 1920 pour que, du fait des difficultés sociales de l'après-guerre et de la crise économique, d'autres pays se dotent de telles législations : Suisse et Canada (1928), Danemark (1929), Norvège et Allemagne (1934), Finlande et Suède (1935), etc. L'Église catholique condamnant l'eugénisme, ce sont surtout les pays majoritairement protestants qui adoptèrent ces pratiques.

Les années 1930 furent la grande époque de l'eugénisme, y compris aux États-Unis où les stérilisations, légales depuis longtemps, se multiplièrent. C'est dans l'Allemagne nazie qu'il fut le plus virulent : 400 000 personnes y furent stérilisées entre 1934 et 1939 (avant d'être, pour la plupart, exterminées pendant la guerre). Dans les pays démocratiques, où l'eugénisme fut attaqué tant sur le plan scientifique que politique, les stérilisations, moins nombreuses, se comptent tout de même par dizaines de milliers (plus de 50 000 aux États-Unis, 60 000 en Suède, plusieurs milliers au Danemark, etc.). Dans ces pays, la stérilisation servit parfois de succédané de contraception (on stérilisait les femmes jugées incapables d'élever des enfants, notamment les faibles d'esprit, pour éviter moins la propagation de leur incapacité que les grossesses indésirables).

• Une idéologie pseudo-scientifique

Les horreurs nazies firent reculer l'eugénisme après la guerre, mais il ne disparut pas immédiatement. Ainsi, le Japon s'est doté d'une loi eugéniste en 1948. Au cours des années 1950 et plus encore dans les années 1960, ces législations furent cependant de moins en moins appliquées et tombèrent en désuétude, au fur et à mesure que la génétique moléculaire éclipsa les génétiques de la première moitié du siècle, et qu'à leurs méthodes (modélisations, études statistiques, etc.) elle substitua des approches physiologiques, moins sensibles aux contaminations idéologiques.

Les personnes visées par les lois eugénistes variaient selon les pays, mais il y avait un fonds commun. D'abord les individus atteints de maladies réellement héréditaires. Ces maladies étant rares

et ne touchant qu'un petit nombre de personnes, s'y ajoutèrent divers troubles qu'on supposait être héréditaires, ou dépendre de prédispositions génétiques (y compris des maladies infectieuses, comme la tuberculose, censées toucher préférentiellement des personnes prédisposées). Ces mesures furent parfois étendues à certaines catégories de délinquants (notamment sexuels). Toutefois, les plus nombreux à être stérilisés furent les malades mentaux, les faibles d'esprit et les personnes atteintes de troubles du comportement, catégorie où l'on rangea toute sorte de gêneurs (instables, vagabonds, alcooliques, prostituées, etc.).

Dans les pays démocratiques, en raison de la dimension contraceptive que prirent parfois les stérilisations effectuées sous le couvert de législations eugénistes, les femmes furent plus frappées que les hommes (dans l'Allemagne nazie, les hommes et les femmes semblent avoir été touchés à égalité).

L'eugénisme eut également très vite une coloration raciste : Aux États-Unis, les Noirs étaient plus facilement visés que les Blancs et, parmi les Blancs, les immigrés de fraîche date d'Europe de l'Est et du Sud, plutôt que les W.A.S.P. (*white anglo-saxon protestants*). En Allemagne, en 1937, au nom de l'eugénisme et pour prévenir la dégénérescence de la race blanche, on stérilisa les métis que les soldats des troupes franco-africaines d'occupation avaient laissés après la Première Guerre mondiale. Sans même parler ici des interdictions de mariages interraciaux.

L'eugénisme, s'il fut le plus largement pratiqué par les nazis, appartient à tous les courants politiques. Les seules oppositions institutionnelles qu'il rencontra furent celles de l'Église catholique et de l'U.R.S.S. lyssenkiste. Partout ailleurs, du fascisme au marxisme en passant par la social-démocratie, il eut ses partisans. C'était une idéologie politiquement transversale, caractérisée par le scientisme et le culte du progrès. Le projet d'améliorer l'espèce humaine en remplaçant le jeu aveugle de l'évolution par une action consciente et maîtrisée était approuvé aussi bien à droite (où l'eugénisme était censé permettre la réalisation d'un idéal racial) qu'à gauche (où cette maîtrise du destin biologique s'articulait avec le marxisme par lequel l'homme est supposé maîtriser son évolution sociale), et au centre (où l'on se contentait d'invoquer les nécessités du progrès et de la santé publique). À quoi s'ajoutaient, dans tous les cas, des motivations économiques (les malades et les déviants coûtaient cher à la société).

Le plus étonnant est qu'une telle doctrine et les législations afférentes furent inventées par des biologistes et des médecins. Pendant plus d'un demi-siècle, la plupart d'entre eux, y compris les plus prestigieux, en furent non seulement les partisans, mais les propagandistes. Or, s'il pouvait y avoir une incertitude à la fin du XIX^e siècle, dès 1910-1915 plus rien dans la génétique ne permettait de justifier l'eugénisme, et les généticiens savaient très bien qu'il était inefficace. Il faudra pourtant attendre les années 1930 pour que, devant les pratiques nazies, quelques biologistes commencent à réagir (parfois, pour recommander un eugénisme positif, tout aussi inefficace, mais plus présentable humainement).

André PICHOT

Voir aussi

- [Écologie comportementale](#)
- [Racisme](#)

Europe (Idée politique d')

L'idée politique d'une Europe intégrée est ancienne. Emmanuel Kant au XVIII^e siècle et Victor Hugo au XIX^e siècle l'avaient déjà formulée. La première véritable tentative politique date de 1923, lorsque le comte Coudenhove-Kalergi crée un mouvement paneuropéen avec pour objectif de prévenir un nouveau conflit et de promouvoir l'idée des États-Unis d'Europe. L'origine de l'Union européenne actuelle peut toutefois être trouvée dans le discours prononcé par le ministre français des Affaires étrangères, Aristide Briand, devant l'Assemblée générale de la Société des Nations le 5 septembre 1929, suivi par un memorandum en vue de créer un lien confédéral entre les États européens. Il faut néanmoins attendre la fin de la Seconde Guerre mondiale pour que l'idée de l'intégration européenne soit reprise.

L'aventure de l'intégration européenne débuta enfin avec la déclaration pour la préservation de la paix sur le continent européen que le ministre français des Affaires étrangères, Robert Schuman, prononça le 9 mai 1950. À cette occasion, Robert Schuman a implicitement défini, en étroite collaboration avec Jean Monnet, la méthode communautaire du processus décisionnel au sein des Communautés européennes. Cette méthode communautaire est décrite dans l'une des plus fameuses citations de la déclaration Schuman : « L'Europe ne se fera pas d'un coup, ni dans une construction d'ensemble : elle se fera par des réalisations concrètes créant d'abord une solidarité de fait. » Pour créer une Europe unie, les fondateurs mettent ainsi en œuvre une méthode par laquelle les décisions politiques concernent des questions précises, concrètes, influençant la vie des citoyens de tous les jours. Sur la base de cette déclaration, le traité de Paris, signé le 18 avril 1951, crée la première communauté fonctionnelle : la Communauté européenne du charbon et de l'acier (C.E.C.A.), regroupant six États (la France, l'Allemagne, les Pays-Bas, le Luxembourg, la Belgique et l'Italie). Initialement conçu pour placer l'ensemble de la production franco-allemande de charbon et de l'acier sous une haute autorité commune afin d'éviter tout conflit militaire dans l'avenir entre ces deux pays, l'objectif de la C.E.C.A. est de gérer communément les politiques de charbon et de l'acier de ces six États.

L'idée politique de la construction européenne est, depuis son émergence, soumise à la tension créée par l'existence de deux objectifs, qui, au premier regard, semblent contradictoires : l'approfondissement de la construction européenne et l'élargissement de cet ensemble politique.

• L'approfondissement de la construction européenne

L'approfondissement désigne en général un renforcement de certaines politiques et dispositions institutionnelles visant à accroître l'intégration européenne. Ce processus est toutefois loin d'être régulier et constant, et se trouve souvent confronté à des échecs. Ainsi, en 1950, le président du Conseil français René Pleven propose-t-il de transposer en matière de défense les méthodes en cours de discussion dans le domaine du charbon et de l'acier. En 1952 est ainsi signé un nouveau traité par les six États membres de la C.E.C.A. créant une Communauté européenne de défense (C.E.D.). Son objectif est la création d'une armée européenne au sein de laquelle seront intégrés des contingents allemands. Cette proposition française connaît toutefois un échec important : c'est l'Assemblée nationale qui vote à son encontre en 1954, alors que les autres États l'avaient déjà ratifiée.

La relance de l'intégration européenne voit le jour avec les traités de Rome, signés entre les six États membres le 25 mars 1957. Ainsi la première communauté, la C.E.C.A., est suivie par deux autres : les traités de Rome créent la Communauté économique européenne (C.E.E.) et la Communauté européenne de l'énergie atomique (C.E.E.A. ou Euratom). Les objectifs définis par ces deux traités étaient ambitieux. Outre l'union douanière entre les six États membres, la C.E.E. visait à établir un tarif extérieur commun, la mise en œuvre d'une politique de la concurrence et d'une politique agricole commune. Il s'agissait, comme le soulignait par ailleurs le traité de Rome pour la C.E.E., d'établir « les fondements d'une union sans cesse plus étroite entre les peuples européens ».

Cet approfondissement connaît de nouveau des ratés lorsque le mode décisionnel du recours à la majorité qualifiée au sein de l'instance intergouvernementale du Conseil des ministres heurte la susceptibilité du général de Gaulle en 1965. Plutôt que de laisser la France en minorité lors des décisions sur le règlement financier de la politique agricole, de Gaulle préfère pratiquer la politique de la « chaise vide » – les représentants français ne participent plus aux délibérations ministérielles. Ce n'est qu'un arrangement – le compromis de Luxembourg – en 1965 qui décide que la discussion devra se poursuivre jusqu'à ce que l'on soit parvenu à un accord dans des cas où sont en jeu des intérêts très importants des pays membres. Cette « affaire » ralentit considérablement l'envie de poursuivre l'approfondissement de l'intégration européenne, jusqu'à l'arrivée de Jacques Delors à la présidence de la Commission européenne en 1985 qui clôt les années de l'« eurosclérose ».

L'Acte unique, le document phare de la Communauté européenne, destiné à assurer la mise en œuvre du marché unique, est signé en 1986 et donne un nouvel élan à l'idée politique d'Europe. L'approfondissement se poursuit avec la signature du traité de Maastricht en février 1992, introduisant une politique étrangère et de sécurité commune et le statut de citoyenneté européenne, préparant l'union économique et monétaire parallèlement à une union politique, et donnant un nouveau nom à l'ensemble – l'Union européenne. Suivent le traité d'Amsterdam en 1997, le traité de Nice de 2001 et une Convention sur l'avenir de l'Europe aboutissant en juin 2004 au projet de Constitution européenne, dont le processus de ratification a subi un coup d'arrêt en 2005 avec la victoire du non lors des référendums organisés par la France et les Pays-Bas.

• L'élargissement de l'Union

Parallèlement à cet approfondissement, les élargissements successifs de l'Europe politique témoignent de son succès et entraînent des ajustements successifs. En moins de soixante ans, elle a fait face, à cinq reprises, à l'adhésion de nouveaux États. Ainsi, elle est passée de six États fondateurs à neuf en 1973 (Danemark, Grande-Bretagne, Irlande), à dix en 1981 (Grèce), à douze en 1986 (Espagne et Portugal), à quinze en 1995 (Autriche, Finlande, Suède) et à vingt-cinq en 2004 (Chypre, Estonie, Hongrie, Lettonie, Lituanie, Malte, Pologne, Slovaquie, Slovénie et République tchèque). Cette idée de l'Europe est inscrite dans l'article 46 du traité de l'Union européenne, qui stipule que « tout État européen qui respecte les principes [de la liberté, de la démocratie, du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales ainsi que de l'État de droit] peut demander à devenir membre de l'Union ».

L'idée politique de l'Europe est aujourd'hui solidement ancrée dans un système politique européen. Le processus démocratique au niveau européen relève toutefois plus d'autres systèmes politiques

européens que de celui que connaît la France. Ainsi, les citoyens cherchent à représenter leurs intérêts soit par le suffrage universel par lequel ils élisent les députés européens ou encore à travers leurs représentants nationaux, soit directement par les groupes d'intérêt ou la « société civile organisée ». L'ensemble des institutions européennes – le Parlement européen, la Commission européenne, le Conseil des ministres, la Cour de justice des Communautés européennes, la Cour des comptes, le Comité des régions ainsi que le Comité économique et social, et enfin, les différentes agences européennes – donnent une réalité à cette idée d'une Europe unifiée que certains philosophes et écrivains avaient appelée de leurs vœux.

Sabine SAURUGGER

Bibliographie

M.-T. BITSCH, *Histoire de la construction européenne*, 2^e éd., Complexe, Bruxelles, 1999
G. COURTY & G. DEVIN, *La Construction européenne*, 2^e éd., La Découverte, Paris, 2005
P. MAGNETTE, *Le Régime politique de l'Union européenne*, Presses de Sciences Po, Paris, 2003
J.-L. QUERMONNE, *Le Système politique de l'Union européenne*, Montchrestien, Paris, 2005
É. DU RÉAU, *L'Idée de l'Europe au XX^e siècle*, 2^e éd., Complexe, 2001.

Voir aussi

- [Fédéralisme](#)
- [Supranationalité](#)

Évangélisme

En principe, tous les chrétiens sont évangéliques. C'est historiquement par la référence à la « bonne nouvelle » de l'Évangile que le christianisme s'est distingué du judaïsme dont il est directement issu. Cependant, le terme évangélique a pris graduellement une connotation particulière, renvoyant à une tendance du protestantisme. Pour la désigner, on utilise tantôt le terme « évangélisme », tantôt celui de protestantisme évangélique. Ce courant puise à trois sources : la Réforme radicale (anabaptiste et spiritualiste) du ^{xvi}^e siècle, le puritanisme britannique et le piétisme germanique au ^{xvii}^e siècle. De la première matrice, il a retenu l'idée d'une Église comme association de convertis. À la seconde, il a emprunté l'articulation entre orthodoxie biblique protestante et contrôle social (orthopraxie). Enfin, il doit à l'héritage piétiste l'accent mis sur une spiritualité de conversion où la « nouvelle naissance », grand thème des *Pia Desideria* (1675) de Spener, tient une place centrale.

On caractérise aujourd'hui l'évangélisme par quatre éléments majeurs : le biblicisme, le crucicentrisme, la conversion et l'activisme. Le biblicisme désigne un rapport peu médiatisé au texte biblique, reçu comme « Parole de Dieu ». Sans être strictement littérale (car les évangéliques admettent une interprétation symbolique, par exemple au sujet des aliments partagés lors de la Cène), cette lecture privilégie le sens jugé manifeste du texte, au détriment du décryptage proposé par les sciences humaines. Le crucicentrisme renvoie à la centralité du thème de la Croix, point pivot de l'histoire humaine où Jésus, fils de Dieu, rend possible le salut des humains par son sacrifice et sa résurrection. Le grand succès rencontré auprès des évangéliques par le film de Mel Gibson, *The Passion of the Christ* (2004), s'explique par là. Quant à la conversion, la doctrine évangélique la définit comme une réorientation radicale de l'existence, suite à une expérience religieuse qui peut être brutale ou progressive. Celle-ci est identifiée avec une rencontre avec Jésus-Christ, autour du triptyque repentance-foi-obéissance. Enfin, l'activisme évangélique se confond avec la dynamique militante qui naît de la conversion : entré dans un nouveau monde, le converti se veut missionnaire et propagandiste, agent de diffusion du Salut auprès des incrédules.

Ces quatre critères, dégagés par l'historien David Bebbington, permettent de repérer l'évangélisme, dont l'essor, amorcé depuis le ^{xviii}^e siècle, débouche aujourd'hui sur une nébuleuse de 400 à 500 millions de fidèles. Le courant est transconfessionnel et décentralisé, regroupant des milliers d'Églises, dénominations et sectes, recomposées au gré des contextes. À sa racine, on observe une réaction au modèle des Églises d'encadrement de masse (qu'elles soient catholique, luthériennes ou réformées). L'Église que revendiquent les évangéliques, c'est une fraternité élective où l'identité religieuse ne se fonde plus ni sur l'héritage, ni sur le territoire, mais sur le choix de conversion. Subversive au ^{xviii}^e siècle, cette option s'est trouvée de plus en plus en phase avec l'évolution des sociétés modernes fondées sur le choix individuel, ce qui explique en partie l'essor de ce mouvement protéiforme.

Tout en rejetant l'autorité par tradition ou le modèle de l'Église nationale, l'évangélisme maintient avec véhémence la nécessité d'un credo (il rejoint en cela le Magistère catholique). Il défend aussi la fonction régulatrice, pour toute la société, et pas seulement pour les Églises, d'un Dieu transcendant et révélé. Dans un espace mondialisé et saturé d'options, de choix possibles, l'individu est appelé, au sein des Églises protestantes évangéliques, à une foi chrétienne fortement normative, au risque d'être

identifiée à l'intégrisme ou au sectarisme. Cette attitude militante refuse de se limiter à l'espace privé et influe sur les débats publics, en particulier aux États-Unis, mais aussi en Afrique et en Amérique latine, voire en Suisse où un parti politique évangélique a été créé dès 1919.

Cette identité religieuse se fonde sur la conviction que l'autonomie totale des modernes est un leurre, car l'être humain ne saurait être complet sans hétéronomie, c'est-à-dire sans un rapport à une norme transcendante connaissable par la Bible. Pour les évangéliques, les « fondamentaux » de la foi ne sont pas négociables, et le doute n'est guère valorisé. C'est aux certitudes du Salut, de la Révélation divine, teintées parfois de fondamentalisme, que le croyant est invité à se rallier. Ce discours « sans concessions » qui vise à « la rectitude du comportement des acteurs et la conversion des individus », selon les mots de Jean-Paul Willaime, articule orthodoxie et orthopraxie. La vie doit être conforme à ce qui est professé. Cette foi normative ne se limite pas à l'échelle individuelle (*ethos*). À l'horizon macro-social, elle trouve un débouché dans l'évangélisation et la mission, activités prioritaires dans la majorité des Églises évangéliques, mais s'exprime aussi par des initiatives de type caritatif ou humanitaire. Campé dans l'axe de la tradition monothéiste, l'évangélisme considère que la Providence ne procède pas d'abord de l'État ou du hasard, mais d'un Dieu révélé, au risque d'un affrontement idéologique avec les conceptions laïques de la société.

Sébastien FATH

Voir aussi

- [Baptisme, religion](#)
- [Calvinisme](#)

Évolutionnisme, biologie

Le terme évolutionnisme n'apparaît qu'à la fin du XIX^e siècle pour caractériser la pensée du philosophe anglais Herbert Spencer (1820-1903). La « loi d'évolution » qu'il formule est une loi universelle de progrès conçu comme le passage du simple au complexe. Postulant une tendance universelle de la matière à se différencier en des tous de complexité croissante, cette loi est une généralisation du concept embryologique du développement (épigenèse) mis en avant par Karl Ernst von Baer dans les années 1820. L'évolutionnisme philosophique de Spencer impliquait notamment une récusation de toute vision préformiste ou préordonnée du cosmos.

En dépit du succès de la pensée de Spencer, les termes évolution et évolutionnisme se sont trouvés investis d'une autre signification. Le naturaliste anglais Charles Robert Darwin (1809-1882), contemporain de Spencer, a résisté autant qu'il a pu à la désignation de sa théorie de la « modification des espèces par sélection naturelle » par le mot « évolution ». Cependant, dès les années 1870, il est devenu conventionnel d'appeler « évolution » la transformation des espèces et « évolutionnisme » la théorie de l'évolution organique.

• Origines de l'idée d'évolution biologique

Quoique l'on puisse évoquer des sources fort anciennes de la notion d'évolution, notamment dans les philosophies matérialistes de l'Antiquité, ce n'est qu'au XVIII^e siècle qu'on voit poindre des modes de pensée proto-évolutionnistes. Trois d'entre eux ont joué un rôle significatif dans l'émergence de l'idée de « transmutation » des espèces. En premier lieu, divers auteurs matérialistes ont imaginé que les espèces vivantes, y compris l'homme, étaient le produit d'une transformation s'étendant sur des durées immenses. Benoît de Maillet (1656-1738) soutient que les espèces aquatiques ont donné naissance aux espèces terrestres à la faveur d'un réchauffement généralisé de la Terre, histoire qui aurait pris des millions – voire des milliards – d'années. Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759) propose de comprendre la diversité du vivant comme le résultat d'une accumulation de petites variations à chaque génération. Denis Diderot (1713-1784), de même, estime que les espèces vivantes sont sujettes à un processus indéfini de métamorphoses.

Une deuxième source de la notion d'évolution biologique a résidé dans une reformulation de l'antique notion de « chaîne des êtres » (ou « échelle des êtres »). Le naturaliste Charles Bonnet (1720-1793) réinterprète cette notion de manière temporelle. Selon lui, les formes vivantes seraient apparues successivement, les plus simples d'abord, puis les plus complexes, chacune dans le milieu qui lui convenait. Mais Dieu aurait, dès l'origine des temps, créé les germes de toutes les espèces à venir, les germes des individus des espèces postérieures étant emboîtés dans ceux des individus des espèces primitives. Bonnet appelait « principe d'évolution » cette théorie de la préexistence ou emboîtement des germes, théorie qui expliquait à la fois le développement individuel et l'histoire des espèces. Dans une telle vision, tout est prédéterminé.

La pensée fixiste du XVIII^e siècle a aussi constitué un ferment important. En affirmant que les espèces étaient des entités fixes depuis leur création, Carl von Linné (1707-1778) a permis de concevoir que la connaissance de la vie fût une véritable science, ayant affaire à des espèces aux

caractères stables, et, donc, pouvant faire l'objet de lois. Simultanément, Linné a imposé une représentation hiérarchique et dichotomique de la classification des êtres vivants. Le rôle paradoxal du fixisme dans l'émergence de la pensée évolutionniste a été double. D'une part, le fixisme s'est heurté à toutes sortes de phénomènes susceptibles de l'infirmier, et que l'on a donc étudiés avec attention : en particulier les variations héréditaires et les phénomènes d'hybridation. D'autre part, la structuration hiérarchique de la classification des plantes et des animaux a fourni un puissant cadre de comparaison. Il a suffi de l'inscrire dans la durée et de l'interpréter – en s'appuyant sur les données de l'embryologie comparée, de l'anatomie comparée et de la paléontologie – pour qu'au milieu du XIX^e siècle l'arbre des vivants devienne un arbre généalogique des espèces représentant la différenciation indéfinie des êtres vivants dans le temps.

Vers la fin du XVIII^e siècle, l'idée d'une modification indéfinie des êtres vivants, avec diversification progressive, prend forme. Jean-Baptiste de Monet de Lamarck (1744-1829) fut le premier à articuler une vision d'ensemble du monde vivant qu'on peut rétrospectivement caractériser comme évolutionniste. Sa théorie de l'histoire de la vie repose sur trois principes : la génération spontanée, qui fait surgir en permanence les formes vivantes primitives ; l'idée d'une tendance universelle de la matière vivante à se complexifier ; la « loi d'usage et non usage » qui dit que les organes qui servent s'accroissent, les organes inutilisés dégénèrent, et que les animaux et les plantes transmettent à leur progéniture ces tendances acquises au cours de leur existence (ce que l'on appellera au XIX^e siècle l'« hérédité des caractères acquis »). La combinaison des premier et troisième principes conduit Lamarck à représenter l'histoire des êtres vivants à tous les niveaux taxinomiques comme une « série rameuse », c'est-à-dire une série ascendante qui comporte des rameaux latéraux dus aux adaptations locales des espèces.

• L'apport de Darwin

Darwin fut unique parce qu'il a construit une théorie capable d'embrasser la diversité des êtres vivants en la situant dans une perspective historique. *L'Origine des espèces* (1859) développe une vaste « théorie de la descendance avec modification [des espèces] par la sélection naturelle », qui comprend deux aspects. Tout d'abord, Darwin rapporte la diversité des espèces vivantes à un processus de modification et ramification graduel et indéfini. La classification du monde vivant trouve ainsi son seul fondement objectif, celui d'une généalogie que représente un arbre se ramifiant indéfiniment.

L'hypothèse de la sélection naturelle a quant à elle une portée explicative. Elle repose sur deux séries d'arguments. La première établit l'existence de la sélection naturelle à partir de généralisations empiriques :

- Dans toutes les espèces, il y a discordance entre le taux de multiplication des individus et les ressources disponibles ; de là découle que les individus sont en concurrence pour la survie et la reproduction.
- Dans toutes les espèces, de nombreux caractères varient ; une fraction importante de cette variation est héréditaire et affecte la probabilité de survie et de reproduction des individus.
- En conséquence, chaque espèce change en permanence et acquiert des caractères de mieux en mieux adaptés à son milieu. Cet argument est renforcé par la sélection artificielle, processus connu

pour modifier efficacement les caractères des espèces domestiquées.

Une deuxième série d'arguments consiste à montrer que la sélection naturelle explique les adaptations (morphologiques et instinctuelles), la distribution géographique des espèces, la distribution stratigraphique des fossiles, les extinctions, les faits de divergence, les rapports entre évolution et embryologie, et l'allure générale de la classification des organismes.

Prise dans son ensemble, cette stratégie d'argumentation était, dans l'esprit de Darwin, délibérément conçue en référence à la conception des théories scientifiques, élaborée par les savants John Herschel (1792-1871) et William Whewell (1794-1866), fondateurs dans les années 1830 de la philosophie des sciences en Angleterre. Cette conception, dite « newtonienne », consistait à dire qu'une hypothèse théorique devait être suggérée par des données expérimentales (inductions, inférences fondées sur celles-ci, preuves analogiques), devait expliquer des ensembles de faits indépendants, et était – si possible – formulable comme une relation quantitative entre des paramètres mesurables. Ces exigences sont celles que Darwin a reprises dans l'argumentation de son schéma d'ensemble. Si Darwin n'a pas donné de traitement quantitatif de la sélection naturelle, son hypothèse était formulée de manière à se prêter de toute évidence à un traitement quantitatif (taux de reproduction, limitation des subsistances, chances de survie et de reproduction, ressemblance héréditaire).

• De Darwin à la « synthèse moderne »

Le mode de pensée darwinien a engendré une véritable révolution scientifique. La notion de descendance avec modification est vite devenue une évidence. Le processus causal invoqué par Darwin (sélection naturelle) a en revanche engendré de longues controverses.

Dans la période 1870-1930, la pensée évolutionniste est structurée par de grandes alternatives doctrinaires au darwinisme orthodoxe : théisme évolutionniste, orthogénèse, néo-lamarckisme, néo-darwinisme, mutationnisme. Le théisme évolutionniste explique le cours historique de la vie par un plan intelligent. L'orthogénèse est une laïcisation de cette idée : elle consiste à admettre que l'évolution obéit à de puissantes contraintes morphologiques qui en canalisent le cours. Le néo-lamarckisme, comme le darwinisme, met l'accent sur la pression du milieu, mais pose que le principal mécanisme de changement se situe au niveau individuel, dans l'hérédité des caractères acquis, et non au niveau populationnel. Le terme « néo-darwinisme » fut d'abord appliqué à August Weismann. Celui-ci proposait de radicaliser le darwinisme en faisant de la sélection naturelle l'unique principe explicatif de l'évolution, en éradiquant toute notion d'hérédité des caractères acquis. Le mutationnisme, enfin, refuse le changement graduel des espèces et conçoit l'émergence de nouvelles espèces comme des sauts qualitatifs.

Durant cette même période, le principe de sélection naturelle fait l'objet d'un premier traitement opératoire. La biométrie, issue de Francis Galton, définit les paramètres statistiques nécessaires à une représentation authentiquement populationnelle de la sélection naturelle. À partir de 1900, avec la redécouverte des lois de Mendel, la génétique apporte une théorie de l'hérédité qui permet de constituer une théorie quantifiée et prédictive de l'évolution des populations. Dès la fin des années 1900, la loi d'équilibre, découverte par Godfrey Harold Hardy et Wilhelm Weinberg, en constitue le cadre théorique. Selon cette loi, une population mendélienne garde la même distribution de fréquence

de ses gènes s'il n'y a ni mutation, ni migration, ni sélection naturelle. La génétique théorique des populations a consisté à construire des modèles d'évolution en examinant comment ces facteurs d'évolution modifient une population et interagissent. La sélection est alors devenue une force parmi d'autres, qui n'est efficace que dans certaines conditions. Les modèles les plus fondamentaux de la génétique théorique des populations ont été élaborés entre 1920 et 1932 par Ronald Fisher, John Burden Sanderson Haldane et Sewall Wright.

La génétique des populations a été le noyau central de la *synthèse moderne* (1942) – appelée plus tard « théorie synthétique de l'évolution ». Cette expression, due à Julian Sorell Huxley, désigne un vaste mouvement de recomposition des disciplines biologiques impliquées dans l'étude de l'évolution qu'Ernst Mayr a résumé ainsi : d'une part, tous les processus évolutifs postulés par les disciplines évolutionnistes doivent être compatibles avec les données de la génétique ; d'autre part, la sélection naturelle est le facteur principal qui oriente le changement évolutif. D'un point de vue théorique, elle a donc été fondamentalement une synthèse de la génétique et du néo-darwinisme. À l'origine, le noyau disciplinaire dur de la synthèse fut constitué de la systématique, de la génétique et de la paléontologie, la notion d'espèce ayant servi de lien entre ces trois champs.

La simplicité et la fécondité empirique de la synthèse moderne expliquent son immense succès. Une vision cohérente de l'évolution se dégageait. La théorie était unitaire, réductionniste, gradualiste, sélectionniste et adaptationniste. Sa capacité unificatrice a résulté en partie d'une stratégie « extrapolationniste » consistant à ne voir, dans l'ensemble des phénomènes de macro-évolution (donc au-dessus du niveau de l'espèce), que des effets à grande échelle des mécanismes de base intervenant dans le changement évolutif, le changement des fréquences des gènes dans les populations et les processus de spéciation.

Du point de vue de l'histoire des sciences, la synthèse moderne a permis à l'évolutionnisme de se constituer en un domaine disciplinaire autonome, avec ses sociétés et revues savantes spécialisées (dont la première, *Evolution*, fut créée en 1947), ses chaires, ses congrès, ses programmes d'enseignement. Elle a ainsi été synonyme d'une professionnalisation de l'étude de l'évolution biologique.

• La synthèse ébranlée

Jusque dans les années 1970, la théorie synthétique a rencontré l'adhésion de la majorité des biologistes et paléontologues engagés dans l'étude de l'évolution. Elle a manifesté une remarquable aptitude à s'incorporer les nouveautés et découvertes qui, de tous les horizons de la biologie, se sont accumulées. Pourtant, une insatisfaction grandissante se fait jour dans les années 1970 et 1980, aboutissant à de profondes remises en cause de la théorie synthétique. Cette insatisfaction a de multiples origines.

Au niveau le plus élémentaire, la génétique moléculaire propose, à partir des années 1970, une vision du génome plus fine et complexe, mais aussi beaucoup plus riche en valeur explicative que celle de la génétique classique qui avait servi de base à la synthèse. Avec les notions nouvelles de gènes régulateurs et de gènes effecteurs, le génome acquiert une structure hiérarchique où interviennent désormais de multiples boucles de régulation et de rétroaction.

Du côté de la génétique théorique des populations, la théorie « neutraliste » de l'évolution moléculaire par mutation et dérive aléatoire (M. Kimura) semble un moment remettre en cause le déterminisme sélectif de l'évolution, de nombreux d'allèles (variants de gènes occupant la même place sur une paire de chromosomes) semblant se comporter comme s'ils étaient invisibles pour la sélection naturelle. Cette difficulté sera surmontée dans les années 1980, lorsqu'on comprendra mieux qu'une évolution en grande partie neutre au niveau moléculaire est compatible avec une évolution principalement sélectionniste au niveau phénotypique, le changement moléculaire affectant l'ADN étant en grande partie comparable à un « bruit ».

Du côté de la systématique, l'analyse phylogénétique (cladistique) a, dans les années 1970, remis en cause les pratiques et la théorie de la « systématique évolutionniste » de la synthèse orthodoxe, qui prend appui sur les processus causaux variés expliquant le changement des espèces pour reconstruire les phylogénies. La systématique phylogénétique a rompu avec cette tradition en faisant de la reconstitution des phylogénies un objet de recherche indépendant des théories explicatives de l'évolution, et fondé sur une analyse logique des relations de filiation et de scission entre espèces sous la seule hypothèse d'une évolution ramifiante. Cette révolution, initiée par les naturalistes morphologistes, fut amplifiée par le développement explosif de la phylogénie moléculaire. Ainsi s'est instauré un fructueux dialogue entre les approches moléculaire et morphologique de l'évolution. Quoiqu'il en soit, les études concernant les *patterns* (patrons évolutifs), ce terme désigne des ensembles d'événements et les processus évolutifs (mécanismes causaux censés expliquer l'évolution), ont cessé d'être confondues, méthodologiquement et conceptuellement.

Dans la même période, des notions biogéographiques importantes qui avaient accompagné la synthèse orthodoxe ont été remises en cause. La biogéographie « dispersionniste » (dispersion des espèces à partir d'un centre d'origine) a été complétée par une biogéographie « vicariante », dans laquelle on prend en compte la fragmentation d'habitats initiaux des espèces ancestrales pour expliquer l'endémisme des espèces qui en dérivent. En particulier, au postulat de stabilité des aires continentales a succédé une interprétation mobiliste des aires continentales au cours des temps géologiques (tectonique des plaques).

Des modèles nouveaux de la spéciation ont été proposés. Beaucoup ont en commun un aspect « saltatoire », la formation d'espèces nouvelles intervenant lors de « crises » caractérisées par des réductions d'effectifs. Cela modifie considérablement le rôle dévolu à la sélection naturelle et à l'adaptation dans l'évolution. Au lieu de résulter de la divergence adaptative graduelle de populations séparées par un obstacle quelconque, la spéciation est alors envisagée comme une crise à l'issue largement aléatoire (extinction), l'adaptation des populations n'intervenant qu'ultérieurement lors de l'accroissement des effectifs. Les hypothèses de spéciations parapatriques ou sympatriques (soit en l'absence de barrières géographiques) ont ainsi été explorées.

Enfin, les percées effectuées à partir des années 1980 dans le domaine de la génétique moléculaire du développement ont ouvert le chapitre de la nouvelle synthèse « evo-devo » (pour évolution et développement). L'embryologie était quasi absente de la théorie synthétique orthodoxe. La découverte des complexes de gènes à homéodomains (système *HOX*) ayant un rôle crucial dans le déterminisme spatio-temporel de la différenciation de l'organisme au cours du développement a été fondamentale. En s'intéressant surtout au sort statistique des gènes au niveau des populations, sans trop s'interroger sur la manière dont les gènes concourent à réaliser un organisme individuel, la synthèse court-

circuitait le processus de développement de l'organisme dans sa matérialité concrète et conduisait à négliger les données des sciences correspondantes (anatomie, morphologie, embryologie, histologie). L'évolutionnisme contemporain (synthèse evo-devo) accorde une importance fondamentale à la biologie du développement, qui lui fournit des moyens sans précédent pour comprendre la genèse des plans d'organisation.

Stephen Jay Gould (1946-2002) a bien exprimé à la fois l'attachement à la théorie synthétique et le désir de la renouveler en la transcendant. Gould propose en 1980 une version élargie de la synthèse orthodoxe, substituant à son réductionnisme une vision hiérarchique. Pour lui, la sélection naturelle est bien le moteur de l'évolution mais elle agit à tous les niveaux (gènes, individus, populations, espèces, clades...). Simultanément, Gould admet que des phénomènes fortuits se produisent à tous les niveaux et remanient sans cesse les données du jeu évolutif. Les processus microévolutifs sont donc incapables de rendre entièrement compte du déroulement concret du *pattern* évolutif lui-même. Il en résulte un certain « découplage » entre niveaux évolutifs hiérarchisés. Enfin, en montrant toutes les conséquences des hétérochronies de développement pour les processus et les *patterns* évolutifs, Gould a joué un rôle moteur dans le rapprochement moderne entre évolutionnisme et biologie du développement, et donc dans l'émergence de l'actuelle synthèse evo-devo.

L'évolutionnisme contemporain a ainsi une figure bigarrée. D'un côté, il reprend tout l'héritage méthodologique et disciplinaire de la synthèse moderne. D'un autre côté, il s'appuie sur un ensemble de connaissances nouvelles relatives à la structure et à la régulation du génome, au développement des organismes et à toutes sortes de phénomènes biogéographiques et paléobiologiques. L'image qui en émerge ne bouleverse pas fondamentalement la vision darwinienne classique de l'évolution. Elle l'approfondit et la rend plus complexe en l'affranchissant des modèles féconds mais sans doute trop simplificateurs de la synthèse moderne.

Jean GAYON

Armand de RICQLÈS

Bibliographie

- C. DARWIN, *L'Origine des espèces*, Flammarion, Paris, 1998
- J. GAYON, « La Théorie de l'évolution : que signifie darwinisme aujourd'hui ? », in Y. Michaud dir., *Qu'est-ce que la vie ?*, Université de tous les savoirs, vol. I, Odile Jacob, Paris, 2000
- S. J. GOULD, *Cette Vision de la vie. Dernières réflexions sur l'histoire naturelle*, Seuil, Paris, 2004/ P. DAVID & S. SAMADI, *La Théorie de l'évolution. Une logique pour la biologie ?* Flammarion, Paris, 2000
- D. RAUP, *De l'extinction des espèces*, Gallimard, Paris, 1993
- H. TINTANT & C. DEVILLERS, *Questions sur la théorie de l'évolution*, P.U.F., Paris, 1996.

Voir aussi

- [Darwinisme, biologie](#)
- [Fixisme, biologie](#)
- [Transformisme, biologie](#)

Il est fréquent de voir dans l'évolutionnisme une conception qui concerne exclusivement les êtres vivants. Parfois même, on le confond avec une théorie de l'évolution, celle de Charles R. Darwin, et surtout de ses continuateurs. Plus généralement, la pensée évolutionniste admet que les changements des systèmes vivants sont des transformations qui font que ces systèmes procèdent les uns des autres, et interprète tous les phénomènes biologiques dans cette perspective. Une telle acception ne rend cependant pas compte d'un système de pensée beaucoup plus vaste dans lequel on peut voir, au-delà de toute théorie scientifique et au-delà de la biologie, une philosophie, une idéologie, une vision du monde – peut-être même la vision moderne du monde.

• De la biologie à la philosophie de l'histoire

L'évolutionnisme est sans doute devenu possible à partir de la révolution scientifique moderne. Dès le ^{xvii}^e siècle, certains penseurs ont cherché à reconstituer le processus de formation de l'univers à partir d'un donné matériel initial. Au ^{xviii}^e siècle apparaissent des conceptions déjà évolutionnistes de l'histoire ou de la genèse des facultés de l'homme et du développement des sociétés humaines. Mais c'est évidemment le ^{xix}^e siècle qui va être non seulement le siècle de l'évolutionnisme biologique, mais aussi celui d'un évolutionnisme généralisé. Celui-ci devient un moyen de rendre compte des phénomènes dans tous les champs du savoir, notamment en biologie avec Lamarck (1744-1829) et Darwin (1809-1882) et en anthropologie avec G. Klemm, J.-J. Bachofen, L. Morgan. Il est explicité philosophiquement dans sa prétention à la validité universelle par Herbert Spencer (1820-1903). Nombre de grandes philosophies de l'époque sont également évolutionnistes (Hegel, Marx, Comte, Bergson).

Une caractéristique essentielle de l'évolutionnisme philosophique, même quand il est généralisé et ne concerne pas spécialement les êtres vivants, tient à la référence qu'implique le concept même d'évolution au développement d'un individu vivant. Spencer, le philosophe qui dégage le plus explicitement les principes généraux de l'évolutionnisme, reconnaît s'inspirer des travaux de certains biologistes, en particulier ceux de l'embryologiste K. E. von Baer (1792-1876). À l'origine, le terme « évolution » signifiait le déploiement d'un germe dans lequel une « forme » est déjà présente et encore enveloppée. Mais les progrès de l'embryologie au ^{xviii}^e siècle ont conduit à renoncer à cette interprétation préformationniste pour adopter une conception épigénétique du développement du vivant, comme l'a montré Georges Canguilhem (1904-1995) en étudiant ce qu'il appelle la réformation des concepts d'évolution et de développement entre 1759 et 1859, date de parution de *L'Origine des espèces* de Darwin. Le cycle vital ne présuppose plus la forme, mais consiste en sa genèse, voire comporte une suite de métamorphoses conduisant à la forme de l'individu adulte. C'est ce concept d'une évolution-développement qui va être généralisé dans l'évolutionnisme. Von Baer présente l'évolution comme allant d'une matière indifférenciée à la matière différenciée et organisée. L'évolutionnisme philosophique applique cette idée non seulement à toute la suite des êtres vivants, mais au devenir de l'univers en général et à l'histoire humaine.

Cette conception de l'évolution a permis de dépasser l'idée de progrès indéfini caractéristique du ^{xviii}^e siècle et dont Hegel, Comte et Spencer font également la critique. L'histoire universelle n'est

pas simple progrès, mais évolution. La loi du progrès organique vaut pour toute forme de progrès : pour la formation de la Terre, de la vie, de la société, de l'industrie, du commerce, du langage, de la littérature, de la science et de l'art. Selon les *Premiers Principes* (1862) de Spencer, l'évolution est un changement qui va du diffus au concentré, du moins intégré au plus intégré. Elle va du simple au complexe chez les êtres vivants, mais, dans sa formulation la plus générale, elle va de l'homogène à l'hétérogène, et de l'indéterminé au déterminé. Le principe de causalité qui en rend compte est : « toute forme active produit plus d'un changement », ou « toute cause produit plus d'un effet ». L'effet est donc plus complexe que la cause. Toute force dépensée produit une complication croissante et éternelle. L'évolution répond donc à un principe inverse du principe d'entropie : c'est une création d'ordre au sein du désordre.

• Les limites de l'évolutionnisme

L'évolutionnisme paraît pencher plutôt du côté du matérialisme, tout provenant par évolution d'un donné matériel homogène initial. En réalité, il est très ambigu. Il ne présuppose aucune forme, mais peut difficilement se passer d'une finalité interne. C'est précisément ce qu'implique sa référence constitutive au développement de l'individu vivant.

Dans tous les domaines, l'évolution serait donc un processus linéaire passant par une série d'étapes et qui se répète pour des réalités qui sont au départ semblables et se trouvent dans des conditions comparables. On peut donc définir une loi d'évolution pour un type de réalité donné. Les exemples de lois d'évolution de ce type sont innombrables, et illustrent la prégnance de l'évolutionnisme : la loi du développement de l'Esprit qui commande la succession historique des esprits des peuples chez Hegel, celle des trois états chez Comte, ou encore la loi de l'histoire pour le marxisme. Les premiers anthropologues veulent rendre compte d'une suite nécessaire de phases de l'histoire des sociétés humaines en fonction des techniques, des relations de parenté ou du facteur religieux.

Depuis plus ou moins longtemps selon les domaines, l'évolutionnisme a fait l'objet de réserves, d'abord au niveau de son accord avec les faits, plus tard pour ses principes. La critique a commencé dans les sciences humaines et la philosophie de l'histoire. Elle est maintenant générale. Même les cosmologistes préfèrent aujourd'hui parler d'histoire plutôt que d'évolution de l'univers. La biologie qui a fourni le schème embryologique inspirateur de l'évolutionnisme, et qui l'a conforté avec la théorie darwinienne de l'évolution, est peut-être la science où cette critique a le plus tardé à se manifester. Certes, Jacques Monod s'est attaqué aux visions globales de l'évolution, à l'animisme et à l'anthropocentrisme qui les caractérisent. Puis Georges Canguilhem a montré qu'en réalité la pensée de Darwin elle-même brise le cercle des concepts de l'évolutionnisme. Enfin, Patrick Tort explique que l'évolutionnisme spencerien a parasité Darwin, mais que celui-ci lui a dans une certaine mesure résisté.

La critique du grand récit évolutionniste laisse un vide important. Son pouvoir unificateur reposait sur la possibilité de présupposer un sujet et la continuité de son évolution. Sa vision globale est perdue, ce qui laisse la postmodernité quelque peu désemparée.

Bibliographie

G. CANGUILHEM et al, *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*, P.U.F., Paris 1962

H. SPENCER, *Premiers Principes*, Alcan, Paris, 1901

P. TORT dir., *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, P.U.F., 1996.

Voir aussi

- [Hégélianisme](#)
- [Historicisme](#)
- [Matérialisme](#)
- [Naturphilosophie](#)
- [Positivismes](#)

Exceptionnalisme, géographie

La formulation explicite du terme exceptionnalisme est utilisée pour la première fois en géographie en 1953, dans un article de Fred Schaefer (« Exceptionalism in geography : a methodological examination », in *Annals of the Association of American Geographers*). Ce géographe américain entendait critiquer la synthèse proposée en 1939 par Richard Hartshorne (*The Nature of Geography*), considérant que ce dernier faisait de la géographie une discipline idiographique.

En effet, l'étude des relations entre les groupes humains et le milieu avait conduit jusqu'alors à mettre en évidence des combinaisons homogènes à l'échelle régionale et à en rechercher les explications pertinentes dans leurs différences, chacune de ces combinaisons apparaissant comme unique, ne pouvant faire l'objet de généralisation et d'explication par une loi. La monographie, la part faite à l'histoire de l'objet étudié, la mise en évidence de causalités internes et d'explications relevant du particulier fondent cette vision de l'exceptionnalisme en géographie. Cette approche, rarement défendue par ceux qui en firent usage, est plus réfutée que déconstruite dans les années 1950, ce qui permet néanmoins d'en dévoiler les mécanismes les plus arbitraires. La « nouvelle géographie » des années 1960, influencée par les écrits de Peter Haggett et David Harvey, qui s'organise dans une recherche de lois spatiales et d'explications scientifiques à visées nomothétiques, en accord avec le néo-positivisme contemporain, dresse de l'exceptionnalisme un tableau critique radical, marquant la rupture avec l'héritage du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle.

En effet, à cette époque, la géographie s'est construite, comme d'autres disciplines, dans le cadre d'universités nationales, voire locales (États-Unis), où se sont mises en forme différentes idées relatives à sa pratique. Compte tenu du caractère tardif de la légitimité des préoccupations épistémologiques en géographie, il est difficile d'y rendre compte de l'influence d'une doctrine, dans la mesure où les idées ont été, la plupart du temps, empruntées à l'extérieur (darwinisme...) et ont surtout servi à conforter les assises des différents domaines de la discipline. Dans ce paysage, l'exceptionnalisme, qui a constitué un objet de débat précoce dans d'autres disciplines, possède une certaine originalité en géographie car il reste un moyen de penser la question de la spécificité des lieux au regard de l'espace qui les sépare et les relie.

Le réexamen dont a fait l'objet l'ouvrage de Richard Hartshorne, un demi-siècle après sa publication (Nicholas Entrikin et Stanley Brunn dir., *Reflections on Richard Hartshorne's The Nature of Geography*, 1989), témoigne d'un recul du néo-positivisme, qui reste cependant plus ou moins prononcé selon les écoles géographiques nationales ou « régionales » (anglophone, par exemple). En France, le questionnement de la pertinence et de la validité de l'exceptionnalisme reste assez souvent implicite.

L'exceptionnalisme est ainsi revendiqué par la géographie humaniste. Il est plutôt considéré comme un complément nécessaire aux démarches nomothétiques dans les diverses versions de la géographie culturelle. Par ailleurs, chez les géographes ne s'inscrivant pas dans ces deux courants, l'emploi des notions de territoire et/ou de lieu, lorsque ce dernier est considéré comme la concrétisation d'un phénomène social, constitue un indicateur d'une mise à distance de la recherche de lois de l'espace.

Le débat entre approches idiographiques et nomothétiques s'est donc souvent déplacé, comme dans

le monde anglophone, vers les différentes conceptions de la société en géographie. L'école représentée par la revue *EspacesTemps* (qui réunit des chercheurs en sciences sociales), réfutant la pertinence de l'exceptionnalisme, reconstruit ainsi un programme de recherche nomothétique qui ambitionne de trouver les fondements sociaux de lois spatiales. Ce programme s'accompagne d'une réflexion plus largement partagée au sein de la communauté des géographes sur les possibilités de la mise en œuvre de concepts universels dans la discipline.

En rejoignant ainsi les préoccupations des autres sciences sociales, la géographie se donne les moyens de participer aux débats épistémologiques contemporains. Selon le type d'axiomatisation qu'elle adoptera, elle accordera plus ou moins d'importance à la composante de l'exceptionnalisme dans la démarche d'analyse et à sa concrétisation dans l'espace qu'elle se propose de contribuer à organiser.

Régis KEERLE

Bibliographie

- G. BENKO & U. STROHMEYER dir., *Horizons géographiques/Human Geography*, Bréal, Paris, 2004
J.-M. BERTHELOT dir., *Épistémologie des sciences sociales*, P.U.F., Paris, 2001
G. NICOLAS, « La Logique tout/parties, fondement scientifique d'un langage des géographies », in *Quatrièmes Rencontres de Théo Quant*, Presses universitaires franc-comtoises, Besançon, 2001.

Voir aussi

- [Déterminisme, géographie](#)
- [Géographie culturelle](#)
- [Géographie humaniste](#)
- [Possibilisme, géographie](#)

Existence (Philosophies de l'), philosophie

Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ? Une division de la philosophie, comme l'on distinguait jadis la physique, la logique et l'éthique, ou la philosophie générale dont elle retrouverait l'étonnement originel devant l'être ? Pourtant, la philosophie de l'existence est d'histoire récente. « Elle a débuté avec le vieux Schelling et avec Kierkegaard, elle s'est développée avec Nietzsche, ouvrant sur un grand nombre de directions... avant d'atteindre finalement, dans l'Allemagne de l'après-guerre, avec Scheler, Heidegger et Jaspers, à une conscience non encore égalee de ce qui est réellement en jeu dans la philosophie moderne » (Hannah Arendt).

La philosophie de l'existence procède d'une décision simple mais de conséquence : substituer le terme d'existence au terme d'être, ou encore redonner au verbe être son sens existentiel pour l'appliquer à l'homme. Par là, elle prend position contre toute l'histoire de la métaphysique. Pareille décision n'est possible que dans le cadre de la philosophie moderne qui fait du sujet le critère de la connaissance et de l'être. Mais contre la métaphysique moderne du *cogito*, sujet épistémologique qui « garde le seuil du valable » (Gabriel Marcel), il s'agit de penser l'*ego* comme sujet existentiel, le « *sum* » comme l'acte d'insertion du sujet, l'être comme existence.

C'est ainsi que la philosophie de l'existence en vient à dénoncer l'idéalisme et l'abstraction de la philosophie moderne. La réalité n'est pas ce que l'esprit construit à la mesure de ses représentations, mais « le fait d'exister » : « Dans la langue de l'abstraction, n'apparaît à vrai dire jamais ce qui fait la difficulté de l'existence et de l'existant. [...] Précisément parce que la pensée abstraite est *sub specie æterni*, elle ne prend pas en compte le concret, la temporalité, le devenir de l'existence, l'indigence de l'existant qui, composé d'éternel et de temporel, est posé dans l'existence » (Kierkegaard).

• Être et existence

Les philosophies de l'existence composent un ensemble varié de doctrines et d'écritures (traité, essai, journal, roman, théâtre, poésie) dont les oppositions sont aussi multiples que les filiations difficiles à établir.

Søren Kierkegaard (1813-1855), généralement reconnu comme l'initiateur de la philosophie existentielle – avec le dernier Schelling de la philosophie positive dont il a suivi quelques cours –, a toujours refusé le nom de philosophe, lui préférant celui de penseur, et même de penseur religieux (*Crainte et tremblement*, 1843, *Post-scriptum définitif aux miettes philosophiques*, 1846). Pour lui, exister, c'est être « devant Dieu », s'éprouver pécheur et séparé de l'absolu. Son influence en Allemagne (*Kierkegaard-Renaissance*) a été déterminante, par exemple sur la théologie dialectique de Karl Barth. Avec la philosophie de la vie et de l'historicité (Wilhelm Dilthey) et la phénoménologie husserlienne, elle contribue au renouveau de la philosophie. Karl Jaspers (1883-1969) en est sans doute le principal représentant au xx^e siècle. Il tente de constituer une authentique philosophie de l'existence (*Existenzphilosophie*), en situant l'éclairement de l'existence (*Existenzerhellung*) au sein d'une visée systématique des domaines de la philosophie, entre l'orientation dans le monde (l'être comme objectivité) et une métaphysique des chiffres de la transcendance (l'être en soi ou Dieu). De son côté, Martin Heidegger (1889-1976), qui contestera toujours son assimilation à la philosophie existentielle et surtout à l'existentialisme, et bien qu'il cite peu Kierkegaard dans son œuvre publiée,

développe en 1927 dans *Être et temps*, au service d'une explicitation de l'être de l'homme, elle-même ordonnée à une théorie de l'être en tant qu'être, une description phénoménologique de l'existence. Là où Jaspers distingue l'être empirique (*Dasein*, qui traduit le concept métaphysique d'*existentia*) et l'existence (*Existenz*), Heidegger définit l'être de l'étant que nous sommes (*Dasein*) par l'*Existenz* : être en ayant à être son être, dans le devancement de soi (*ek-sister*).

En France, Gabriel Marcel (1889-1973) est conduit par son propre cheminement intellectuel, sans avoir lu Kierkegaard, à affirmer dès les années 1920, dans son *Journal métaphysique* (1927), la priorité absolue de l'existence sur le *cogito*. Opposé souvent à l'existentialisme « athée » de Sartre, son contemporain, et dramaturge comme lui, il qualifie sa philosophie de « socratisme chrétien » ou de « néo-socratisme ».

Enfin, la phénoménologie husserlienne, par sa méthode descriptive, comble le vœu de concrétude qui nourrit toute philosophie de l'existence. Dans sa réception française, elle donne naissance à une « phénoménologie existentielle ». Pour Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) la phénoménologie doit réfléchir le « sol anté-prédicatif » de la perception qui constitue le site premier et oublié de notre être au monde, et retrouver ainsi, dans l'expérience du corps propre, l'indice existentiel de la finitude (*Phénoménologie de la perception*, 1945). De son côté, Jean-Paul Sartre (1905-1980) infléchit la phénoménologie vers une philosophie radicale de la liberté humaine (*L'Être et le Néant*, 1943) : l'essence de l'homme est de n'être pas déterminé, c'est-à-dire d'exister ou d'être libre. C'est cette inflexion négative d'une liberté conçue comme refus d'être chose que résume la formule-slogan : pour l'homme, « l'existence précède l'essence ».

On ne saurait négliger les œuvres, aujourd'hui méconnues, de Nicolas Berdiaeff, Léon Chestov, Martin Buber, Miguel de Unamuno, ou d'Emmanuel Mounier. On pourrait aussi remonter à Jacobi ou Hamann au XVIII^e siècle, à Pascal et même à saint Augustin, où le sentiment de la facticité se mêle à l'inquiétude religieuse. Il faut surtout revenir à Socrate, dont Kierkegaard a fait, pour ses successeurs, la figure même du « penseur subjectif », c'est-à-dire de l'existant qui inscrit la connaissance de la vérité éternelle dans le souci présent de l'existence.

La philosophie de l'existence ne se demande pas « qu'est-ce que l'être ? », mais « qu'est-ce que l'existence ? », ou plutôt, parce que la formulation en est encore métaphysique : « comment exister ? », « qui existe ? ».

• L'inobjectivité de l'existence

En dépit des divergences théoriques ou religieuses, toutes les philosophies de l'existence prennent appui sur le caractère inobjectivable de l'existence. Elles rompent par là avec l'histoire métaphysique du concept d'existence, traditionnellement opposé à celui d'essence pour rendre intelligible le réel. L'essence, en répondant à la nature d'un être (*quid est*), définit l'objet et la vérité du savoir, tandis que l'existence, correspondant au fait d'être (*quod est*), est frappée de contingence et d'accidentalité comme le souligne Avicenne. En Dieu seul, l'essence implique nécessairement l'existence. Penser métaphysiquement, c'est ainsi privilégier la région des essences, qui fixe la hiérarchie des existences, et prétendre fonder la contingence des êtres dans la raison première de Dieu dont l'existence est démontrable a priori.

Or c'est ce pas en arrière de la raison métaphysique, solidaire du primat de l'essence sur l'existence, que toute philosophie de l'existence récuse, suivant la « voie honorable » de Kant qui, dans la *Critique de la raison pure* (1781), a su dénoncer l'illusion de la « preuve ontologique » de Dieu et, partant, d'une déduction de l'existence d'un objet à partir de son concept. L'existence ne se prouve pas, elle s'éprouve dans un rapport possible à une perception. Davantage encore, l'existence désigne la différence de l'homme. Elle n'est pas seulement ce qui est posé en dehors du concept dans une intuition empirique, mais également le rapport vif du sujet à lui-même, la pointe extrême de la subjectivité.

Si la philosophie veut satisfaire son exigence de radicalité, elle doit se rendre contemporaine de son origine indépassable, c'est-à-dire se faire philosophie de la facticité de l'existence. Tout le paradoxe d'une telle pensée, si elle ne veut pas se réduire à la protestation irrationaliste du sentiment contre la logique, est de thématiser ce qui est pourtant irréductible au concept d'un objet, puisque le sujet ne peut opposer à soi l'existence sans la supprimer : « L'existence est ce qui ne sera jamais objet, l'origine à partir de laquelle je pense et j'agis » (Jaspers). La philosophie de l'existence est-elle condamnée au concept de l'inobjectivité ? Comment construire un concept existentiel de l'existence ?

• Une pensée de la finitude

La philosophie de l'existence n'est pas hostile au langage conceptuel – Kierkegaard écrit le *Concept d'angoisse* (1844) – mais au prestige de la connaissance objective. Il s'agit de saisir l'existence à même l'existant, de réfléchir conceptuellement l'épreuve subjective de l'acte d'exister : pour le dire dans les termes de Jaspers, il faut « unir la raison et l'existence, en entendant par raison la recherche de la précision conceptuelle... et par existence le sens de l'intimité, du drame et de la profondeur, tel qu'il procède des expériences cardinales de l'individu ». Qu'est-ce alors qu'exister subjectivement ou penser subjectivement l'existence ?

Selon qu'on insiste sur la capacité du sujet d'être affecté par l'existence, d'approfondir en soi l'effort pour devenir soi-même, ou sur le mouvement extatique de l'existence vers le monde, on obtient deux styles de philosophie existentielle : ici la phénoménologie existentielle de l'être au monde, l'existentialisme (Merleau-Ponty, Sartre), là, la pensée, d'inspiration religieuse, marquée par le romantisme, de la subjectivité unique et singulière, qui se constitue secrètement dans l'intériorité (Kierkegaard, Jaspers, Marcel). Ce qui correspond à deux manières d'entendre l'étymologie d'« existence » : séparation du monde dans l'intéressement à soi, ou arrachement de soi vers le monde. Finalement, selon que la tension entre solitude et communication de l'existence se résout du côté de l'unicité de l'individu ou du côté de l'historicité, l'analyse existentielle prendra la forme d'une pensée de l'existence (Kierkegaard) ou d'une philosophie de l'existence (Jaspers).

Reste que toute philosophie de l'existence, qu'elle soit religieuse ou athée, met en exergue la finitude : exister, c'est assumer subjectivement les limites qui conditionnent l'existence humaine et qui en constituent comme les « catégories » – variables selon les philosophies de l'existence : la singularité qui comprend l'individualité (je n'est pas un autre), la solitude (affronter l'incommunicabilité liée à l'individuation), la liberté du choix (se choisir en choisissant son existence, assumer par un acte de répétition son être empirique), la passion de l'existence (être intéressé à soi et s'y rapporter affectivement) ; la facticité d'être au monde, définie comme corporéité (motricité,

expression, sexualité), comme liberté, située et non fondée, qui s'angoisse de ses possibles ; la temporalité, indissociable du projet et de la conscience de la mort (se transcender vers des possibilités finies).

Cette priorité de l'existence ou de l'existant suffit à récuser la fiction d'une suppression de tout point de vue dans la logique d'un système. Le premier, contre l'hégélianisme, Kierkegaard avance que l'existence sépare l'être et la pensée, c'est-à-dire rend impossible l'effectivité d'un système. L'individu « est l'axe de tout ». Aussi la vérité, *sub specie temporis*, est-elle subjective et tout sauf désintéressée, puisqu'elle consiste dans l'intensité de la relation du sujet à son être, portée par une passion infinie de soi dans le temps, par l'effort pour se réaliser intérieurement dans la tension entre des déterminations opposées (fini-infini, temps-éternité, individuel-général, possible-réel). S'il y a une dialectique de l'existence, elle est dominée non par la contradiction comme principe logique du devenir, mais par le paradoxe qui maintient les opposés. La pensée ne peut donc espérer circonscrire l'existence au moyen d'idées claires et distinctes. Elle doit se contenter d'énoncés ambigus, accessibles à une réflexion seconde (Marcel) ou « surréflexion » (Merleau-Ponty). C'est à dessein que Jaspers parle simplement d'« éclaircissement » de l'existence, à partir des « situations-limites », opaques et irrévocables, qui nous mettent en présence de notre condition : « il me faut mourir, il me faut souffrir, il me faut lutter ; je suis soumis au hasard, je me trouve pris inévitablement dans les lacets de la culpabilité ». Confrontée à ce jaillissement originel (*Ursprung*) de l'existence, la raison ne peut prétendre qu'à une intelligence partielle et indirecte, qui vise d'ailleurs moins à produire un savoir qu'à actualiser une liberté authentique.

L'inobjectivité de l'existence, ressaisie positivement, renvoie au rapport du sujet à soi ou à ses possibilités. L'existence, c'est l'existence possible (Jaspers), ce qu'a illustré Kierkegaard par la dialectique des stades de l'existence, où la synthèse du fini et de l'infini progresse, non par négation immanente, mais par une suite de crises, individuelles et passionnées : la possibilité de l'existence dans la forme de l'immédiateté esthétique (Don Juan) ; l'existence éthique comme la possibilité du choix de soi par la généralité normative (le mariage) ; le saut religieux de la foi (Abraham) qui, en posant l'existence comme un rapport absolu à l'absolu, un rapport individuel à Dieu invoqué comme individu existant, accomplit le risque d'exister dans le paradoxe suprême.

La philosophie de l'existence est-elle dépassée ? De fait, elle a connu son essor entre la fin du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e et a perdu de son intérêt avec l'idéalisme qui lui donnait, par opposition, une nécessité historique et théorique. Surtout, malgré un discours radical sur l'originalité de l'existence, elle conserve une référence à l'être non dénuée d'équivoque. La différence de l'existence n'abolit donc pas pour la philosophie la question de l'être. Mais cet échec de la philosophie de l'existence est peut-être sa vertu, dans la mesure où il souligne l'inquiétude de la philosophie et la vanité de l'ontologie. Aussi peut-on lui trouver un prolongement inattendu dans l'herméneutique qui récuse comme elle l'idée de totalisation et de fondement en dernière instance. Rien n'est donné, ni la synthèse de fini et d'infini, pour la philosophie de l'existence, ni la fondation de la vérité par la médiation ouverte des signes pour l'herméneutique.

À une époque où les individus se déchargent de leur vie dans la généralité de la consommation, la lecture de ces philosophies, qui enseignent la passion et la difficulté d'exister, reste actuelle. Elle réveille en nous, à travers leurs apories et leur style inchoatif, l'interrogation sur le sens de l'existence.

Bibliographie

- J. BEAUFRET, *De l'existentialisme à Heidegger*, (1945), rééd. Vrin, Paris, 2000
A. CLAIR, *Sens de l'existence*, Armand Colin, Paris, 2002
L. Cournarie, *L'Existence*, *ibid.*, 2001.

Voir aussi

- [Herméneutique, philosophie](#)
- [Nihilisme](#)
- [Personnalisme](#)

L'idée d'expansion cosmique n'a rien d'évident. Évoquée pour la première fois par l'astronome américain Vesto Melvin Slipher (1875-1969), elle prend naissance à la charnière des XIX^e et XX^e siècles. Mais aucun cadre théorique cohérent n'est alors disponible pour en rendre compte.

• Décalages vers le rouge

Au début du XX^e siècle, Slipher travaille à l'observatoire Lowell (Arizona). Il y est chargé de mesurer les vitesses de rotation des « nébuleuses spirales » : l'observation du ciel ne montre pas uniquement des étoiles et des planètes, mais aussi des objets nébuleux, diffus, qualifiés de nébuleuses, dont la nature est alors mal connue ; parmi elles se distingue la classe des nébuleuses spirales, reconnaissables par leurs dessins caractéristiques.

Pour mesurer la rotation d'une nébuleuse spirale, Slipher utilise une technique récemment introduite, la spectroscopie : il s'agit de mesurer la répartition en longueur d'onde (le spectre) de la lumière émise par un astre, en l'occurrence par les diverses régions de la nébuleuse. Les physiciens savent que la lumière (et plus généralement tout type de rayonnement) est reçue à une longueur d'onde λ différente de celle à laquelle elle a été émise. La différence n'est en général guère importante, et l'on définit le décalage comme la quantité $z = \lambda_{reçue} / \lambda_{émise} - 1$. Une valeur positive (négative) de z indique que la longueur d'onde qui est reçue est plus (moins) élevée que celle qui est émise. Comme la longueur d'onde d'un rayonnement lumineux caractérise sa couleur, que les longueurs d'ondes les plus élevées correspondent au rouge (et les moins élevées au bleu), on évoque un décalage vers le rouge ou le bleu, selon qu'il est positif ou négatif. Cette appellation est appliquée même lorsqu'il s'agit d'un rayonnement autre que la lumière (ondes radio par exemple), où elle n'a plus de signification directe.

Les physiciens connaissent depuis le XIX^e siècle l'effet Doppler-Fizeau : le décalage de la lumière reçue d'une source est proportionnel à la vitesse V de cette source par rapport à l'observateur ; il est positif ou négatif selon que la source s'éloigne ou se rapproche. Plus précisément : $z = V / c$, où c est la vitesse de la lumière (cette loi n'est qu'approximative).

Si l'on regarde un objet en rotation, un côté se rapproche de nous, l'autre s'éloigne. Ainsi, lorsqu'une nébuleuse est en rotation, un de ses côté doit présenter un décalage vers le rouge, l'autre vers le bleu. Et les valeurs de ces décalages fournissent la vitesse de rotation. C'est cette méthode qu'applique Slipher. Mais ses observations amènent une révélation : les nébuleuses s'éloignent de nous.

Pour Slipher, la surprise est double. D'une part, les nébuleuses semblent (presque) toutes s'éloigner, et jamais se rapprocher de nous. D'autre part, leurs vitesses se révèlent beaucoup plus élevées que ce à quoi il s'attendait : plusieurs centaines de kilomètres par seconde.

Critiqué, Slipher refait ses observations, mais confirme et étend ses résultats. Il les présente en 1914, suscitant admiration et ébahissement de la communauté scientifique. Il en tire deux conséquences qui vont révolutionner la cosmologie. D'une part, il se rend compte que des objets se

déplaçant à des vitesses aussi élevées ne peuvent pas rester confinés au sein de notre propre galaxie, la Voie lactée ; après bien des débats, l'astronome américain Edwin Powell Hubble (1889-1953) montrera en 1924 que ces objets sont en effet bien situés en dehors de la Voie lactée : ce sont d'autres galaxies, les galaxies spirales. D'autre part, le caractère universel de ces déplacements le conduit à les voir comme la manifestation d'un mouvement d'ensemble, qu'il baptise expansion dès les années 1910.

Au début du xx^e siècle, les mesures de décalages s'accumulent, avec des valeurs toujours plus élevées. Les astronomes se rendent bien compte que ces décalages manifestent un phénomène régulier à l'échelle cosmique, mais ils n'en comprennent pas la nature. Le Britannique Arthur Stanley Eddington évoque en 1922 ce phénomène comme « l'un des problèmes les plus mystérieux en cosmologie ».

Durant la même période, la cosmologie théorique a commencé à se développer, à la suite de la découverte de la théorie de la relativité générale, en 1915, par Albert Einstein (1879-1955). Einstein lui-même se rend compte que sa théorie offre un cadre particulièrement adapté pour traiter le problème cosmologique : il propose en 1917 le premier modèle cosmologique relativiste (c'est-à-dire conforme à la théorie de la relativité générale). Ce modèle d'Einstein est une solution de la théorie de la relativité générale, qu'il estime adéquate pour décrire la géométrie et la dynamique de l'Univers dans son ensemble. Mais, en 1917, Einstein, comme la quasi-totalité de ses collègues, ignore les travaux de Slipher. Il n'a aucune raison d'imaginer que l'Univers soit en expansion. Aussi, la dynamique de l'Univers est-elle inexistante dans son modèle, qui est statique.

Bien vite, la communauté scientifique prend conscience qu'il est impossible de comprendre les décalages mesurés par Slipher dans le cadre du modèle d'Einstein.

Il existe bien un autre modèle cosmologique relativiste, proposé par l'astronome néerlandais Willem de Sitter (1872-1934). Mais ce modèle possède un défaut rédhibitoire : il est vide de toute matière, et donc incapable de décrire la réalité de notre monde qui, bien évidemment, en contient.

La situation est critique : d'une part, on dispose d'un cadre théorique dont chacun reconnaît la pertinence, la théorie de la relativité générale, avec ses solutions qui correspondent à des modèles d'Univers ; d'autre part, l'ensemble des observations effectuées par Slipher constitue la preuve d'un phénomène cosmique de grande ampleur. Mais il semble impossible de concilier les deux. Réunis à Cambridge, en 1930, au colloque de la Royal Astronomical Society, les astronomes constatent cet échec, qui ressortira dans les actes du colloque.

À leur lecture, Georges Lemaître (1894-1966), physicien belge encore inconnu, entreprend d'écrire à son ancien professeur, Eddington. Il annonce avoir trouvé la solution du problème trois ans plus tôt, publiée en 1927 dans une revue à diffusion confidentielle. Il y donnait des solutions explicites de la relativité générale, fruit de ses calculs, selon lesquelles l'Univers pouvait posséder une dynamique propre, par exemple contraction ou expansion. Il y montrait que certaines de ces solutions rendaient parfaitement compte des décalages observés par Slipher. Ces solutions décrivaient quelque chose d'entièrement nouveau, un Univers en expansion. Lemaître établissait même la loi que Hubble allait énoncer deux ans plus tard, et que l'on allait qualifier de loi de Hubble. Il montrait explicitement comment celle-ci était vérifiée par les observations des décalages.

Eddington se rend compte immédiatement de la pertinence des travaux de Lemaître, les fait traduire et en assure la diffusion. La communauté scientifique reconnaît que, en conformité avec la théorie de la relativité générale, et en parfait accord avec les observations, l'Univers est en expansion.

Les solutions trouvées par Lemaître avaient en fait été découvertes également par le physicien soviétique Alexandre Friedmann (1888-1925). Mais ce dernier les envisageait dans un cadre mathématique, sans faire le rapprochement avec les observations, et sans en découvrir la pertinence pour la description de l'Univers réel. La classe de ces solutions de la relativité générale correspond à ce que l'on appelle aujourd'hui les modèles de Friedmann-Lemaître (les modèles d'Einstein et de De Sitter constituaient des cas très particuliers au sein de cette classe de modèles).

• Expansion relativiste

L'expansion de l'Univers se comprend de manière parfaitement cohérente dans le cadre de la relativité générale : il s'agit d'une propriété géométrique de l'espace-temps, un aspect de sa courbure. S'il est difficile d'en rendre toutes les caractéristiques, on peut en énoncer néanmoins quelques propriétés, les unes intuitives, les autres moins.

En général, nous interprétons la géométrie de l'espace-temps en termes d'espace et de temps. Selon une telle conception, l'expansion signifie que l'espace « grandit ». Il serait cependant erroné de penser qu'il grandit au sein d'autre chose, dans un cadre plus vaste où il viendrait occuper une place antérieurement vacante : il n'existe rien d'autre que l'espace. Celui-ci augmente en volume, mais ce n'est au détriment de rien d'autre.

Les galaxies sont solidaires de l'espace. En dehors de mouvements particuliers qui ne jouent pas de rôle ici, elles restent « immobiles » dans l'espace. Mais l'expansion de l'espace entraîne ces galaxies. Pour cette raison, elles sont qualifiées de « comobiles » plutôt que d'immobiles ; elles sont semblables à des épaves qu'entraînerait le courant d'un fleuve. Mais il n'y a pas ici de support matériel à ce courant, sinon la géométrie de l'espace. La relativité générale donne précisément un sens à l'évocation d'un « courant géométrique ».

Entraînées par l'expansion, les galaxies voient leurs séparations mutuelles augmenter. Cette augmentation est toujours proportionnelle à une certaine fonction du temps t , caractéristique de l'expansion, $R(t)$. On l'appelle le facteur (ou rayon) d'échelle. Ainsi, la distance entre deux galaxies quelconques augmente proportionnellement à $R(t)$. C'est en particulier le cas si l'une des deux galaxies est la nôtre. Nous voyons donc la distance de n'importe quelle galaxie augmenter proportionnellement à $R(t)$, ce que nous interprétons comme une « vitesse d'expansion ». Telle est la cause des décalages. Un calcul très simple montre qu'une telle augmentation de toutes les distances entraîne la loi de Hubble :

On comprend alors H comme la dérivée (logarithmique) de la fonction $R(t)$. La mystérieuse loi de Hubble apparaît donc ainsi comme la conséquence directe de la loi d'expansion.

Il faut bien comprendre que notre Galaxie (ni d'ailleurs aucune galaxie) ne constitue pas le centre de l'expansion. Il est vrai que nous voyons toutes les galaxies s'éloigner de nous ; mais elles s'éloignent de la même manière de n'importe quelle galaxie prise au hasard. L'expansion cosmique

n'a pas de centre.

Il n'y aurait pas de sens à parler d'une « vitesse » de l'expansion cosmique. Par exemple, chaque paire de galaxies est caractérisée par une vitesse d'expansion différente, proportionnelle à la distance qui les sépare. En revanche, il est possible de définir un taux d'expansion, universel. Il exprime l'augmentation de $R(t)$ avec le temps. Calculs faits, la valeur actuelle de ce taux d'expansion s'identifie précisément à la constante de Hubble H .

Elle reste difficile à mesurer et ce n'est que depuis les dernières décennies, après presque un siècle d'efforts, que les astronomes pensent connaître sa valeur actuelle, avec une précision d'environ 10 p. 100 : environ 70 kilomètres par seconde et par mégaparsec. Mais l'avenir réserve peut-être quelques surprises !

Remarquons enfin que l'inverse de cette constante nous fournit une échelle de durée, $T_H = 1/H$, égale à environ 15 milliards d'années. Ce temps de Hubble exprime l'échelle de durée de l'expansion cosmique. Cela signifie qu'il faut que s'écoule environ T_H pour que l'échelle de l'Univers se modifie sensiblement.

Un raisonnement également très direct mène à conclure que toutes les grandeurs cosmiques devaient être extrêmement petites dans un passé de l'ordre de T_H . En fait, si l'on tient compte de la variation du taux d'expansion avec le temps (voir plus bas), le calcul fournit plutôt une durée T_U , du même ordre mais un peu différente : toutes les distances dans l'univers étaient quasi nulles dans le passé, il y a de cela T_U . Cela veut dire que l'Univers n'existe (au moins sous sa forme présente) que depuis cette époque. C'est pourquoi on appelle T_U l'âge de l'Univers. La mesure du taux d'expansion H nous indique qu'il est de l'ordre d'une dizaine de milliards d'années. Des raisonnements plus précis, dans le cadre de la relativité générale, nous amènent à affiner cette valeur à 13,7 milliards d'années. Mais il est difficile d'estimer l'incertitude associée à cette valeur. Cette évocation d'un « âge de l'Univers » ne préjuge en rien de ce qui s'est passé dans le passé très reculé correspondant. En particulier, il serait trompeur d'y voir une « origine », ou une « création » de l'Univers.

L'importance de cette estimation (à partir de la loi d'expansion) vient du fait, qu'elle coïncide précisément avec les âges des plus vieux objets dans l'Univers – étoiles et amas d'étoiles –, mesurés de manière totalement indépendante. Rien ne permettrait de comprendre une telle coïncidence, hors l'expansion cosmique, et ses conséquences exprimées sous forme des modèles de big bang.

Lemaître développe cette idée capitale dans *L'Expansion de l'espace*, ouvrage publié (en français) en novembre 1931. Selon lui, l'histoire cosmique commence par une expansion de type explosif, issue de la désintégration radioactive d'un atome-univers. Lemaître utilise l'image poétique du « feu d'artifice », pédagogiquement contestable car à la source d'un malentendu constamment reconduit par la littérature de vulgarisation ; le big bang y est en effet très souvent présenté – à tort – comme une explosion ponctuelle de matière dans un espace extérieur. Par la suite, désintégration et fractionnements successifs ont façonné l'Univers tel qu'il est maintenant.

Marc LACHIÈZE-REY

Bibliographie

- A. FRIEDMANN, *Essais de cosmologie. Alexandre Friedmann et Georges Lemaître ; textes choisis, présentés, traduits du russe ou de l'anglais et annotés par Jean-Pierre Luminet et Andrey Grib. Précédé de L'invention du big bang, par Jean-Pierre Luminet*, Seuil, Paris, 2004
- M. LACHIÈZE-REY, *Connaissance du Cosmos*, Albin Michel, Paris, 1987 ; *Initiation à la cosmologie*, 4^e éd., Dunod, Paris, 2004 ; *Au-delà de l'espace et du temps : la nouvelle physique*, Éditions Le Pommier, Paris, 2003 ; *Cosmologie*, disque compact audio, De vive voix, Paris, 2001 ; *Les Galaxies*, disque compact audio, *ibid.*, 2001
- M. LACHIÈZE-REY & J.-P. LUMINET, *Figures du ciel : de l'harmonie des sphères à la conquête spatiale*, Seuil-Bibliothèque nationale de France, Paris, 1998
- J.-P. LUMINET, *L'Univers chiffonné*, Fayard, Paris, 2001.

Au sens propre, le mot « expression » désigne d'abord « l'action de faire sortir » (la main exprime le jus du citron comme l'écrivain sa pensée et ses émotions dans ses textes). Ainsi que l'a écrit Littré, l'expression est ce qui vise à « faire paraître au dehors ». Il s'agit donc d'emblée d'un mouvement qui, dans son principe même, joue de l'intérieur vers l'extérieur, de la profondeur vers la surface, de l'abstrait vers le concret, de l'invisible vers le visible, de l'être vers le paraître, etc.

Ce que l'on exprime – un suc, un sens, une idée, une émotion, un désir, une sensation, une valeur, une opinion – est donc toujours le résultat d'un processus, d'une traversée, d'une transformation. C'est un mouvement, une dynamique, qui présuppose un lieu en amont, un point d'origine, un émetteur, un contenant, un dedans : une source invisible. Et une zone d'arrivée, une destination, un contenu, un dehors : un écran de visualisation. L'expression comme trajet, d'où qu'elle vienne, aussi immatérielle soit-elle, dans son origine ou sa cause première, a donc toujours besoin de se rendre perceptible à l'arrivée, de s'incarner dans une réalité accessible (une matière), visible, lisible, audible, sensible.

Par extension métonymique, le mot « expression » a d'ailleurs fini par désigner non plus ce mouvement lui-même, ce geste, ce passage en tant que tel, mais bien son résultat concret, l'objet final auquel ce processus aboutit. Les expressions, ce sont aussi les mots (du langage verbal), les images et les sons (que nous regardons ou entendons), le corps (dans son apparence physique), tout ce qui prend forme, tout ce qui figure (ainsi les expressions du visage). Ce sont des formes, des objets, des signes physiques, que nous percevons (comme réalité sensible) et que nous comprenons (comme réalité intelligible), justement en tant qu'ils renvoient à leur sens originaire, à leur intériorité ou leur profondeur de départ.

On voit par là que les problèmes de l'expression relèvent pleinement à la fois des théories de la signification (donc du signe), des théories de la perception (donc du sujet) et des théories de la représentation (donc de l'art). C'est-à-dire de la sémiologie, de la psychologie et de l'esthétique.

• Expression et signification

Prenons d'abord le sujet dans sa dimension sémiologique, sans pour autant entrer dans une discussion technique – par exemple en référant aux théories de linguistes comme le Danois Louis Trolle Hjelmslev (1899-1965), qui distingue « plan du contenu » et « plan de l'expression », chacun comportant une « matière » et une « forme ».

Si l'on peut dire que, dans un sens très général, « exprimer, c'est signifier », cela implique d'emblée divers problèmes. En particulier, cela met en jeu une sorte d'ambiguïté entre la dimension primaire (dénotative) et la dimension secondaire (connotative) de la formule, entre la part sémantique et la part rhétorique du processus expressif, entre une logique de vérité et une logique de communication. Cette ambiguïté était déjà à l'œuvre, dès la Renaissance, dans les traités de rhétorique classiques, lorsque l'on assignait à l'expression cette fonction fondamentale du « vouloir dire, et bien dire », c'est-à-dire du signifier juste. « Bien s'exprimer » y revient à trouver les bons moyens de rendre une idée, à la fois sans la trahir, de la manière la plus nuancée, exacte et précise qui soit, et en

même temps, en générant chez l'auditeur ou le spectateur un état d'esprit ou une attitude interprétative « adéquate ».

Il y a là à la fois un principe d'équivalence (s'exprimer, c'est « traduire sa pensée ») et un principe d'efficacité (s'exprimer, c'est « se faire comprendre, atteindre, convaincre »). Ce qu'il s'agit de rendre relève à la fois d'une vérité objectivable (le sens) et d'une efficacité pragmatique (l'effet). Et d'ailleurs, tout « l'art » de l'orateur (mais aussi bien, on va le voir, de l'acteur de théâtre ou de cinéma) est dans ce double jeu du dire vrai et du faire croire. Tout en exprimant un sens (une pensée, une idée, une vérité, un fait), on exprime aussi une valeur (une opinion, une croyance, un sentiment, une impression, une interprétation). Et en conséquence, qu'on le veuille ou non, on produit de l'effet, selon la façon dont on s'exprime.

C'est la question des manières d'expression. Non pas *ce* qu'on exprime, mais *comment* on l'exprime. C'est peut-être pour éviter cette ambiguïté entre sens et effet que certains (les sémanticiens justement) proposent de ne pas confondre expression et signification, la seconde prétendant rester neutre (renvoyant à un signifié purement objectal), tandis que la première indiquerait plutôt un processus actif (renvoyant à un signifié « pensé », c'est-à-dire voulu, travaillé, éprouvé, vécu, ressenti, etc. – donc agissant, effectif, productif). L'expression renverrait ainsi à un signifié, mais subjectivisé, en quelque sorte.

• Expression et subjectivité

C'est justement dans le cadre d'une pensée du sujet que la question de l'expression trouve son point d'ancrage le plus évident et le plus marqué, historiquement et théoriquement. Si l'expression (d'une intériorité vers une extériorité) renvoie naturellement à la problématique de la subjectivité – en ce sens, on pourrait postuler qu'il n'y a pas d'expression sans sujet : un objet ne peut que signifier –, cela peut s'entendre dans plusieurs directions.

Pour nous limiter au champ des arts, le « sujet » dont la vie ou le monde intérieur s'exprime peut être tantôt un personnage, tantôt le créateur (l'auteur, l'artiste), tantôt encore le spectateur (le récepteur, le critique, chacun de nous). Mais sans doute convient-il, avant de prendre en compte ces différents axes, de ne pas perdre de vue que la question de fond, derrière ces catégories, est celle des limites (et donc d'un éventuel dépassement) de l'idée même de sujet. Peut-il y avoir expression en dehors d'une philosophie de la subjectivité ? Les philosophies dites de la « critique [voire de la mort] du sujet » – celle de Jacques Derrida, par exemple, ou celle du groupe Tel Quel, ou celle de certains critiques de théâtre et de cinéma d'inspiration structuralo-marxiste des années 1970 – constituent évidemment autant de tentatives pour rejeter plus ou moins fermement et définitivement cette conception (et ce concept), jugée par trop humaniste, d'expression, pour le remplacer par celui de « texte » ou de « production signifiante ».

De même, dans le champ des théories de l'art, le concept classique d'expression a été aussi critiqué par des approches historico-formalistes (inspirées de la philosophie analytique anglo-saxonne), comme dans le texte d'Ernst H. Gombrich, « Expression et expressivité dans l'art occidental » (1972, repris dans *L'Écologie des images*, trad. franç., 1983, sous le titre « L'Action et l'expression dans l'art occidental »).

• L'expressivité et le travail de l'acteur

L'expression du sujet-personnage s'inscrit dans le cadre d'une métaphysique (classique) du sujet comme corps individuel (physique), supposé doté d'une intériorité (spirituelle ou psychique) : corps et âme, corps et pensée, corps et émotions. Cette métaphysique du corps expressif est au fondement de diverses théories sur le jeu de l'acteur, en particulier dans le domaine du théâtre et du cinéma. Bien entendu, la croyance en l'intériorité d'un personnage est totalement modulable selon les conceptions et les stratégies esthétiques des œuvres et des auteurs.

Elle pourrait être formalisée, ou graduée, à partir de trois modèles d'intensité variable de l'expressivité. Le modèle à expressivité maximale vise à accentuer ou surjouer l'expression (par des mimiques, des gestes, des postures, tout un jeu d'acteur, marqué à l'extrême). Certes, la perception de cette expressivité (qu'on peut trouver outrancière, excessive, caricaturale) n'est pas stable et univoque, elle dépend de nombreux paramètres extérieurs qui varient tant historiquement que culturellement. Mais elle s'est parfois relativement instituée et autodéfinie à travers certaines esthétiques, comme celle justement dite de l'« expressionnisme (allemand) », au théâtre et au cinéma, ou à travers des écoles d'acteurs comme la célèbre « méthode » de l'Actor's Studio américain – ou encore, de façon plus diffuse et généralisée, à travers de simples caractéristiques d'époque ou de genre (par exemple, le jeu typé et rhétorique de l'acteur muet dans le cinéma des années 1910, spécialement du côté du mélodrame – dramatisation des émotions, mise en scène du pathétique, théâtre de la grandiloquence, etc.).

Le codage expressif de certaines formes culturelles de spectacle peut aussi être rattaché à ce modèle surexpressif, tel le jeu des expressions de la passion à l'opéra, dont on a pu montrer qu'il empruntait beaucoup aux traités classiques sur les « passions de l'âme » (Descartes), ayant eux-mêmes été l'objet de codifications figuratives (par exemple avec les fameuses « têtes d'expression » de Charles Le Brun, peintre du roi sous Louis XIV). Ou tout aussi bien la surexpressivité dans les spectacles de musique et de chanson contemporains (voir les rhétoriques expressives rock, pop, punk, new wave, et autres).

À ce premier modèle s'oppose, à l'autre bout du spectre, le modèle à expressivité minimale, sinon nulle. C'est le modèle de l'impassibilité, ou au moins de la neutralité, qui traverse lui aussi les époques et les genres, mais apparaît souvent par réaction aux exagérations du jeu surexpressif. C'est le cas d'Hitchcock, par exemple, qui n'a cessé de demander à ses acteurs un jeu plutôt neutre, pour ne pas tomber dans les facilités hystériques ou les coquetteries de star : « Je fais de la direction de spectateur, pas de la direction d'acteur », aimait à dire le cinéaste.

Un des exemples les plus remarquables, au cinéma, de cette sous-expressivité de l'acteur est sans conteste celui de la théorie du réalisateur Robert Bresson, pour qui, justement, il n'y a pas d'acteurs, mais seulement des « modèles » (au sens quasi pictural de « celui qui pose » pour le peintre). Le modèle bressonnien est un pur objet, il ne « joue » pas, il est. Son paraître est son essence même. Pour la caméra, il n'est qu'une « substance », l'occasion d'une révélation en acte, qui s'accomplit dans et par le « cinématographe ». Pas de cinéma, pas de théâtre, pas de jeu, pas de reproduction, pas de dedans. C'est-à-dire : refus total de l'idée d'expression. Le sujet, chez Bresson, est ailleurs.

Entre ces deux postures extrêmes dans le travail de l'acteur, il y a tout le jeu des modèles intermédiaires d'expressivité. Lorsque celle-ci n'est ni sur-, ni sous-jouée, lorsqu'elle est à l'œuvre

« simplement », dans une relative justesse et une relative efficacité. Cette forme moyenne (elle-même plus ou moins graduable) n'en pose pas moins le vieux problème, déjà évoqué, de l'ambivalence de l'expression. Comment l'acteur « moyen » va-t-il gérer la dialectique du croire et du faire croire, de la sincérité et de l'efficacité, de la vérité et de la communication ?

D'un côté, la tendance « stanislavskienne » – du nom de l'acteur, metteur en scène et directeur de théâtre russe Constantin Stanislavski (1863-1938), et de son « système psycho-physique » –, qui présuppose un acteur « sincère », c'est-à-dire qui ressent son personnage, fonctionne à l'empathie avec lui, « revit » les émotions vécues par celui-ci, etc. Cette conception sera à la base de l'Actor's Studio, fondé à New York en 1947 par un disciple de Stanislavski, Lee Strasberg, suivant les principes d'une introspection systématique par la prise de conscience intérieure du personnage, d'une plongée dans la mémoire affective et sensorielle, d'un recours quasi psychanalytique à l'identification profonde aux pulsions du personnage, d'une recherche effrénée de l'intensité vécue).

De l'autre côté, la tendance « diderotienne », qui impose une conception de l'acteur « distancié », d'autant plus maître de son jeu (et de ses effets) qu'il simule (et fabrique) ses émotions (et en plus, chez Brecht, qu'il montre qu'il fabrique) : « pantin merveilleux, écrit Diderot, dont le poète tire la ficelle et auquel il indique à chaque ligne la véritable forme qu'il doit prendre » (*Paradoxe sur le comédien*, 1769-1830). Des lignées d'acteurs célèbres s'inscriront dans cette dialectique entre les deux tendances centrales de l'expression actorielle, tantôt plus d'un côté (d'Emil Jannings à Marlon Brando, de Louis Jouvet à Gérard Depardieu, de James Dean à Robert De Niro), tantôt plus de l'autre (de Conrad Veidt à Charles Vanel, de Charlie Chaplin à Alain Delon, de Cary Grant à Catherine Deneuve).

• L'expression de l'auteur

Par ailleurs, le sujet qui s'exprime, au-delà de l'acteur-personnage, et aussi à travers lui, c'est donc, évidemment, l'auteur, l'artiste. L'expression du sujet-créateur (« l'artiste s'exprime dans son art ») renvoie souvent à une philosophie (romantique) de la création : l'œuvre comme « émanation inspirée » d'une individualité, productrice de sens, d'affect, d'idéologie. Plusieurs niveaux de compréhension peuvent être dégagés à cet égard. Au niveau le plus élémentaire, c'est une conception psychologique de l'expression : l'œuvre « exprime » le monde intérieur de son auteur (ses pensées, ses sentiments, ses opinions, pas spécialement esthétiques), au sens non seulement où elle le signifie, mais – subjectivité oblige – au sens où elle permet à l'auteur de se libérer, en extériorisant ce que sa vie intérieure maintenait enfermé.

Cette idée d'extériorisation libératoire renvoie à une dimension psychologique primaire : la catharsis. Par son art, l'artiste se purgerait, se soulagerait de ce qui « le travaillait » (dans la douleur ou le plaisir, le deuil ou la mélancolie, l'angoisse ou le désir). La dimension cathartique de l'expression artistique, appliquée ici au rapport de l'auteur à son œuvre (alors qu'en général les multiples interprétations de la catharsis, d'Aristote aux esthéticiens actuels du théâtre, en font plutôt un instrument pour penser la relation du spectateur face à l'œuvre d'art), reste donc dans l'ordre d'une conception plutôt réductrice de la création, marquée par un biographisme trop exclusif.

Or il est évident que les théories de la création dépassent ce niveau « mécanique » de l'expression

comme traduction et/ou compensation des affects, sentiments ou pensées intérieurs de l'artiste. De manière plus intéressante, à un niveau plus esthétique, l'idée que l'auteur, en développant son œuvre, institue un monde spécifique (aussi bien au plan formel qu'au plan des contenus), monde qui lui est propre, mais que sa création exprime pleinement et totalement, voilà qui dépasse le point de vue psychobiographique, et ouvre à une vision plus profonde de l'expression créatrice.

L'expression devient ainsi la mise en relation de « l'œuvre comme monde » avec « l'artiste comme monde », sans que l'un s'identifie ou se superpose complètement à l'autre. En ce sens, la formule « l'artiste s'exprime dans son art » revient à dire que c'est le domaine de l'art en tant que tel (sa capacité esthétique, sa puissance d'art) qui est le sens même de l'expression de l'auteur. Et l'on rejoint ainsi les philosophies ou théories « matérialistes » évoquées plus haut (celles de Derrida, Tel Quel, etc.), pour lesquelles le dépassement du sujet-individu dans un plus vaste et plus ouvert sujet-œuvre était l'essentiel.

Philippe DUBOIS

Bibliographie

- R. BRESSON, *Notes sur le cinématographe*, Préface de J.-M.-G. Le Clézio, coll. Folio, Gallimard, Paris, 1995 (éd. or. 1975)
- L. H. EISNER, *L'Écran démoniaque*, coll. Ramsay poche cinéma, Ramsay, Paris, 1985 (éd. or. 1952)
- E. H. GOMBRICH, *L'Art et l'illusion : psychologie de la représentation picturale*, trad. de l'anglais par G. Durand, Phaidon, Paris, 2002 (éd. or. 1960) ; *L'Écologie des images*, textes traduits de l'anglais par A. Lévêque, coll. Idées et recherches, Flammarion, Paris, 1983
- P. KURTZ, *Expressionnisme et cinéma*, trad. de l'allemand par P. Godener, coll. Débuts d'un siècle, Presses universitaires de Grenoble, 1987 (éd. or. 1926)
- K. STANISLAVSKI, *La Formation de l'acteur*, trad. de l'anglais par É. Janvier, coll. Petite bibliothèque Payot, Payot & Rivages, Paris, 2001 (éd. or. 1938) ; *La Construction du personnage*, Préface de B. Dort, trad. de l'anglais par C. Antonetti, coll. Cinéma, Pygmalion, Paris, 1983 (éd. or. 1938)
- L. STRASBERG, *Le Travail à l'Actors Studio*, cours recueillis et présentés par R. H. Hethmon, trad. de l'anglais par D. Minot, coll. Pratique du théâtre, Gallimard, Paris, 1992 (éd. or. 1965)
- F. TRUFFAUT, *Le Cinéma selon Hitchcock*, entretiens avec F. Truffaut, avec la collab. de H. Scott, coll. Cinéma 2000, Seghers, Paris, 1975 (éd. or. 1966)

Voir aussi

- [Art total, musique et arts](#)
- [Beauté, arts](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Happening, arts](#)
- [Imitation, arts](#)

L'expressionnisme fait partie des nombreux mouvements d'avant-garde de la modernité, au tournant du XIX^e et du XX^e siècle. Or c'est justement à cause de la pluralité des orientations formelles coexistant sur un laps de temps somme toute réduit qu'il est difficile de trouver d'emblée un dénominateur commun stylistique aux différents modes de la production artistique dite expressionniste. De ce point de vue, c'est la peinture qui parvient à se détacher de manière emblématique des autres courants contemporains, et tout d'abord en réaction à l'impressionnisme. Bien qu'ayant son centre en Allemagne, l'expressionnisme trouve son origine dans un curieux échange avec la France. La première occurrence du terme semble être le fait d'un peintre, Julien Auguste Hervé, qui présenta une série de tableaux sous ce nom au Salon des indépendants à Paris, en 1901. Par la suite, dix ans plus tard, le catalogue de la vingt-deuxième Sécession de Berlin qualifia les cubistes et les fauvistes exposés d'expressionnistes, par opposition à leurs aînés impressionnistes. Enfin le terme passa dans la littérature lorsque le publiciste Kurt Hiller (1885-1972), qui allait se montrer l'un des animateurs les plus actifs du mouvement, fit paraître en juillet 1911 un essai où il se comptait parmi les écrivains expressionnistes, par opposition aux « esthètes qui ne savent que réagir, ne sont rien d'autre que des ronéotypes à impressions, des machines à décrire de façon exacte et nuancée », à savoir, en substance, les auteurs naturalistes.

• Une subjectivité en fusion

De la sorte, l'expressionnisme se revendique avant tout de la subjectivité mais d'une subjectivité qui ne se fonde pas sur l'emploi conscient et maîtrisé de techniques artistiques. Rainer Maria Rilke (1875-1926) est l'un des premiers à saisir ce phénomène, lorsqu'il formule, dans ses *Lettres sur Cézanne* (1907), l'idée suivante : « Le peintre (comme l'artiste en général) ne devrait pas pouvoir prendre conscience de ses découvertes ; il faut que ses progrès, énigmatiques à lui-même, passent, sans le détour de la réflexion, si rapidement dans son travail qu'il soit incapable de les reconnaître au passage. » Bien sûr, on peut voir dans cette réflexion l'influence pour ainsi dire inconsciente de la doctrine de Freud. Mais il faut ajouter que tous les artistes expressionnistes, qui gardent d'ailleurs une attitude ambivalente à l'égard de Freud, ont d'abord en commun le rejet de la bourgeoisie, dont pourtant ils sont eux-mêmes souvent issus, et le dégoût du système industriel sur laquelle celle-ci assoit son pouvoir. La bohème est donc leur mode de vie, le café leur lieu de travail et la ville l'environnement dans lequel ils évoluent. À ce titre, Berlin devient la capitale de ce mouvement qui se veut explicitement révolutionnaire. S'y forment des cercles intellectuels comme Der Neue Club, dont Hiller prend la présidence, tandis que des revues sont créées, telles que *Die Aktion* fondée en 1911 par Franz Pfemfert, ou sa concurrente *Der Sturm*.

Le revuisme est du reste un phénomène important de l'expressionnisme, puisqu'il permet de comprendre le syncrétisme artistique qui en assure la vitalité. Ainsi, c'est dans *Der Sturm* que paraît en 1912, à l'initiative de son directeur Herwarth Walden (1878-1941), un esthète raffiné, la traduction du *Manifeste du futurisme* de Filippo Marinetti (1876-1944), écrit emblématique du combat de toutes les avant-gardes. Dans le sillage de cette publication, Walden organise une exposition des peintres italiens futuristes, suivie immédiatement d'une autre consacrée aux tableaux d'Oscar Kokoschka (1886-1980). Si ce dernier a laissé également une œuvre littéraire, notamment des pièces de théâtres,

les correspondances, voire les synesthésies (car tous se réfèrent fréquemment aux poètes symbolistes français, à Mallarmé et à Baudelaire alors traduits pour la première fois en allemand) entre art pictural et écriture expressionnistes sont éclatantes. À la violence chromatique, au trait d'exécution outré répondent le démembrement de la syntaxe, la fulgurance des images et la sonorité du verbe. Les revues, en confrontant arts graphiques et poésie, permettent de faire le lien entre les différents modes d'expression angoissée d'une thématique commune : le mal-être moderne et, en particulier, la solitude dans les grandes villes. Ce thème se retrouve dans le lyrisme urbain des sonnets d'un Georg Heym (1887-1912), publiés initialement dans *Der Sturm*. Mais le sentiment sourd d'une discordance fondamentale entre l'individu et son environnement, qui se détache en cela de la lucidité du spleen baudelairien et refuse par ailleurs l'issue du mysticisme en dehors de l'ascèse artistique, trouve sa plus forte interprétation dans le roman de Rilke, *Les Carnets de Malte Laurids Brigge* (1910).

• Un théâtre de la révolte

Arrivée à son extrême, cette angoisse s'exprime le mieux sur scène, dans les drames dits antiautoritaires. D'aspect quasi monologique, entrecoupés de dialogues désarticulés, ils sont dominés par la parole du protagoniste poussée comme un cri sans espoir de réponse en direction de la société et de la salle. Sur scène, c'est essentiellement la figure de l'adolescent qui domine, comme dans *L'Éveil du printemps* (1891), de Frank Wedekind (1864-1918). On la retrouve dans *Le Fils* (1914), de Walter Hasenclever. Dans sa forme plus tempérée, le théâtre expressionniste a trouvé son maître dans les pièces d'August Strindberg (1849-1912), dont l'œuvre témoigne de la dimension européenne de ce courant artistique, même si lui-même ne s'en est jamais réclamé. Pourtant, certaines de ses pièces, en projetant dans les personnages les forces à l'œuvre aux tréfonds de la psyché individuelle rendent compte de cette thématique qui traverse alors la création contemporaine de la modernité. Par ailleurs, cette dimension de révolte s'exprime encore dans les premières pièces de Bertolt Brecht (*Baal*, 1918 ; *Dans la jungle des villes*, 1927), ou chez Ernst Toller (*L'Homme-Foule*, 1921 ; *Hinkemann, l'Allemand*, 1923).

Celle-ci va perdre de son urgence avec l'expérience de la Première Guerre mondiale, qui envoie au combat des poètes comme Georg Trakl (1887-1914). Ceux-ci cherchent alors à exprimer de manière extatique leur expérience du front. L'expressionnisme, ainsi métamorphosé, finit par se dissoudre dans les luttes politiques d'après guerre. Alors que certains artistes vont tenter de perpétuer l'idéal avant-gardiste présent à ses débuts et continueront de manière jusqu'au-boutiste l'entreprise de dislocation des modes artistiques traditionnels dans le mouvement Dada, d'autres choisiront l'engagement idéologique au côté du nazisme, tel l'écrivain Gottfried Benn (1886-1956) qui y verra un temps la concrétisation des énergies vitalistes nietzschéennes, censées concilier l'art et l'existence. D'autres encore, à l'instar de Tristan Tzara (1896-1963), feront le lien entre le dadaïsme et le surréalisme, ou passeront de l'utopisme anarchiste à l'engagement communiste, comme Johannes R. Becher (1891-1958), futur ministre de la culture de R.D.A. Ainsi, à l'exception sans doute de la peinture, ce mouvement artistique est resté sans descendance directe. Mais, comme l'écrivait, en 1938, depuis son exil moscovite, le philosophe Ernst Bloch (1885-1977) dans le journal *Das Wort*, « l'héritage de l'expressionnisme n'a pas été évalué parce que personne n'a su qu'en faire ». C'était déjà comprendre qu'il était devenu une avant-garde historique.

Bibliographie

M. GODÉ, *L'Expressionnisme*, P.U.F., Paris, 1999

J.-M. PALMIER, *L'Expressionnisme comme révolte*, Payot, Paris, 1978

L. RICHARD dir., *Encyclopédie de l'expressionnisme*, Somogy, Paris, 1993.

Voir aussi

- [Avant-garde, littérature](#)
- [Bohème, littérature](#)
- [École littéraire](#)
- [Expression, arts, théâtre, cinéma](#)
- [Futurisme, littérature](#)
- [Modernité, littérature](#)
- [Revue littéraire](#)

Expressionnisme, musique

L'expressionnisme n'est pas seulement une école ou un mouvement. Moins une forme d'art qu'une expérience vécue, il est l'esprit d'une époque, il touche toutes les disciplines dans le domaine des arts et des lettres : la poésie et la prose, la peinture et la sculpture, l'architecture, le théâtre et le cinéma, alors à ses débuts.

La délimitation historique varie selon qu'il s'agit de l'expressionnisme pictural, musical ou littéraire. S'il ne peut être enfermé dans des dates étroites, on le situe généralement entre les années 1905 et les années 1930. Pourtant, des œuvres aujourd'hui considérées comme expressionnistes existaient avant le début du ^{xx}e siècle, notamment dans le domaine de la littérature et de la peinture. La date butoir du 30 janvier 1933, qui marque l'accession de Hitler au pouvoir en Allemagne, correspond bien à la fin d'une époque, alors que les autodafés nazis incitent la population à livrer aux flammes les ouvrages condamnés par la nouvelle idéologie.

La guerre de 1870 puis la Grande Guerre ont été ressenties comme l'échec d'un monde nouveau. Un sentiment de révolte agite une génération en quête de changement. Le rêve ou le délire, l'angoisse ou l'extase composent ainsi quelques-uns des thèmes récurrents, poussés à l'excès et hautement révélateurs d'un cri d'impuissance et, surtout, d'une crise d'identité.

La pluridisciplinarité est une caractéristique des artistes dits expressionnistes. Cet élargissement de leur champ d'action, qui peut être interprété comme la volonté de s'inspirer d'autres expériences, est aussi hautement révélateur d'une crise dont l'artiste espère se sortir en se nourrissant d'autres tentatives dans d'autres domaines.

L'activité débordante de Wassily Kandinsky – peinture, théorie, théâtre et poésie –, comme celle d'Arnold Schönberg – musique, théorie, peinture, écriture de livrets – illustrent ce côté touche-à-tout de génie.

Le courant expressionniste donne une place centrale au sujet en introduisant une expression de sa propre intériorité. C'est pourquoi le tableau *Le Cri* (1893) d'Edvard Munch est généralement considéré comme la première œuvre expressionniste : ce tableau représente un personnage au regard halluciné et qui semble lancer un cri d'épouvante déformant son visage qu'il tient dans les mains. L'impact de la peinture de Munch est incontestable sur les poètes, dramaturges et compositeurs allemands, qui transposeront à leur tour ce moyen d'expression.

• Primauté de l'expression sur la forme

Se fondant sur les derniers quatuors et la *Neuvième Symphonie* de Beethoven, des compositeurs comme Richard Wagner ou Gustav Mahler ont envisagé la possibilité de modeler la forme sur l'expression, autrement dit de privilégier la seconde par rapport à la première. La notion de genre composite va être développée avec l'émergence du poème symphonique lisztien ou le mélange de l'intimité du lied et du cadre monumental de la symphonie chez Mahler. Les formes strictes disparaissent et les genres composites se développent. Son nom l'indique bien, la *Symphonie de chambre n° 1*, pour quinze instruments solistes, opus 9, d'Arnold Schönberg (1906) n'appartient plus à

la musique de chambre tout en n'étant pas véritablement une symphonie.

Peut-on cependant parler d'un langage musical expressionniste ? A priori non, l'expressionnisme concernant avant tout la dimension stylistique, c'est-à-dire le mode d'expression choisi par le compositeur. En ce sens, la relation entre l'expressionnisme et l'atonalité est indirecte, car c'est la recherche d'une certaine expressivité qui peut amener le compositeur à introduire des distorsions importantes dans son langage musical (bitonalité, polytonalité, atonalité, polyrythmie) ; mais une pièce atonale n'est pas forcément expressionniste.

Les œuvres d'esthétique expressionniste se caractérisent généralement par la concentration du discours, une forme générale resserrée et un langage toujours à la limite de la saturation : harmonie entre tonal et atonal, polyphonie saturée, accumulation de dissonances non résolues, vocalité oscillant entre le chant et le chuchotement, nouvelle conception du timbre...

• La violence esthétisée

Toutes les œuvres musicales qui contiennent une certaine forme de violence ne sont pas expressionnistes. Ainsi *Le Sacre du printemps* d'Igor Stravinski (1913) ou la *Suite scythe* de Serge Prokofiev (1945) ne sont pas expressionnistes car la violence que ces deux œuvres libèrent résulte d'une énergie guidée par des forces primitives. Le déchaînement orchestral est dans les deux cas au service d'un argument dépeignant un primitivisme sauvage et dont le rythme, combiné à la puissante densité orchestrale, est le révélateur le plus marquant. Il s'agit d'une violence brute, Stravinski ou Prokofiev n'ayant jamais eu l'intention de traduire le malaise d'un individu ou d'une société.

En revanche, *Le Mandarin merveilleux* (1918-1919), dans lequel Béla Bartók expose avec une puissance peu commune sa vision de la crise de l'homme moderne, est une œuvre expressionniste. Aux jeux de séduction successifs de la fille, confiés à une clarinette sensuelle, répondent les appels poignants du mandarin, donnés aux cuivres en glissando, qui retentissent comme une sorte de cri. Cette écriture traduit une attitude transcendant une énergie intérieure qui lui confère sa dimension expressionniste.

Si cette expressivité extrême touche la musique de chambre ou la musique symphonique, elle tient un rôle particulièrement important dans le drame lyrique. Dans les opéras expressionnistes, de Richard Strauss (*Salomé*, 1905 ; *Elektra*, 1909) à Alban Berg (*Wozzeck*, 1925 ; *Lulu*, entamé en 1928), l'expression vocale est abondamment diversifiée : parlé sans musique, prose libre sur la musique, parlé indiqué rythmiquement, Sprechgesang, déclamation rythmique mi-chantée, chant proprement dit.

Prémices de la nouvelle vocalité, le Sprechgesang – intermédiaire entre le parlé et le chanté – est particulièrement représentatif du courant expressionniste car il est tout à fait approprié pour rendre compte des angoisses et des fantasmes, souvent dans une atmosphère tendue aux limites du rêve et de la réalité. C'est dans la suite de vingt et un mélodrames *Pierrot lunaire* (1912) qu'Arnold Schönberg systématise ce Sprechgesang, que l'on retrouvera jusque dans ses dernières œuvres (*Moïse et Aaron*, 1926-1932 ; *Ode à Napoléon*, 1942 ; *Un survivant de Varsovie*, 1947), mais aussi dans *Wozzeck* et *Lulu* de Berg.

Dans son opéra *Wozzeck*, Berg dessine le profil psychologique de chaque personnage par sa voix : le capitaine, l'un des tortionnaires de *Wozzeck*, étale sa suffisance avec une voix bien soutenue dans l'aigu, mais dès que la peur s'empare de lui, elle se traduit par des cris gutturaux, presque des aboiements ; dans la scène où *Wozzeck* a une hallucination prémonitoire, sa voix oscille sans cesse entre le parlando et la mélodie, et plus son exaltation va grandissant, plus sa voix est tendue vers le cri.

La spécificité de l'opéra expressionniste réside dans le fait que la déclamation est coulée dans le moule d'une pensée musicale qui s'attache non seulement au mot à mot mais aux ressorts psychologiques, aux états intérieurs de chaque personnage, à la progression dramatique, que le compositeur transpose vocalement.

Juliette GARRIGUES

Bibliographie

J. C. CRAWFORD & D. L. CRAWFORD, *Expressionism in Twentieth-Century Music*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1993

A. POIRIER, *L'Expressionnisme et la musique*, Fayard, Paris, 1995.

Voir aussi

- [Dodécaphonisme, musique](#)
- [Expressionnisme, littérature](#)
- [Vienne \(École de\), musique](#)

Fascisme

Le « fascisme » est la doctrine politique du mouvement des Fasci italiani di combattimento, puis du Parti fasciste, apparue en Italie aux lendemains de la Première Guerre mondiale. En octobre 1922, Mussolini arrive au pouvoir en Italie : en quelques années, il établit un régime politique de type radicalement nouveau en Europe. En dépit de sa dimension nationaliste, le fascisme a eu une influence bien au-delà des frontières italiennes, inspirant de nombreux mouvements ou régimes politiques dans l'Europe de l'entre-deux-guerres.

L'idéologie fasciste évolua, ne reposant jamais sur une doctrine parfaitement homogène. Elle comporta d'emblée une dimension paradoxale, fondée sur le refus des philosophies et des doctrines constituées. Ainsi, l'une des devises du mouvement fasciste était : « Notre doctrine, c'est le fait. » En 1922, Cesare Rossi l'un des fondateurs du mouvement des faisceaux écrivait : « Le fascisme a renversé le schéma de la politique traditionnelle : ce n'est plus la doctrine qui guide ou emprisonne un mouvement mais c'est le mouvement qui produit et anime la doctrine. » Au pouvoir, le fascisme crée une idéologie totalitaire visant à construire une société nouvelle. Celle-ci doit être disciplinée, fondée sur le corporatisme, unie derrière son chef, le Duce. Il s'agit aussi de transformer l'individu pour créer un homme nouveau fasciste. Le fascisme n'en conserve pas moins certains aspects traditionnels, favorisant notamment le catholicisme et la famille.

La doctrine fasciste peut être sommairement présentée comme reposant sur un certain nombre de refus (libéralisme, démocratie, individualisme, communisme et socialisme, pacifisme) et sur l'exaltation de valeurs telles que l'ordre, la hiérarchie, l'autorité, la virilité et la légitimation de la violence dans la lutte contre les ennemis du fascisme.

• Aux origines de la doctrine fasciste

Le fascisme est, dans une large mesure, l'héritage de la Grande Guerre. Les premiers militants fascistes avaient tous été favorables à la participation de l'Italie au conflit. Pour ces « interventionnistes », la guerre devait être la source d'une régénérescence nationale et politique de l'Italie libérale considérée comme décadente. Dans le parti des interventionnistes se forma une coalition de forces politiques préfigurant le syncrétisme fasciste. Ainsi se retrouvèrent côte à côte des nationalistes et des hommes issus du mouvement ouvrier, syndicalistes révolutionnaires (De Ambris) et militants socialistes (Mussolini).

Au sein des premières troupes du fascisme affluèrent des combattants qui avaient été marqués par l'expérience du front et tout particulièrement les *arditi* qui allaient contribuer à imprimer leur style (exaltation de la force et de l'action héroïque) dans la vie politique d'après guerre. L'exaltation de l'héroïsme guerrier ne cessa d'être une composante importante de l'idéologie fasciste. Dans les années 1930, dans l'*Enciclopedia italiana*, Mussolini écrivait : « La guerre seule porte les énergies au plus haut point de tension et imprime le sceau de la noblesse aux peuples qui ont le courage de l'affronter. »

La doctrine fasciste agrégea plusieurs traditions idéologiques qui s'étaient affirmées avant guerre. Ainsi, la contestation des Lumières et des valeurs de la démocratie avait été portée par des

nationalistes comme Giovanni Papini ou Ardengo Soffici, ce dernier proclamant son attachement à « l'illiberté, l'inégalité, la hiérarchie ». Enrico Corradini avait, pour sa part, affirmé les droits de l'Italie, « nation prolétaire » à conquérir des colonies. Du futurisme, mouvement esthétique autant que politique, dont Filippo Tommaso Marinetti était le principal théoricien, les fascistes partageaient l'exaltation de la force, de l'action et de la guerre. Le mouvement fasciste puisa également dans la tradition du syndicalisme révolutionnaire : Mussolini, en 1932, présentait Georges Sorel ou Hubert Lagardelle comme figurant parmi les précurseurs du fascisme.

• Les transformations de la doctrine

Le Mouvement des faisceaux de combat, fondé à Milan, en mars 1919, refusa l'organisation en « parti politique » se présentant comme « anti-parti » pour signifier la radicale nouveauté du projet fasciste. Pourtant, la structuration en Parti fut finalement retenue à l'issue du troisième congrès national du mouvement (7-11 novembre 1921). Le Parti fasciste n'en restait pas moins un parti radicalement nouveau, de par sa nature de « parti milice ». Cette transformation fut accompagnée d'un réajustement de la doctrine. Dès le deuxième congrès du mouvement, Mussolini avait imposé l'abandon des thématiques républicaines et anticléricales. Le programme du parti était également allégé de certaines revendications à caractère social, le droit de propriété étant présenté, avec le libéralisme économique, comme un principe intangible.

L'évolution du programme du fascisme est à mettre en relation avec les transformations de sa base sociale : afflux de représentants des classes moyennes sensibles à l'anticommunisme et d'une bourgeoisie ayant rallié un mouvement perçu comme une force de conservation de l'ordre social. De fait, entre 1919 et 1921, les *squadre* fascistes réprimèrent avec violence le vaste mouvement social qui s'était affirmé dans le pays, attaquant les syndicalistes et les militants des partis démocratiques, de la gauche aux démocrates-chrétiens (Parti populaire italien).

• La doctrine du fascisme au pouvoir

L'arrivée au pouvoir de Mussolini, en octobre 1922, puis la suppression de toute forme de démocratie à partir du tournant « fascistissime » de 1925-1926 eurent d'importantes conséquences sur la doctrine. Mussolini, chef du gouvernement, n'était plus responsable que devant le roi, dont le rôle était très effacé. Le parlement était dépourvu de tout pouvoir ; le Duce, chef charismatique et incontesté était à la tête du parti et de l'État. Le parti national fasciste était le seul autorisé tandis que les oppositions étaient traquées et réprimées. La vie culturelle et sociale était presque entièrement contrôlée et surveillée. Un lien étroit existait désormais entre le Parti fasciste et l'État : tous les responsables politiques appartenaient au parti. L'organe suprême de l'État, le Grand Conseil du fascisme, rassemblait ministres, responsables du parti et hauts dignitaires du régime.

Idéologues et juristes s'attachèrent à théoriser le totalitarisme fasciste qui se renforça tout particulièrement dans la seconde moitié des années 1930. La doctrine se précisa moyennant une réflexion des juristes et des intellectuels fascistes sur l'État et le totalitarisme fasciste. Ainsi, le fascisme considérait l'État comme un absolu devant lequel l'individu et les catégories sociales, professionnelles mais aussi les partis devaient s'effacer. Cette doctrine de l'État totalitaire doit beaucoup à la pensée de Giovanni Gentile, philosophe « officiel du régime ». Celui-ci collabora avec

Mussolini pour la rédaction, en 1932, de l'article de l'*Enciclopedia italiana* sur « La Doctrine du fascisme ».

Le corporatisme représenta un autre versant important de la doctrine fasciste. Il constitua une forme de syndicalisme fasciste défini par la charte du travail adoptée le 21 avril 1927. En dépit de l'affirmation « l'organisation syndicale ou professionnelle est libre », seuls les syndicats fascistes – dont les dirigeants étaient nommés et non élus – étaient reconnus par l'État. La Confindustria détenait le monopole de la représentation patronale. Le ministère des Corporations, porte-parole des intérêts des syndiqués, jouait le rôle de médiateur des conflits. Les négociations des contrats collectifs étaient menées directement par les employeurs et l'État. La charte du travail et le corporatisme permirent au fascisme de se présenter comme une troisième voie entre capitalisme et socialisme et comme le défenseur des intérêts de la collectivité. En réalité, le système corporatif fut défavorable aux travailleurs et aux catégories populaires.

Aux continuités de la politique économique et sociale s'ajoutèrent les permanences liées au poids de l'Église dans la société, dont le rôle fut confirmé et « institutionnalisé par la signature des accords du Latran en février 1929.

• Vers une société totalitaire ?

Dans la seconde moitié des années 1930, l'ambition de forger un homme nouveau fasciste s'affirma tout particulièrement. Lors de la guerre d'Éthiopie, moment d'intense ferveur nationaliste dans le pays, l'idéologie impériale conquiert une partie importante de la population. La volonté de transformer la société à marche forcée se poursuit ensuite, empruntant différentes voies : retour aux origines « révolutionnaires » du fascisme et campagne antibourgeoise dénonçant le comportement individualiste, malthusianiste et hédoniste de la bourgeoisie. Ces mesures visaient à réformer les coutumes, le style des comportements et les usages linguistiques.

C'est dans une telle perspective qu'il faut interpréter l'évolution de la doctrine vers des thèses racistes, restées étrangères, avant 1936, au fascisme. Avec la guerre puis la participation à la guerre civile espagnole, l'Italie se rapprocha de l'Allemagne national-socialiste. De sa propre initiative, le gouvernement de Mussolini s'engagea dans la voie de l'antisémitisme d'État, dans l'illusion que la désignation d'un nouvel ennemi intérieur contribuerait à la « fascisation des esprits ». En 1938, le grand conseil du fascisme adopta une « Déclaration sur la race » suivie de décrets antisémites frappant les 45 000 juifs d'Italie : interdictions professionnelles, confiscation des biens, interdiction des mariages mixtes. Le philosophe Julius Evola devint le théoricien de la doctrine fasciste de la race, qui mêlait conceptions biologiques (ainsi, les Italiens étaient définis comme aryens, et non les juifs) et politiques : le racisme était présenté comme l'un des leviers qui permettrait de mener à bien la révolution culturelle fasciste et de réaliser l'homme nouveau.

Marie-Anne MATARD-BONUCCI

Bibliographie

E. GENTILE, *Qu'est-ce que le fascisme ? Histoire et interprétation*, Folio Histoire, Gallimard, Paris, 2004

M.-A. MATARD-BONUCCI & P. MILZA dir., *L'Homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922-1945). Entre dictature et totalitarisme*, Fayard, Paris, 2004

P. MILZA, *Mussolini, ibid.*, 1999.

Voir aussi

- [Totalitarisme](#)

Fédéralisme

L'enjeu du fédéralisme est la recherche et l'accomplissement de « la diversité dans l'unité ». En des termes plus politiques, la question posée est la suivante : dans une société, l'unité qu'incarne le pouvoir central est-elle compatible avec la reconnaissance d'une autonomie au bénéfice des diversités dont elle se compose ? Pour un partisan du fédéralisme, c'est la distribution du pouvoir entre un gouvernement central et des gouvernements régionaux qui doit favoriser, selon le mot du théoricien américain Carl Friedrich, « l'harmonie du tout avec le fonctionnement efficace d'un gouvernement local ». Le plus souvent, les diversités s'inscrivent dans des espaces géographiques distincts qui sont le lieu de cultures, de langues, de religions différentes comme dans les cantons suisses ou les provinces canadiennes. Elles peuvent résulter aussi du constat que l'histoire, les traditions juridiques et politiques sont à l'origine de singularités propices à un statut d'autonomie au bénéfice, par exemple, des Länder allemands ou des États américains.

Il n'existe pas une définition universelle du fédéralisme. Comme pour la démocratie, c'est la pluralité des définitions qui est la règle en fonction des orientations idéologiques (libéralisme politique, socialisme, anarchisme) dont elles procèdent. Aussi une clarification sémantique est-elle nécessaire avant de considérer le fédéralisme comme philosophie et mode de gouvernement moderne.

• Des exemples historiques variés

Son origine remonte à l'antiquité gréco-latine. *Foedus*, en latin, signifie contrat ou convention. Ainsi, des cités grecques indépendantes ont constitué des ligues par des traités. L'objectif était souvent la défense militaire, la protection contre une menace extérieure, le roi de Macédoine ou plus tard Rome. Une ligue se compose d'institutions communes au sein desquelles les droits et les devoirs des cités associées étaient également répartis entre elles avec une instance d'arbitrage pour d'éventuels conflits internes. Les décisions communes ne concernent que les gouvernements des cités, mais quelquefois elles s'étendent à leurs citoyens (les hommes libres) avec la reconnaissance, par exemple, du droit d'établissement et des principaux droits civils dans toutes les cités fédérées.

L'expérience de la ligue s'est étendue en Italie. Par exemple, la Ligue latine associait, en instituant entre eux un lien de parenté, une trentaine de peuples du Latium, dont les Romains. Sa dissolution puis la domination de Rome et son expansion à travers le monde n'ont pas mis fin aux pratiques anciennes de la « diversité dans l'unité ». Ainsi, l'autorité impériale offrait des associations respectueuses de leurs institutions aux peuples non conquis par les armes.

Quelques siècles plus tard, dans un contexte différent, l'expérience du *Foedus* se développe avec la première Ligue suisse de 1291. Celle-ci associait, par des traités-contrats, trois cantons (Unterwalden, Schwyz, Uri) dans un but de paix interne et de défense contre la menace de la maison d'Autriche. D'autres cantons ont, ensuite, rejoint les cantons primitifs en 1332 (Lucerne), 1351 (Zurich), 1352 (Zoug) et 1353 (Berne et Glarus), avec un élargissement des objectifs communs vers les activités sociales internes (le commerce, la monnaie, les douanes, puis l'éducation, les églises...). Cette agrégation continue et l'élargissement des activités ont donné naissance en 1848 à la Suisse fédérale composée de vingt-six cantons et demi-cantons sous une Constitution commune.

• La théorie du fédéralisme

L'histoire nous enseigne que l'application du fédéralisme a précédé sa théorisation. C'est au ^{xvii}^e siècle, en effet, que le juriste Althusius (1562-1638) présente un projet de transformation de la hiérarchie de l'époque féodale en une forme nouvelle d'organisation politique au sein de l'Europe des cités-États, s'étendant des Pays-Bas à la Méditerranée et fragmentée en cités, principautés, ligues indépendantes. Selon lui, les hommes forment spontanément des associations, familiales ou de voisinage, pour répondre à leurs besoins élémentaires. Au-delà, d'autres associations sont nécessaires dans un cadre territorial (villes, régions...) mais aussi économique et social (les corporations de métier, les associations agricoles). Leur agrégation par convention donne naissance à la Communauté publique, la Cité où s'exerce l'ensemble des activités humaines et les échanges nécessaires à la vie commune. Mais la souveraineté, notion empruntée à l'œuvre de Jean Bodin, qu'il considère comme un attribut réservé à l'exercice de l'autorité politique, ne remet-elle pas en cause les alliances contractuelles préalables ? L'autorité nécessaire n'est-elle pas antinomique avec les libertés familiales, des producteurs et des agriculteurs ? Ces questions demeurent sans réponse dans l'œuvre d'Althusius.

Sans proposer une vision aussi générale, Montesquieu, dans *De l'esprit des lois* (1748), propose une définition du fédéralisme, élaborée à partir des expériences connues, en parlant « d'une société de sociétés reposant sur une convention par laquelle plusieurs corps politiques consentent à devenir membre d'un État plus grand qu'ils veulent former ». Une société de sociétés qui peut s'agrandir par l'arrivée de nouveaux associés comme ce fut le cas, selon l'auteur, en Grèce, à Rome, dans les associations derrière le Danube et le Rhin, et dans les ligues suisses. De cette définition, on peut déduire le concept moderne de Confédération. De nos jours, une confédération est une association d'États souverains qui limitent, par des traités internationaux, l'exercice de leur souveraineté dans certaines matières au bénéfice d'institutions et de décisions communes. Dans cette première forme d'organisation fédérale moderne, il n'existe pas de citoyenneté confédérale au bénéfice des individus. Seuls les États sont les destinataires des décisions confédérales. Une nouvelle étape a été nécessaire pour franchir cette limite.

• Fédéralisme et fédération

Dans le cheminement des idées, le fédéralisme épouse, à partir du ^{xviii}^e siècle, un cours nouveau propice à une nouvelle forme d'organisation politique, la fédération. En particulier, le socialisme libertaire donne au fédéralisme une signification plus large. Elle a pour origine une critique radicale de l'État porteur de centralisation et, à ce titre, fossoyeur des libertés. Ainsi, Pierre Joseph Proudhon, dans son œuvre capitale, *Du principe fédératif* (1863), écrit que deux idées opposées dominent la vie des peuples, l'autorité et la liberté, dont l'antinomie n'a jamais été résolue. Pourtant, les deux sont nécessaires puisque « l'autorité sans une liberté qui discute, résiste ou se soumet est un vain mot, la liberté sans une autorité qui lui fasse contre-poids est un non-sens ».

Le pacte fédératif permet, seul, d'assurer un équilibre entre les deux, avec la suppression du gouvernement central qui doit être remplacé par trois types de regroupements (communes, départements et régions), bases nécessaires pour aller vers une confédération universelle et l'abolition de l'État de type jacobin ou prussien.

Cette pensée dénonçait toute forme de centralisation et d'uniformité dans le cadre d'un État ou d'un syndicat voire d'une internationale des partis révolutionnaires. Elle subit les critiques des républicains jacobins, et aussi de Karl Marx et de ses disciples précurseurs du centralisme démocratique de l'univers communiste. L'influence de Proudhon a été déterminante à la fin du XIX^e siècle dans la vie sociale avec le développement du mouvement mutualiste, de l'anarcho-syndicalisme ainsi que sur le courant libertaire chez des auteurs comme Piotr Alexeïevitch Kropotkine et Michel Bakounine. Par contre, dans l'organisation d'une communauté politique, d'un État, l'influence proudhonienne est moindre.

L'événement fondateur du fédéralisme moderne relève d'une autre philosophie. C'est la révolution américaine – la période qui débute avec la déclaration d'indépendance de treize États sous domination britannique et se clôt avec l'adoption de la Constitution des États-Unis en 1787 – qui expérimente un nouveau type de gouvernement de « la diversité dans l'unité », la fédération. Elle procède d'événements singuliers dont la rédaction par les délégués des treize États des articles d'une confédération pour mener à bien la guerre et la rupture avec le Royaume-Uni. Au-delà de la guerre, la question de l'avenir d'un gouvernement commun bénéficiant de compétences nouvelles, de finances et de troupes propres, distinctes de celles des gouvernements des treize États fondateurs a été posée par les confédérés.

À la Convention de Philadelphie organisée la même année, les États qui ont adopté la Constitution donnent naissance à la fédération américaine. La rupture avec la confédération s'inscrit dès le préambule avec l'expression célèbre « nous, le peuple des États-Unis, en vue de former une union plus parfaite... » Elle marque donc le passage d'une confédération à une fédération, d'une « société de sociétés » (Montesquieu) à une « société de citoyens » (Tocqueville). Ainsi, dans une fédération, les citoyens appartiennent en même temps à deux communautés : une communauté étatique ou fédérée et la communauté nationale ou fédérale, née de l'agrégation volontaire des communautés fédérées. Ils relèvent en conséquence de deux ordres de gouvernement séparés et autonomes selon les termes de la Constitution : il n'y a pas de relation de tutelle ou de subordination du niveau fédéral au niveau fédéré et chaque gouvernement bénéficie d'un domaine exclusif de compétences propres.

• Le fédéralisme contemporain

La création de la fédération à partir de l'expérience américaine, son développement ailleurs dans le monde s'est réalisé dans le cadre d'une philosophie nouvelle : le pluralisme. *E pluribus unum* (Un est fait de plusieurs), la devise des États-Unis d'Amérique, montre cette inspiration.

Le pluralisme est à la fois une théorie et une approche empirique de la vie politique. Selon la théorie, une société démocratique doit être libre et ouverte à la diversité. En effet, la société est diverse comme l'est la nature et toute tentative pour limiter et uniformiser cette réalité est contre nature. Dans cette perspective, la vie politique repose sur le libre jeu, les actions et les interactions entre tous les intérêts organisés (matériels, moraux, idéologiques...) sur une base régionale ou nationale. Un optimisme profond l'anime selon la croyance que la libre confrontation ne peut pas engendrer de situations de domination ou de monopole. Dans la vie démocratique, le pluralisme privilégie la diversité des opinions, des intérêts, des groupes et considère cette pluralité comme condition de la liberté.

Par exemple, selon le philosophe utilitariste John Stuart Mill, « la diversité n'est pas un mal mais un bien ». En matière d'institutions politiques, le pluralisme insiste sur la division du pouvoir pour lutter contre l'arbitraire du prince ou l'omnipotence d'une majorité, dans la tradition inaugurée par John Locke, Montesquieu, Alexis de Tocqueville.

Dans une fédération, la maxime de Montesquieu, « le pouvoir arrête le pouvoir », s'étend du domaine du gouvernement avec la séparation entre l'exécutif, le législatif et le judiciaire à celui du territoire avec la distinction entre gouvernements fédéral et fédérés. Ainsi, pour les pères de la Constitution américaine (Alexander Hamilton, James Madison, John Jay), dans la république fédérale : « le pouvoir abandonné par le peuple est d'abord divisé entre deux gouvernements distincts, puis la portion de pouvoir attribué à chacun est subdivisée entre des pouvoirs distincts et séparés. Il en résulte une double sécurité pour les droits du peuple, les divers gouvernements se contrôleront mutuellement en même temps que chacun se contrôlera de façon interne. »

On peut définir une fédération par l'existence d'une Constitution qui opère une division territoriale des pouvoirs entre deux ordres de gouvernement séparés et autonomes. Cette division est compatible avec une coopération par des accords entre les gouvernements pour atteindre des objectifs qui dépassent les possibilités d'intervention d'un seul gouvernement, comme la participation à un effort de guerre, lutter contre une récession économique, assurer le bien-être social...

À partir de ce précédent américain, le fédéralisme a connu une expansion mondiale. D'abord dans les sociétés démocratiques et capitalistes, en Suisse (1848), au Canada (1867), en Allemagne (1871 et 1949), Autriche (1920), Australie (1901). Et, ces dernières années, des États unitaires européens se sont différenciés en communautés et régions autonomes, en Espagne (État des communautés autonomes), en Italie (État régional) et en Belgique qui a franchi toutes les étapes pour créer une fédération de trois régions et de trois communautés linguistiques.

Ailleurs, selon des modalités particulières à chaque culture, le fédéralisme s'est développé et l'on dénombre 23 fédérations rassemblant (Inde comprise) 40 p. 100 de la population mondiale !

Enfin, dans la vie internationale un processus de fédéralisation progressive est ou a été observable en Europe (Union européenne), en Amérique du Sud (Mercosur), du Centre et du Nord (A.L.E.N.A.), mais aussi en Asie. Est-ce le prélude à un gouvernement universel capable de répondre à et de réguler une mondialisation de la technologie et des échanges ?

La célèbre prédiction de Proudhon, « le xx^e siècle ouvrira l'ère des fédérations... », est-elle d'actualité au xxi^e siècle dans un contexte aussi différent du siècle dernier que de celui où elle a été écrite ? Des questions qui montrent l'actualité d'une idée politique née en Grèce antique.

Maurice CROISAT

Bibliographie

M. CROISAT, *Le Fédéralisme dans les démocraties contemporaines*, 3^e éd., coll. Clefs politiques, Montchrestien, Paris, 1999

M. CROISAT & J.-L. QUERMONNE, *L'Europe et le fédéralisme*, 2^e éd., *ibid.*, 1999

F. DELPÉRÉE, *Le Fédéralisme en Europe*, coll. Que sais-je ?, n° 1953, P.U.F., Paris, 2000
C. LECLERCQ, *L'État fédéral*, coll. Connaissance du Droit, Dalloz, Paris, 1997
B. VOYENNE, *Histoire de l'idée fédéraliste. Les sources*, Presses de l'Europe, Paris, 1976.

Voir aussi

- [Anarchisme](#)
- [Europe \(Idée politique d'\)](#)

Le féminisme désigne un mouvement à la fois politique et philosophique qui met en question la définition séculaire des sexes et leur rapport hiérarchique – leur « invariant ». En effet, si par le passé, la différence des sexes s'est traduite sous des formes sociales et culturelles multiples, et a fait l'objet de conceptions religieuses et philosophiques diverses, c'est cependant toujours à partir d'une articulation intangible, diversement modulée, qui subordonne le féminin à la centralité du masculin. Cette articulation est relayée par la démocratie elle-même, qui, dans sa version grecque ou dans sa version moderne, substitue au patriarcat un « fratriarcat » (C. Pateman, *The Disorder of Women : Democracy, Feminism and Political Theory*, 1989), et elle hante l'espace symbolique des origines à nos jours (N. Loraux, *Façons tragiques de tuer une femme*, 1985).

Le mouvement féministe a connu, au cours des siècles, des manifestations sporadiques (G. Fraisse, *La Raison des femmes*, 1992). C'est cependant dans la seconde partie du xx^e siècle qu'il prend la forme d'un courant structuré, infléchissant de manière globale la réflexion scientifique et la pratique sociale. La différence des sexes va alors devenir le paradigme incontournable de la réflexion et de l'action. La définition de ses termes, et la forme hiérarchique de leur rapport, est arrachée à sa fausse évidence ontologique ou naturelle pour apparaître comme un « être devenu ». C'est ainsi qu'à la « différence des sexes » se substitue peu à peu l'idée de « construction sociale de sexes », ou de « rapports sociaux de sexes » (C. Delphy, *L'Ennemi principal*, 1998) ou de « genre », traduction approximative du *gender* anglais. Ce paradigme inspire non seulement de nouvelles pratiques d'ordre politique et économique, mais contraint à revisiter les différents savoirs et les systèmes de représentation.

• Devenir sujet

Si ce mouvement s'affirme sous le terme de « féminisme » alors qu'il met en question non pas un des sexes mais bien le rapport entre les sexes et leurs définitions respectives, c'est que, d'une part, il est initié par les femmes et les concerne au premier chef, et que, d'autre part, à la différence d'autres courants philosophiques ou politiques, il n'est pas identifiable à une doctrine fondatrice déterminée : il a des acteur(e)s mais pas d'auteur(e). *Le Deuxième Sexe* (1946) de Simone de Beauvoir (1908-1986) n'y occupe pas la place dogmatique fondatrice qui est celle, par exemple, du *Capital* de Marx pour le marxisme. La principale originalité de cet ouvrage, au-delà de ses analyses sectorielles inégales, est de faire apercevoir le caractère structurel des différents aspects qui caractérisent les rapports entre les sexes, que ce soit sur le plan politique, économique, social, culturel, ou désirant, et d'éclairer le caractère contestable de leurs définitions jusqu'ici supposés intangibles.

Dans ce contexte, il s'agit pour les femmes d'accéder à la position de sujet ou d'individu, séculairement appropriée par les seuls hommes. La célèbre formule beauvoirienne : « On ne naît pas femme on le devient », en indiquant le caractère socialement contraint de la position féminine, n'est cependant pas accompagnée de la formule parallèle : « On ne naît pas homme on le devient », laissant ainsi supposer que la forme de la masculinité incarnerait celle de l'humanité dans son essence. La thèse qui sous-tend cet ouvrage va rallier et inspirer un courant important du féminisme français, rejetant l'argument de la nature au nom de la raison.

Un autre courant, issu de la confrontation avec la psychanalyse, adopte quant à lui une position différente et affirme – non sans référence à Melanie Klein – qu’« il y a deux sexes », deux modalités différentes mais cependant potentiellement égales d’incarnation de l’humanité. Soutenu initialement par Luce Irigaray, il conteste l’affirmation lacanienne d’un Signifiant phallique garant de l’ordre symbolique et commun aux deux sexes, et corrélativement la référence induite de l’humanité aux insignes de la masculinité. Au « trait unaire » de ce signifiant, Irigaray oppose le signifiant féminin de « l’incontournable volume » ou des « lèvres qui se touchent », c’est-à-dire du non-un (L. Irigaray, *Speculum, de l’autre femme*, 1974 ; A. Fouque, *Il y a deux sexes*, 1992). Marginalisé dans l’espace français, ce courant fait référence en particulier en Italie ou aux États-Unis, où il est parfois même identifié à tort à la dominante du *french feminism*. On peut y rattacher la pensée américaine du *care* (Caroll Gilligan) qui affirme, au-delà du principe d’égalité, la nécessité constante d’un surplus de souci de l’autre.

• Une pensée de l’indécidable

C’est sous l’influence du courant philosophique dit postmétaphysique que se dessine une troisième position touchant à la définition théorique et pratique des sexes. Jacques Derrida (1930-2004), comme Luce Irigaray, récuse le signifiant phallique mais étend les effets de cette récusation aux deux sexes. Il associe en effet la critique du phallogentrisme à celle du logocentrisme inaugurée par Martin Heidegger (1889-1976), ce qui le conduit à forger le terme de « phallogocentrisme » pour caractériser la tradition. Sous sa plume et dans sa perspective, la différence des sexes ne peut être figée de manière duelle : c’est une « *différance* », c’est-à-dire un mouvement de perpétuel différer, rendant inidentifiables chacun de ses pôles. Derrida qualifie cependant de « féminine » cette position d’indécidabilité des frontières sexuées à laquelle il s’identifie lui-même, la révolution philosophique tenant ainsi lieu de révolution socio-politique (*Glas*, 1974 ; *Psyché*, 1987 ; *Points de suspension*, 1992).

Certains courants dérivés de sa pensée, mais davantage encore de la problématique des sexualités greffée sur celle des sexes, vont faire de l’indécidabilité non plus un « différer » mais un état, en postulant l’indifférence non seulement des sexes mais des orientations sexuelles. Pour récuser la hiérarchie des sexes – et des sexualités – ils contestent jusqu’à leurs différences, tenant pour négligeable la morphologie comme tout autre fondement dit « biologique », et disqualifié à ce titre. Alors que chez Derrida la « *différance* » est un mouvement, chez les théoriciennes ou théoriciens postérieurs du *Gender Trouble* (J. Butler, *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, 1990) ou de la *queer theory*, l’indécidabilité devient un statut. Si l’on pousse à l’extrême cette perspective, la réversibilité des sexes et des sexualités est donc potentiellement radicale, rejoignant le « corps sans organes » revendiqué par Gilles Deleuze et Félix Guattari (G. Deleuze et F. Guattari, *L’Anti-Œdipe*, 1972). Les théories de l’indifférence des sexes et des sexualités viennent ainsi rejoindre les théories classiques du sujet souverain, s’auto-déterminant librement. Se heurtant toutefois à la dissymétrie flagrante des sexes dans le processus générationnel, elles en minimisent la portée ou soutiennent le projet des technologies de la reproduction, pouvant aller jusqu’à la réalisation d’un utérus artificiel (ectogénèse). Dans une telle perspective d’indifférenciation comme seule condition d’égalisation, la dissymétrie persistante des sexes dans le processus reproductif constitue en effet une objection qu’avait à sa manière rencontrée et recouverte *Le Deuxième Sexe*. À l’inverse, en accentuant les spécificités des rôles reproductifs et en conférant à la maternité une originalité

irréductible, les théories dualistes des sexes soutiennent l'égalité dans la différence, et plus exactement la dissymétrie. Il faut souligner que la revendication de la maîtrise de la maternité par la contraception et l'avortement, qui a constitué le premier leitmotiv du rassemblement féministe contemporain, se tient aux confins de ces perspectives.

Malgré leur diversité et leurs oppositions, ces théories, donnant lieu à des pratiques diverses, ont cependant toutes en commun la mise en cause de la domination historico-sociale des hommes sur les femmes (P. Bourdieu, *La Domination masculine*, 1998) qui se manifeste dans les différentes modalités de la vie politique, sociale, économique, érotique, générationnelle, ou symbolique. Elles entraînent des stratégies diverses, mais qui peuvent se croiser, concernant le devenir des rapports entre hommes et femmes qui est l'enjeu central du féminisme dans son ambition émancipatrice. Ce qui caractérise en effet le féminisme, au-delà des positions philosophiques diverses touchant aux rapports entre les sexes et à leurs définitions respectives, c'est qu'il en conçoit la transformation non seulement comme un tournant philosophique, mais comme une pratique politique aventureuse, conjoignant réflexion et action. Il est à ce titre une « praxis », au sens aristotélicien tel qu'il est réactivé par la pensée politique de Hannah Arendt : une praxis déployée dans la durée, mais sans représentation a priori de son modèle (F. Collin, *Hannah Arendt*, 1999, *Parcours féministe*, 2005)

La question des rapports entre les sexes, ainsi élevée au rang de paradigme par le féminisme, demeure traversée par celle des classes, des races, des cultures et des conjonctures historiques qui imposent une pluralité d'analyses sectorielles et d'actions transformatrices (C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, 1992). Elle constitue un angle d'approche théorique et pratique du réel universel, mais non exclusif.

Françoise COLLIN

Bibliographie

- F. COLLIN, E. PISIER & E. VARIKAS, *Les Femmes de Platon à Derrida*, Plon, Paris, 2000
- P. DEUTSCHER & F. COLLIN dir., *Repenser le politique : l'apport du féminisme*, éd. Campagne première, 2005
- G. DUBY & M. PERROT dir., *Histoire des femmes en Occident*, Plon, 1990-1992
- Genre et politique. Débats et perspectives*, ouvr. coll., Folio-Essais, Gallimard, Paris, 2000
- J. HIRATA, F. LABORIE, H. LE DOARÉ & D. SENOTIER dir., *Dictionnaire critique du féminisme*, Politique aujourd'hui, P.U.F., Paris, 2000
- La Place des femmes : les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, ouvr. coll., Ephesia, La Découverte, Paris, 1995
- Le Siècle des féminismes*, ouvr. coll., éd. de l'Atelier, Paris, 2004

Féminisme, politique

Le féminisme, notion désormais courante, est souvent identifié aux mouvements qui en ont popularisé l'idée. Sa perception a évolué au cours de l'histoire et a fait l'objet d'interprétations différentes, selon le regard porté sur sa pratique. Cependant, l'égalité entre les sexes demeure la référence du mot dont la signification se déplace entre la pensée théorique et l'expérience concrète ; il est de ce fait en évolution permanente. Ni doctrine ni idéologie, il exprime une volonté d'accéder à l'égalité de droit et de fait dans les sociétés où la domination des hommes sur les femmes structure le système politique et social.

• De l'égalité

L'idée d'égalité entre hommes et femmes est fort ancienne, mais le mot « féminisme », a été introduit, par exemple, en France, par effraction dans le langage du XIX^e siècle. Longtemps, il fut attribué à Charles Fourier. Or c'est seulement en 1872 qu'Alexandre Dumas fils en use comme d'une épithète péjorative à l'encontre des hommes qui, favorables à la cause des femmes, voient leur virilité leur échapper. Dix ans plus tard, le mot « féminisme » acquiert son sens moderne dans l'opinion publique en étant revendiqué par ses adeptes. En devenant un substantif, le féminisme exprime la volonté de transformer les rapports sociaux entre hommes et femmes.

Comme emblème d'un sexe assujéti, privé de droits civiques et minoré par le Code et autres états civils, au sein même des sociétés modernes, le féminisme fut et reste un des principaux symboles de l'idée politique d'égalité. Si l'émergence de l'idée ne peut être précisément datée, ponctuellement des femmes et des hommes rejettent le principe de deux natures humaines distinctes dans leur fonction sociale. D'autres dénoncent le sort réservé à ce qu'il est convenu d'appeler « la moitié de l'humanité ». Déjà, Platon, dans sa *cité idéale* , imaginait des femmes philosophes et en capacité de gouverner la cité. À la fin du XIV^e siècle, Christine de Pisan apparaît comme une pionnière de la critique de la domination. Tandis que Poulain de la Barre, en 1673, s'est fait l'avocat *De l'égalité des deux sexes* . Une succession de paroles critiques fut ainsi émise par des individus d'exception sous les régimes monarchiques où les ordres sociaux déterminaient, pour l'essentiel, le comportement des sujets du roi.

• De l'universel

Le temps des révolutions (anglaise, américaine et française) inaugure une ère nouvelle : l'aspiration collective à l'égalité de tous et de chacune. Mary Astell, en Angleterre, en 1700, commence par analyser l'oppression des femmes ; Anna Wheeler en 1827 dénonce les « prétentions de l'autre moitié de l'humanité : les hommes » ; Mary Wollstonecraft prend la défense des droits universels de l'humanité à l'égale liberté (1791-1792). En France, Olympe de Gouges, avec la *Déclaration des droits de la femme* (1791), et le marquis de Condorcet, pour son plaidoyer en faveur de l'admission des femmes au droit de cité (1791), sont considérés comme les promoteurs du féminisme français.

L'évolution du sens du féminisme ne peut être séparée de son contexte historique. À l'origine de la pensée féministe, et au-delà des apparences physiques, est posée la question de l'identité au féminin. Les nombreux discours normatifs, dont cette notion fait l'objet, participent d'une construction

politique et sociale que chaque société renouvelle et réinvente. Ainsi, les femmes furent rangées dans la catégorie réductrice de « la femme » dont le rôle a été longtemps strictement modélisé, selon l'idéal maternel. Tout débordement, au-delà des limites moralement admises, était alors considéré comme déviant. Pourtant, dès la fin du XVIII^e siècle, la vision réductrice du féminin, au sens social et religieux du terme, fut mise en cause par une minorité de lettrés qui y voyait le signe d'une domination et d'une oppression.

Vision confirmée amplement par les dispositifs politiques des démocraties représentatives qui, sous couvert de scientificité, ont cherché à limiter l'activité des femmes aux fonctions familiales puis à ses dérivés dans l'espace public (religieuse, infirmière, postière, ouvrière de l'aiguille, institutrice). Au XIX^e siècle, et encore largement au XX^e siècle, toute autre activité réelle des femmes était jugée en excès : le travail fut considéré comme une perversion du capitalisme et la « femme auteur » eut quelques difficultés à se faire admettre, même comme exception. L'émergence de l'idée féministe, ses interprétations, en Occident puis dans les autres sociétés, ne peuvent être dissociées de ces représentations identitaires. L'existence des femmes dépendait assez largement de leur acceptation d'une identité au féminin, socialement admise et respectueuse de la coutume, voire des cultures ancestrales. Le savoir leur était compté, les droits universels leur étaient contestés, la connaissance philosophique et scientifique fut longtemps jugée contraire à l'être *femme*.

Aussi et en réaction à cet ensemble de contraintes et d'interdits, au cours du XIX^e siècle, des femmes ont constitué des mouvements en faveur de l'émancipation, de l'éducation et du travail des femmes. Paradoxalement et afin de se faire entendre, nombre de féministes réclament, au nom de vertus féminines spécifiques, l'égalité de droits. Ainsi, dès la fin du XIX^e siècle, se dessinent différents courants féministes : les uns rejettent toute discrimination sexuelle, tandis que d'autres admettent la complémentarité des rôles sociaux. Aussi, peu à peu, la confusion s'installe à propos de l'idée d'égalité. S'agit-il de prétendre à l'identité masculine pour accéder au savoir et exercer le pouvoir ? Comment est-il possible d'exister pleinement, en individu singulier ? En d'autres termes, qu'est-ce qu'être différent ?

• De l'utopie

Dans les années 1940, Simone de Beauvoir en France (*Le Deuxième Sexe*, 1949), Viola Klein en Angleterre (*The Feminine Character. History of an ideology*, 1945) ont éclairé leurs contemporains sur l'aspect fondamentalement construit de l'être femme. « On ne naît pas femme, on le devient », figure parmi les slogans féministes les plus répandus.

L'expérience de l'autonomie collective des mouvements de libération des femmes, dans les années 1970, marque, en inaugurant le féminisme moderne, une véritable rupture avec la tradition des sociétés occidentales. Loin de vouloir imiter les hommes, au-delà de tout dogmatisme théorique et politique, les militantes ont cherché d'abord les chemins de la liberté qui leur étaient propres. Leur objectif n'était pas une quête d'identité mais bien un besoin d'être soi, singulièrement, afin d'être individuellement en mesure de participer à la vie collective, à égalité de compétences et en fonction de la diversité des expériences (aux États-Unis, par exemple, les femmes noires ont contesté la direction des mouvements dominés par des Blanches).

Les divergences n'ont pas été estompées pour autant car les sociétés restent marquées par l'organisation dissymétrique des fonctions de genre. Aujourd'hui encore, le féminisme « essentialiste » ou « différentialiste » revendique une nature ou des qualités féminines que justifie la dualité sociale des sexes, tandis que le féminisme universaliste se propose d'acquérir l'égalité dans le respect des différences, déliées de toute appartenance sexuelle. Une forme d'utopie, en quelque sorte, au sens réel du terme.

Michèle RIOT-SARCEY

Bibliographie

- Dictionnaire du féminisme*, sous la coordination d'H. Hirata, F. Laborie, H. le Doaré et D Senotier, P.U.F., Paris, 2000
- J. BUTLER & J. W. SCOTT dir., *Feminists theorize the political*, Routledge, New-York, 1992
- C. FAURÉ dir., *Encyclopédie politique et historique des femmes*, P.U.F., 1997
- M. RIOT-SARCEY, *Histoire du féminisme*, La Découverte, Paris, 2002
- M. RIOT-SARCEY dir., en collaboration avec E. Varikas et C. Planté, *Féminismes au présent*, L'Harmattan, Paris, 1993.

Ferments, biologie

Il est très étonnant que l'interrogation sur la nature des ferments ne soit apparue que fort tardivement, au XVI^e siècle dans la pensée médicale, alors que les phénomènes fermentatifs étaient connus et utilisés de longue date dans la préparation des aliments et la résorption des déchets. C'est le Flamand Jan Baptist van Helmont (1577-1644) qui proposa le premier une conception fermentaire de l'activité vitale. Selon lui, les constituants chimiques corporels n'étaient ni inféodés aux influences astrologiques comme le pensait son prédécesseur Paracelse (1493-1541), ni asservis à la production des « humeurs » hippocratiques (sang, bile noire, bile jaune, phlegme) comme l'admettaient les écoles médicales héritières de la tradition gréco-romaine. Ils renfermaient un principe (*archaeus*) susceptible d'organiser la matière par l'intermédiaire d'un « ferment » agissant de façon spécifique. Après avoir contaminé l'organisme du patient, les agents pathogènes que Paracelse voyait comme des influences et qu'il appelait *entia*, venaient donc perturber l'activité de ses constituants naturels.

Les successeurs de van Helmont essayèrent de préciser les mécanismes imaginés par ce dernier. Selon François de Le Boë – dit Sylvius – (1614-1672), qui professait à Leyde (Pays-Bas), les modifications de l'acidité ou de l'alcalinité résultant des fermentations avaient un rôle majeur dans la pathologie, alors que pour Thomas Willis (1621-1675), qui enseignait à Oxford (Grande-Bretagne), celles-ci expliquaient aussi la physiologie (dégagement de chaleur et tension des fibres du muscle dans le cas de la contraction musculaire).

À ce stade, la médecine iatrochimique (faisant intervenir la chimie) anticipait donc conceptuellement sur la médecine scientifique moderne, mais faute de pouvoir expérimenter de façon méthodique, ce courant de pensée devait décliner progressivement.

Ce n'est qu'au début du XIX^e siècle qu'on voit ressurgir la question des fermentations, mais dans un autre contexte, celui des premiers pas de la biologie. En 1833, les chimistes français Anselme Payen et Jean-François Persoz découvrent que l'amidon se transforme en sucre sous l'action d'un agent chimique qu'ils nomment diastase (on le retrouvera plus tard dans la salive, et on l'appellera amylase). Dès lors, la question de la fermentation, que l'homme utilise depuis si longtemps (vinification, panification), va être à la mode en raison des enjeux économiques qu'elle porte.

Plusieurs interprétations ont cours : celle de l'action corrosive du ferment (Marcelin Berthelot), celle de la décomposition spontanée (Justus von Liebig) et surtout l'effet catalytique (proposé en 1836 par Jöns Jacob Berzelius). C'est dans ce contexte que Louis Pasteur va intervenir. Ce dernier démontre que la fermentation de sucre par la levure de bière se traduit, en milieu dépourvu d'air (anaérobiose), par la formation d'éthanol en présence de « ferments figurés », les cellules de levure. Il souligne que ce phénomène est d'ordre nutritionnel puisque la masse des levures a augmenté en proportion du sucre consommé. On appellera donc « glycolyse » ce phénomène vital pour l'organisme microscopique qu'est une levure.

Reprenant l'idée des ferments pathogènes, Louis Pasteur démontre ensuite que ce sont bien des micro-organismes qui déterminent des maladies transmissibles chez des animaux contaminés par ces agents infectieux. Le succès de cette « théorie des ferments pathogènes » devait permettre à Pasteur de fonder la bactériologie médicale et d'établir les règles de la défense naturelle de l'organisme contre

les microbes nocifs, complétant ainsi l'œuvre de Joseph Lister (antisepsie, aseptie, désinfection) par l'invention des traitements curatifs et préventifs des maladies infectieuses.

Cependant, la notion de ferment figuré recelait une pensée vitaliste que seules les expériences de broyage des microbes, réussies par les frères Büchner en 1897, devaient anéantir en révélant la nature chimique (protéique) de l'agent fermentatif contenu dans les cellules de levure qu'ils nommèrent *enzyme* (terme qui supplanta celui de diastase). Ainsi, le phénomène fermentatif passait de l'échelle cellulaire à l'échelle moléculaire, donc de l'animé (pensée vitaliste) à l'inanimé (pensée mécaniste).

Le retour à la complexité qu'opère la biologie moléculaire moderne représente une ultime étape puisqu'il cherche à comprendre comment le système vivant hautement organisé que l'on nomme « cellule de levure » régit l'ensemble des molécules qui coopèrent en son sein, enzymatiquement, pour réguler et utiliser le phénomène de la glycolyse. Il s'agit bien de l'exécution d'un « programme » qui est celui du métabolisme nutritionnel. Ses étapes dépendent de la production d'outils, les enzymes, par le truchement d'instructions organisatrices. Toutefois, celles-ci proviennent non plus des archées, mais des gènes assemblés dans le patrimoine héréditaire spécifique de l'être vivant. Il aura donc fallu un siècle (1850-1950) pour valider en quelque sorte l'hypothèse iatrochimique au moyen d'une application systématique de la méthode expérimentale.

Didier LAVERGNE

Voir aussi

- [Systèmes médicaux](#)

Le figuralisme – encore appelé madrigalisme – est l’art d’évoquer musicalement une idée, une action, un sentiment ou encore de dépeindre une situation. Ce goût descriptif existait déjà de façon spontanée et à titre individuel au Moyen Âge mais il devient au XVI^e siècle une pratique courante que les compositeurs de motets, de madrigaux ou de chansons désignent par l’expression « peinture pour l’oreille ». Ce recours à la représentation des mots, des idées, des sentiments en musique caractérise ce que l’on a appelé le *stile rappresentativo* (« style représentatif »), qui s’est peu à peu imposé sous la *seconda prattica* (« seconde pratique »), au début du XVII^e siècle, illustrant ainsi une conception figurée de la musique qui s’opposait à la *prima prattica* (« première pratique »), ou style sévère des compositeurs contrapuntistes.

• Musique religieuse et profane de la Renaissance

À partir du XVI^e siècle, les compositeurs recherchèrent plutôt que la souplesse de la courbe vocale, son originalité et sa courbe expressive. Des effets de style commencent à apparaître dans les motets. Dans la conclusion du motet à cinq voix *Pater venit hora* de Jacques Clément (Clemens non Papa, entre 1510 et 1515-1555 ou 1556), les cinq voix terminent toutes ensembles vers l’aigu sur *Jesu Christum*. Cette figure, qui décrit, par une ligne mélodique ascendante, un mouvement vers le haut, et, par analogie, vers le Christ et le ciel, s’appelle une anabase ; elle est de caractère pictural puisqu’elle est censée « peindre les choses » de manière à ce que l’auditeur puisse voir ce qu’il entend.

Les figuralismes ou madrigalismes se développent et ornent des mélodies évoquant certains mots ou idées importants du texte. On symbolise par exemple la fuite par une section en imitation serrée, sur des rythmes rapides ; le murmure de l’eau est généralement figuré par la répétition de deux ou trois notes en rythmes réguliers, et le ciel, la gloire ou la beauté sont évoqués par le mouvement ascendant de la mélodie supérieure ou même de l’ensemble des voix.

Ces procédés, qui étaient jusque-là peu connus des compositeurs, se répandent autant dans la musique religieuse que profane. Roland de Lassus (1530 ou 1532-1594) a beaucoup utilisé ces moyens, auparavant complètement ignorés des compositeurs du Nord. Il n’hésite pas à s’en servir très largement même dans sa musique religieuse ; les madrigalismes pénètrent tous les genres et tous les styles musicaux, y compris le motet, qui perd toute l’austérité qu’il avait à l’origine.

Certaines figures sont cependant moins directement reliées au mot ou à une représentation précise, mais possèdent un pouvoir expressif extrêmement grand. Parmi les plus importantes, l’*interruptio*, qui, comme son nom l’indique, fait intervenir des silences brusques, ou encore le *climax*, amené par la répétition mélodique. Ces figuralismes ne tomberont pas en désuétude et se retrouveront à toutes les époques et dans tous les genres musicaux, notamment dans l’opéra, y compris contemporain.

• Figuration des passions aux XVII et XVIII siècles

Parallèlement à la figuration des mots, des images, des situations et des symboles se développe celle des passions, au début du XVII^e siècle. Puisant aux sources de la pensée antique, Claudio Monteverdi

(1567-1643) s'était fait l'ambassadeur de ce mouvement en rappelant, dans la Préface de son *Huitième Livre de madrigaux* (*Madrigali guerrieri et amorosi*, « Madrigaux guerriers et amoureux », 1638), la théorie de Platon selon laquelle les trois passions les plus importantes de l'âme sont la colère, la modération et l'humilité. Décrivant les différents figuralismes susceptibles de les exprimer, Monteverdi fut suivi par de nombreux théoriciens, et notamment par Andreas Werckmeister (*Harmonologia musica, oder Kurtze Anleitung zur musicalischen Composition*, Francfort et Leipzig, 1702) puis par des compositeurs comme Johann Mattheson (1681-1764) et Johann Joachim Quantz (1697-1773). Au fil du temps, le nombre des passions admises augmenta considérablement, et les moyens musicaux correspondants furent répertoriés avec beaucoup de précision. En effet, vers le milieu du XVIII^e siècle, une grande libération esthétique permit d'atteindre non plus quelques passions nobles, mais tous les registres de la sensibilité, du populaire, du comique, du burlesque, du drame, de la tragédie en passant par tous les états, du plus trivial au plus sublime. Par ailleurs, la grande nouveauté résidait dans le fait que ces passions nouvelles étaient de plus en plus souvent figurées sans le recours aux mots mais grâce à l'invention de nouveaux genres (symphonies militaires, pastorales, burlesques), de nouveaux styles ou encore de nouvelles formes musicales, à quoi s'ajoutait l'usage nouveau que les compositeurs faisaient de l'orchestre.

En effet, dans l'opéra, l'orchestre, qui assurait généralement la continuité dramatique, pouvait désormais servir à caractériser musicalement les personnages. Georg Friedrich Haendel (1685-1759) fut un des premiers compositeurs à personnifier orchestralement ses personnages : dans son opéra *Orlando* (1733), il joue de la diversité des timbres, en donnant un rôle concertant aux divers instruments, notamment les flûtes – flûtes à bec aussi bien que traversières –, aux violons, aux hautbois, aux cors et aux trompettes, contribuant ainsi à inscrire le drame au cœur même de l'écriture musicale.

• Grandeurs et limites du figuralisme

De cette conception, attentive à la moindre nuance de l'expression, naquirent de grandes partitions, mais également beaucoup d'excès, et cela aussi bien à la fin de la Renaissance qu'à l'époque baroque. En effet, piqués au jeu de l'analogie, certains compositeurs conçurent parfois des correspondances gratuites, sans contrepartie expressive, entre les éléments musicaux et les éléments du discours, et tout mouvement mélodique ou harmonique fut assimilé à une figure de rhétorique, parfois dans la confusion des genres créateurs. Diversement jugé par ses contemporains et par la postérité, Carlo Gesualdo (vers 1561-1613) déploya, à partir du *Quatrième Livre de madrigaux* (publié en 1596), des ressources de plus en plus complexes de l'écriture à des fins expressives. Les pleurs, les angoisses, les appels à la mort libératrice qui peuplent les madrigaux de Gesualdo s'appuient sur une écriture polyphonique tourmentée aux rythmes complexes. L'écriture musicale des mots forts, notamment dans l'évocation des passions, des sentiments violents et des états d'âme, a paru à certains exagérée et trop souvent systématique, conférant aux textes un pathos violent né des lignes mélodiques fantasques, des secousses permanentes du rythme et d'une utilisation généralisée du chromatisme. Que l'on voie dans sa musique la manifestation d'un créateur authentiquement passionné ou bien un tissu d'artifices agencés, on le sent toujours à la limite de son art, limite qui reflète bien cette sensibilité exacerbée.

Si le but du figuralisme était de faire la preuve qu'à l'époque de la Renaissance, baroque ou

classique, la musique était bien un langage à part entière, on peut se demander si la musique, lorsqu'elle est trop systématiquement et de manière généralisée composée à l'imitation du discours, est encore un langage ou si elle ne fait qu'en jouer le rôle.

Antoine GARRIGUES

Bibliographie

D. HARRÁN, *Word-Tone Relations in Musical Thought : from Antiquity to the Seventeenth Century* , Hänssler-Verlag, Neuhausen-Stuttgart, 1986

C. MONTEVERDI, *Correspondance, préfaces, épîtres dédicatoires* , trad. A. Russo, introd. J.-P. Navarre, Mardaga, Sprimont (Belgique), 2001.

Voir aussi

- [Classicisme, musique](#)

Finalisme, biologie

Le terme a été forgé à partir de la notion de « cause finale ». Le finalisme admet ces causes finales comme explication de la nature des choses. On parle également de téléologie (du grec *telos*, « but », « achèvement », « fin ») comme étude, examen ou science des causes finales et de la finalité, le terme étant employé principalement pour les sciences du vivant.

La question de la cause finale pose la question du pourquoi des êtres et des choses. En cela elle lie la fonction à leur devenir, sous la coupe en général d'un dessein divin.

Doit-on, peut-on admettre une cause finale à toute chose ?

• Les causes chez Aristote

Pour Aristote (384-322 av. J.-C.), les êtres sont définis « les uns par leur nature, les autres par d'autres causes » (*Physique*, II, 1). Les premiers (animaux, plantes, corps simples) existent « par nature » dans la mesure où ils ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement et de leur repos. Au contraire, un objet n'est en terre ou en pierre que par accident, et ne possède en lui aucune impulsion innée au changement. La compréhension du pourquoi est préliminaire à la connaissance de chaque chose et la cause est « ce dont une chose est faite et qui y demeure immanent ». Cette définition amène Aristote à définir quatre causes :

- cause matérielle (« par exemple l'airain est cause de la statue et l'argent de la coupe ») ;
- cause formelle (« En un autre sens, c'est la forme et le modèle, c'est-à-dire la définition de la quiddité et ses genres : ainsi le rapport de deux à un pour l'octave, et, généralement, le nombre et les parties de la définition. ») ;
- cause efficiente (« En un autre sens, c'est ce dont vient le premier commencement du changement et du repos ; par exemple l'auteur d'une décision est cause, le père est cause de l'enfant, et, en général, l'agent est cause de ce qui est fait, ce qui produit le changement de ce qui est changé. ») ;
- cause finale (« En dernier lieu, c'est la fin ; c'est-à-dire la cause finale : par exemple la santé est cause de la promenade ; en effet, pourquoi se promène-t-il ? c'est, dirons-nous, pour sa santé, et, par cette réponse, nous pensons avoir donné la cause. »).

La philosophie d'Aristote sera revendiquée avec excès par des philosophies finalistes qui y trouvent plus une justification métaphysique qu'un réel fondement. Cette convocation systématique des causes finales a rendu difficile la connaissance objective par les sciences.

Roger Bacon (1561-1626) juge stérile l'investigation des causes finales, celle-ci ayant pour seul but la preuve de l'existence de Dieu et non la connaissance du monde.

Avec René Descartes (1596-1650), le rejet par le mécanisme des causes finales s'explique par le déterminisme d'une telle doctrine. En effet, quelle place est laissée à la mathématisation dans une

explication finaliste ? Descartes admet la finalité mais de manière non exclusive ; ainsi, le soleil est fait pour nous éclairer mais pas seulement.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) admet un finalisme complémentaire au mécanisme. Il élabore dans sa physique, et plus particulièrement dans son optique, le principe de moindre action qui démontre l'intérêt des causes finales.

Jean le Rond D'Alembert (1717-1783), dans l'article « causes finales » de l'*Encyclopédie*, critique l'usage trop fréquent du principe des causes finales qui « consiste à trouver les lois des phénomènes par des principes métaphysiques ».

Depuis Emmanuel Kant (1724-1804), on distingue la téléologie physique (étude des fins de la nature) de la téléologie morale (étude des fins de l'homme). Pour Kant, critique radical, l'opposition entre les tenants et les adversaires du finalisme est sans intérêt car la finalité, comme son absence, est indémontrable. Or l'étude du vivant révèle la difficulté de se débarrasser de l'idée de finalité.

• Finalisme en biologie

La science biologique tente de se démarquer des considérations finalistes mais reste inféodée aux explications téléologiques, caractérisées par exemple dans l'explication vitaliste des phénomènes vivants malgré la distinction entre les causes efficientes et les causes finales.

Les hypothèses transformistes ont tenté de formaliser les mécanismes de l'adaptation pour comprendre les phénomènes évolutifs. Lamarck (1744-1829) fait du besoin le créateur d'organes. Ainsi des modifications du milieu sont susceptibles de provoquer des transformations morphologiques, transmises après coup grâce à l'hérédité conservatrice. Cela fait dire en 1930 au néo-lamarckien Raoul Anthony (1874-1941) que le transformisme de Lamarck « a pris pour point de départ l'évidence de l'adaptation ». Cette évidence est mise en doute par le darwinisme et le mutationnisme qui préfèrent le hasard et la sélection naturelle pour expliquer l'évolution, refusant un certain finalisme adaptatif. Charles Darwin (1809-1892) revendique une forme de causalisme neutre. Les organismes plus aptes le sont à un moment donné et dans des conditions susceptibles de changer ; ils peuvent devenir les moins aptes dans d'autres circonstances.

Lucien Cuénot (1866-1951) forge le terme « préadaptation » et suggère chez les organismes l'existence de caractères non apparents qui ne se développent que dans des conditions particulières en cas de modification du milieu. Cette hypothèse, reprise par Richard Goldschmidt (1878-1958) en 1940, réapparaît en 1982 avec Stephen Jay Gould (1941-2002) et Elizabeth Vrba sous le terme d'« exaptation ».

Or le finalisme du concept d'adaptation vient du terme même, fruit du regard de l'homme sur la nature.

Pour pallier cette tension entre mécanisme et téléologie, des biologistes ont tenté la conciliation d'une approche mécaniste du vivant tout en prenant en compte ses particularités, à l'image de Jacques Monod (1910-1976) qui a préféré au concept de téléologie celui de téléonomie.

Voir aussi

- [Aristotélisme](#)

Finitisme et ultrafinitisme, mathématique

Le finitisme est un point de vue sur les fondements des mathématiques essentiellement défendu par le mathématicien David Hilbert (1862-1943) dans les années 1920, et particulièrement développé dans « Sur l'infini », son célèbre article de 1925.

Le principe fondamental du finitisme consiste à mettre en avant un domaine d'énoncés et de méthodes – justement appelés « finitistes » ou « finitaires » – dont la compréhension et la validité seraient, par nature, non problématiques, au sens où nous ne saurions les mettre en doute sans renoncer par là même à l'exercice de nos capacités intellectuelles. L'énoncé $3 + 2 = 5$, par exemple, est de cet ordre, puisque nous pouvons en vérifier la correction par un simple procédé consistant à ajouter progressivement à la suite $|||$ les unités qu'on enlève à la suite $||$, obtenant ainsi d'abord les deux suites $||||$ et $|$, puis la suite $|||||$ elle-même. Loin de se limiter au domaine arithmétique, ce processus de construction et de déconstruction (*Aufbildung und Abbildung*) est, selon Hilbert, expressif de la manière même dont procède notre pensée. Par ailleurs, Hilbert considère comme finitistes, non seulement les identités numériques du type $3 + 2 = 5$, mais les énoncés généraux portant sur les nombres entiers, comme : (1) $x(y + z) = xy + xz$ (« x », « y » et « z » sont ici des « variables libres » devant intuitivement être comprises comme « universellement quantifiées »).

Du point de vue finitiste, la preuve d'un énoncé comme (1) ne met pas en jeu la totalité infinie des entiers naturels. Elle consiste simplement en une procédure générique capable, pour n'importe quel triplet d'entiers spécifiés qui pourrait être proposé, d'établir que la distributivité de la multiplication sur l'addition s'applique à eux.

Moyennant cette interprétation, l'ensemble des énoncés finitistes coïncide avec la classe des énoncés sans variables libres, ou universellement quantifiés, formés à partir des symboles numériques et des signes pour les opérations arithmétiques élémentaires comme l'addition ou la multiplication. C'est exactement l'arithmétique aujourd'hui nommée « primitive récursive », qui avait été définie par Albert Thoralf Skolem (1887-1963) en 1922 et caractérisée par lui comme « fondée sur le mode de pensée récurrent ».

Le finitisme, c'est-à-dire la doctrine selon laquelle seuls les énoncés finitistes au sens ci-dessus possèdent une « signification authentique », a été l'une des doctrines les plus controversées du xx^e siècle en philosophie des mathématiques. Elle l'a été de deux points de vue successifs et antagonistes. Le premier, qui excipe de l'échec du « programme de Hilbert », met l'accent sur l'étroitesse de la perspective finitiste dans la perspective des fondements des mathématiques. Le second souligne au contraire la part d'idéalisation résiduelle contenue dans le finitisme, et préconise une radicalisation, dite « ultrafinitiste », des idées initiales de Hilbert.

• Le finitisme de Hilbert et son élargissement par Gödel

Selon Hilbert, les paradoxes auxquels a donné lieu la théorie cantorienne des ensembles proviennent principalement du fait que l'on a utilisé inconsidérément dans le domaine des mathématiques « abstraites » ou « infinitaires » des arguments et des modes d'inférence qui sont indiscutablement valides dans le domaine fini, mais dont l'extension ailleurs peut être génératrice de contradictions.

Néanmoins, et à l'inverse, par exemple, de ce que proposent les « intuitionnistes », Hilbert ne préconise pas de restreindre les mathématiques à leur partie constructive. Une fois formalisées, les mathématiques abstraites peuvent être considérées comme réduites à un ensemble de symboles dénués de sens, ensemble dont les éléments possèdent les mêmes propriétés de concrétude que les symboles sur lesquels porte l'arithmétique finitiste. En particulier, la question de savoir si une suite de symboles est bien une démonstration formalisée est tout à fait analogue à la question de savoir si un entier est premier. Ce sont des questions mécaniquement décidables, à propos desquelles les méthodes finitistes s'appliquent sans aucune espèce de doute. De même, l'énoncé qui affirme la cohérence d'une théorie formalisée est un énoncé finitiste : il affirme, de tout assemblage x qui est une démonstration dans cette théorie, qu'il ne se termine pas par la formule « $0 = 1$ ». Autrement dit, le domaine finitiste contient, en principe, tous les concepts et les raisonnements qui peuvent être utilisés pour examiner les propriétés « syntaxiques » des théories mathématiques, c'est-à-dire les propriétés qui ne dépendent que de la forme des symboles qui y figurent, par opposition aux propriétés, comme la « vérité », qui dépendent de la référence associée à ces symboles. Avec le finitisme viennent, non seulement un fragment élémentaire de l'arithmétique, mais la totalité de la syntaxe et, plus généralement, tout le domaine de l'algorithmique et de la calculabilité.

Or, pour prétendre au titre de perspective « fondationnelle » comme le souhaitait Hilbert, le finitisme devrait au moins se référer à une strate d'énoncés « épistémiquement stable » : tout énoncé finitiste vrai (respectivement faux) devrait pouvoir être prouvé (respectivement réfuté) par des méthodes finitistes. Les résultats d'incomplétude obtenus par Kurt Gödel (1906-1978) en 1931 ont précisément montré que ce n'était pas le cas. En particulier, l'arithmétique de Giuseppe Peano (1858-1932), qui contient présumablement la totalité des méthodes finitistes de démonstration, est incapable (à moins qu'elle ne soit elle-même incohérente), de démontrer sa propre cohérence. Ce résultat, d'une certaine manière, scelle l'échec du finitisme : Hilbert avait délimité de manière trop étroite le socle des énoncés et des méthodes « indubitables » sur la base desquelles les questions relatives aux fondements des mathématiques pouvaient être abordées.

Comment élargir le finitisme pour former une conception qui, tout en restant « élémentaire », permettrait de prouver la cohérence de larges parts des mathématiques ? Des nombreuses suggestions suivies dans cette direction, celle qui a le plus retenu l'attention est probablement celle qui a été formulée par Gödel en 1958, dans son « Interprétation Dialectica ». Gödel, se demandant s'il ne serait pas possible de distinguer entre le finitisme et des raisonnements plus généraux capables d'être qualifiés de « constructifs », propose d'en finir avec la limitation du finitisme à la considération de domaines d'objets « concrets » comme les assemblages de symboles, et d'admettre librement la notion générale « abstraite » d'application entre domaines composés de tels objets. En bref, là où Hilbert se limite à une combinatoire d'objets en principe perceptibles, Gödel fait droit, plus libéralement, aux constructions mentales et à des entités non directement visualisables. Bien que cet « élargissement méthodique » du point de vue finitiste ait donné des résultats spectaculaires en théorie de la démonstration, le programme modifié manque évidemment de la beauté architectonique du programme original de Hilbert.

• L'ultrafinitisme

À l'inverse de l'élargissement du finitisme préconisé par Gödel, certains auteurs ont mis en avant les

idéalisations résiduelles du point de vue de Hilbert, et on préconisé le passage à un « finitisme strict » ou « ultrafinitisme ». En matière de représentabilité dans l'intuition, il est en effet clair qu'un nombre comme 10^{1000} est problématique et que, de manière plus générale, lorsqu'on adopte le point de vue de ce qui est « humainement » ou « pratiquement » « faisable », les principes du finitisme hilbertien paraissent hautement idéalisés. Ce point de vue se heurte néanmoins au paradoxe suivant, similaire à l'antique paradoxe du « tas » et rebaptisé par Michael Dummett (né en 1925) « paradoxe de Wang » : puisque 0 est certainement un nombre « cognitivement accessible » et qu'il n'y a pas de raison de supposer que le successeur d'un nombre accessible soit inaccessible, aucun nombre ne devrait être considéré comme inaccessible. C'est pour l'essentiel contre ce paradoxe qu'un ultrafinitisme digne de considération devrait se prémunir. La question de savoir si la chose est possible reste encore largement ouverte aujourd'hui.

Jacques-Paul DUBUCS

Bibliographie

- R. BLANCHÉ & J. DUBUCS, *La Logique et son histoire*, Armand Colin, Paris, 1996
- M. DUMMETT, « Wang's Paradox », in *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978
- K. GÖDEL, « Über eine noch nicht benützte Erweiterung des finiten Standpunkts », in *Dialectica*, 12, pp. 280-287, 1958 (reprise avec une trad. anglaise in *Collected Works* de K. Gödel, vol. II, pp. 240-251, S. Feferman et al. éd., Oxford University Press, Oxford, 1990)
- D. HILBERT, « Über das Unendliche », in *Mathematische Annalen*, 95, pp. 161-190 (trad. franç. J. Largeault in *Intuitionnisme et théorie de la démonstration. Textes de Bernays, Brouwer, Gentzen, Gödel, Hilbert, Kreisel, Weyl*, coll. « Mathésis », Vrin, Paris, 2002).

Voir aussi

- [Constructivisme, mathématique](#)
- [Fondationnalisme et antifondationnalisme, mathématique](#)
- [Formalisme, mathématique](#)
- [Intuitionnisme, mathématique](#)

L'idée des fins de l'art a depuis plus d'un siècle et demi laissé la place à celle d'une fin de l'art. Or, à regarder l'art contemporain, il apparaît que la fin de l'art est aujourd'hui un motif exsangue, et la question de ses fins une urgence. Pourquoi, comment en est-on arrivé là ?

• Brève histoire de la fin de l'art

Si les *Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes* de Giorgio Vasari (1550-1568, éd. critique sous la dir. d'A. Chastel, 12 vol. parus de 1981 à 1989) conçoivent une fin de l'art, c'est en termes d'aboutissement d'une évolution. Depuis la manière « grecque » de peindre, c'est-à-dire depuis les fonds or des tableaux comme des absides, sur lesquels se dressent, hiératiques, les figures de la divinité, jusqu'aux fresques héroïques peintes par Michel-Ange dans la chapelle Sixtine, l'art, aux yeux de Vasari, déploie un parcours qui le porte à la perfection. Celle-ci atteinte, l'art n'a plus qu'à se reproduire à son niveau le plus élevé, et ne jamais baisser. L'histoire de l'art est finie. Que Vasari ne saisisse pas le paradoxe qu'il y a à soutenir que les arts n'ont plus rien à créer, et que leur vocation est de s'imiter indéfiniment eux-mêmes, tient à sa conception de l'imitation et de l'histoire. Le terme est atteint parce que la réussite est complète. L'avenir de l'art est son présent indéfiniment reconduit, dans une gloire qui a le goût de l'éternité.

Le passage du *Cours d'esthétique* (éd. de 1842, trad. franç., 1995) de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, qui orchestre pour la première fois – en 1828 – la fin de l'art, dit autre chose, marquant ainsi le début de la modernité, si ce n'est du modernisme : « Sous tous ces rapports, l'art reste pour nous, quant à sa suprême destination, une chose du passé. De ce fait, il a perdu pour nous ce qu'il avait d'authentiquement vrai et vivant, sa réalité et sa nécessité de jadis, et se trouve désormais relégué dans notre représentation. Ce qu'une œuvre d'art suscite aujourd'hui en nous, c'est, en même temps qu'une jouissance directe, un jugement portant aussi bien sur le contenu que sur les moyens d'expression et sur le degré d'adéquation de l'expression au contenu. Pour cette raison, la science de l'art est encore davantage indispensable aujourd'hui qu'elle ne l'était aux époques où l'art procurait une pleine satisfaction. L'art nous appelle à le soumettre à la contemplation de la pensée, non pas dans l'intention de créer des œuvres nouvelles, mais pour connaître scientifiquement ce qu'est l'art. »

La force d'évidence de ces lignes vient autant de leur tonalité nostalgique – l'époque de la splendeur de l'art est révolue – que de la vision qu'elles supposent de la modernité – les modernes n'ont d'autre choix que l'autoréflexion, leur position est hors de l'art. De quel art s'agit-il, et pourquoi la définition de la modernité est-elle concernée ? Hegel ne parle d'art qu'au singulier, nous laissant le loisir d'imaginer la majuscule qui le sanctifie, il ne vise pas tous les arts existants.

La détermination de l'essence de l'art se fonde sur la considération du « grand » art qui forme le goût, le bon goût, par l'exhibition du Beau. Grandeur grecque, grandeur d'un classicisme auquel le temple et la statuaire helléniques donnent sa référence artistique autant que sa valeur culturelle. Ce qui « demeure pour nous une chose du passé » est en fait cette osmose d'une société et de son art dans un âge d'or imaginé sous les traits du *Discobole*. Aux Anciens (dans un partage des rôles déjà établi par Friedrich von Schiller à la fin du XVIII^e siècle), le bonheur d'une immédiateté ; aux Modernes, le dur labeur de la réflexion. L'art, ayant accompli la révolution de ses trois formes – symbolique,

classique, romantique –, qui couvrent le système des beaux-arts (architecture, sculpture, peinture, musique et poésie), révèle sa nature philosophique et cède la place à la science de l'art. La satisfaction qu'il nous donne se résume à la connaissance qu'il a de lui et de ses limites, à la conscience d'avoir servi un temps le développement de l'Esprit.

Nous devons prendre en compte le fait que l'idée d'une fin du règne du grand art a sonné comme une délivrance : désormais, toutes sortes de productions peuvent prétendre être de l'art, tout homme est en droit d'être artiste. La position hégélienne va au devant des révoltes des artistes et de la critique d'un certain nombre de théoriciens, comme l'historien de l'art Konrad Fiedler, qui, dès la moitié du XIX^e siècle, refusent la confusion de l'art avec le beau, la réduction de la sphère artistique à un plaisir esthétique adhérent au goût bourgeois. Le laid, le dégoûtant, la perversion et la maladie, les arts dits mineurs, puis les arts non occidentaux, dits primitifs, la photographie et le cinéma, le design et la production industrielle, entrent en force dans la sphère de l'art, modifiant radicalement sa définition.

• Autonomie, historicisme et critique des fins

Les explications internes au système du philosophe ne sont cependant pas la raison du retentissement de la thèse de la fin de l'art. C'est son appropriation et son appauvrissement par une certaine philosophie de l'art – celle de l'Américain Arthur Danto pour nommer son plus célèbre tenant – qui l'a installée au rang de vérité. Selon l'interprétation qu'il propose, en 1986, dans *L'Assujettissement philosophique de l'art*, au conceptualisme de l'art moderne, qui démontrait la pertinence de la conception hégélienne, succède un art posthistorique qui n'est plus qu'ornement et divertissement, et joue indéfiniment avec son propre concept : l'art contemporain. Rétrospectivement, une longue durée vient au jour grâce à la fin de l'art, qui, du romantisme, via les avant-gardes, conduit aussi bien au minimalisme qu'à l'expressionnisme abstrait et au pop art. Andy Warhol et Joseph Beuys scandent ainsi, vers les années 1960, le résultat de l'histoire du motif de la fin de l'art, que les théoriciens, depuis le Viennois Aloïs Riegl (1858-1905) et l'attention qu'il portait aux motifs des tapis d'Orient, jusqu'à Arthur Danto et son attachement aux boîtes Brillo, avaient orchestré à leur manière. La réflexivité énoncée par Hegel comme le destin de l'art à l'époque de sa modernité semble devenue réalité.

Étrangement, c'est l'avènement de son autonomie, à la fin du XVIII^e siècle, au point exact de l'articulation du crépuscule des Lumières et de l'émergence de la théorie romantique, qui a produit les conditions d'énonciation de la thèse d'une fin de l'art. Il nous faut maintenant comprendre pourquoi, tout comme il nous a fallu constater que cette idée avait pu paraître libératrice.

Poétiques et rhétoriques avaient fait régner sans partage leurs acquis depuis l'Antiquité dans la civilisation occidentale. Leurs discours s'étaient adaptés aux réquisits théologiques de la religion chrétienne comme aux besoins institutionnels des Églises, tout en déployant les arguments du plaisir et du luxe en termes de pouvoir et de séduction. La contestation dont ils sont désormais l'objet porte précisément sur l'idée d'un service des arts. Mais une confusion s'instaure entre servitude sociale et finalité, au point que l'idée des fins de l'art en vient à être suspectée de sottise finaliste, d'aliénation religieuse ou politique.

Les Lumières rendent possible l'unification d'une région autonome, esthétique en son sens

étymologique puisqu'elle est sensible, qui est celle de l'expérience humaine du monde dans sa globalité. Elles prêtent à cette région une intelligibilité jusque-là réservée aux mathématiques et à la physique. Une conjonction historique heureuse associe la triple constellation de la critique d'art (avec les *Salons* [1759-1781] de Diderot), de l'histoire de l'art (avec l'*Histoire de l'art chez les Anciens*, 1764 ; trad. franç., 1789, de Johann Joachim Winckelmann) et de la théorie (avec le *Laocoon, ou Des frontières de la peinture et de la poésie*, 1766, trad. franç., 1866 de Gotthold Ephraim Lessing), à l'ouverture de la philosophie à une connaissance du sensible – de l'*Aesthetica* d'Alexander Gottlieb Baumgarten, en 1750 à la *Critique de la faculté de juger* de Kant en 1790 (trad. franç., 1846).

L'autonomisation du sensible, sa richesse cognitive se paient d'une perte de l'articulation des productions artistiques comme des conduites esthétiques à des fins quelles qu'elles soient. La liberté de l'art prétend avoir ce prix. On en arrive ainsi, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, à cette situation : se place-t-on du côté de sa réception (ce que fait Kant), l'œuvre d'art ne vaut que pour l'occasion qu'elle donne d'un jugement de beauté désincarné qui définit la satisfaction « esthétique » en termes de désintéressement ; prend-t-on le point de vue du créateur, le génie et la capacité à faire du nouveau sont requis d'un artiste, poussé au suicide, comme le jeune Werther, s'il se découvre impuissant à atteindre l'originalité. À en tenir pour la création, l'œuvre d'art doit trouver en elle les principes de son interprétation, car aucune cause, aucune fin externes ne sauraient entacher la pureté de sa structure formelle.

Le dossier du *Laocoon* témoigne ainsi de l'évolution subie. Si le personnage sculpté du groupe hellénistique ne crie pas lorsque les serpents l'enlacent, lui et ses enfants, d'une étreinte mortelle, c'est parce qu'il est grec, et donc doté d'une âme noble selon Winckelmann. Aux yeux de Lessing, c'est le médium utilisé, la statuaire, qui le rend muet, malgré la douleur éprouvée. Contrairement à la poésie, les arts plastiques ne peuvent présenter à nos regards une défiguration qui mutile la beauté et risque de nous faire éprouver un dégoût contradictoire avec la pitié nécessaire à notre intérêt esthétique. Quand Goethe conclut un débat de quarante ans, en 1790, le silence est devenu une contrainte structurelle de cette œuvre-là – ce que Kandinsky appellera, au début du XX^e siècle, une « nécessité intérieure ». Il s'agit de chasser toute hétéronomie, qu'elle se nomme contexte, tradition ou sens.

• L'historicisme en renfort de l'autonomie

À la période romantique, le principe de l'autonomie de l'art se renforce. La force d'infinitisation, le pouvoir de poétiser le monde offrent, de Friedrich von Schlegel (1772-1829) à Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), à une essence mythifiée de l'art le statut de fondement, et le placent ainsi à l'origine et au principe de tout ce qui fait la vie de l'esprit. En même temps, le romantisme historicise les arts, qu'il conçoit comme des éléments de séquences discontinues, dont les formes et les styles naissent et meurent. Mettant à mal la pétition d'universalisme des Lumières, il forge un discours relativiste qui fait le lit de la fin de l'art. Il réduit les grandes formes à des formes historiques éphémères, banalise les récits de leur disparition, fait de la critique et de l'histoire des instances décisives de l'art lui-même. L'inachèvement, la combinatoire, l'anachronisme deviennent des critères constitutifs d'une conception qui dénie à l'œuvre d'art la possibilité d'être une totalité close, faite pour durer éternellement.

L'œuvre est alors conçue et appréciée en termes de fragment, de ruine, de trace. Les romans – tel *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis (1802 ; trad. franç., 1975) – ne trouvent pas de fin ; la musique préfère les pièces brèves – les cycles de Schumann – ; la peinture vante l'esquisse – lire le *Journal* (1893) de Delacroix. La mise à distance d'un passé dont le progrès nous éloigne entraîne des méditations élegiaques sur les temps révolus, sur les périodes primitives heureuses. Ainsi, dans toute l'Europe, un certain « médiévalisme » succède à la beauté grecque de l'idéal classique : les chevaliers et leurs Graals hantent littérature, peinture et lieder. Les légendes et les contes populaires archaïsent la tonalité des œuvres du temps. L'art atteint son propre absolu en touchant à son terme.

La thèse de Hegel boucle ainsi la boucle d'une histoire commencée en 1750. Les arts peuvent alors entrer, forts de leur propre fin, dans leur ère post-historique. Ils réalisent une liberté chèrement acquise : délivrés de tout but, écrivant eux-mêmes leur histoire et leur théorie, ils s'adonneraient à la joie d'être enfin purs de toute servitude étrangère, que le maître se nomme le Beau, le Bien, Dieu, le Souverain ou le Peuple.

• Le règne des fins, malgré tout

Il n'est que de regarder les arts d'aujourd'hui pour saisir à quel point le discours sur la fin de l'art s'est fourvoyé, et constater la constance et la force d'une réflexion sur les fins de l'art. La parenthèse ouverte par le romantisme et refermée par le modernisme de l'historien de l'art américain Clement Greenberg (1909-1994) et de ses émules est aujourd'hui bel et bien close, et il y aura lieu de réévaluer sa pertinence comme sa cohérence. La téléologie a fait long feu, tout comme la philosophie de l'histoire de l'histoire des arts qui en est le produit. Les rêves de « pureté » ont démontré qu'ils pouvaient virer au cauchemar.

Depuis Platon et Aristote, le lien de l'art avec la vérité a été affirmé par les philosophes et pratiqué par les artistes, et ce jusqu'aux Lumières. En ce siècle d'invention de la liberté, les arts, instance efficace au même titre que le droit ou les sciences, assument leur part de l'éducation de l'humanité. Leur magistère passe par la formation du goût, régime exemplaire de l'intersubjectivité et opérateur de la construction d'un espace public dans lequel se développe et s'affine le jugement. Parce qu'ils sont sensibles et parlent au cœur, parce qu'ils sont nés de l'imagination et parce qu'ils savent l'éveiller, ils ont la capacité d'accélérer le processus de civilisation et de faire avancer la raison par des voies non rationnelles. Les arts sont convoqués pour réaliser un théâtre de la pitié qui nous éduque en nous réunissant autour de la beauté.

L'ouverture de l'Occident à d'autres aires géographiques, à des temps « préhistoriques », « primitifs » ou « premiers », n'annule pas ce lien mais au contraire le consolide. N'en déplaise aux partisans d'un relativisme qui conjugue subjectivisme et convention, l'affaire des arts et le travail des artistes s'inscrivent aujourd'hui dans un registre grave et sérieux – ce qui n'empêche pas certains d'user d'une dérision décapante, quand elle est utile. Ce registre correspond à une pensée du monde et suppose une action sur lui.

La revendication d'accéder à une vérité et à une liberté plus grandes va de pair avec l'idée que les arts sont une force de connaissance et de transformation des gens, des choses et de la nature. L'expérimentation systématique qui définit l'art contemporain ne sert pas à déterminer une essence de l'art qui s'est épuisée au miroir de sa propre pureté, mais à explorer ce que l'art doit être, ou se doit

d’être, dans le monde dont il est partie prenante. La charge de vérité et de justesse est désormais bien trop lourde pour que les artistes acceptent que leur activité soit réduite à un libre jeu des formes et à un divertissement gratuit.

Les débats d’aujourd’hui sur le statut des images ne font qu’aller dans le même sens. Documentaires ou fictionnelles, les représentations de la douleur et de la souffrance que nous délivrent les images fixes ou en mouvement, qu’elles soient inspirées par la musique et la littérature ou strictement plastiques, du film *Shoah* (1985) de Claude Lanzmann aux romans de l’écrivain hongrois Imre Kertész (né en 1929), se pensent en termes d’image juste, tissant, après Auschwitz, le lien qui attache les arts à l’éthique et à la vérité. Les fins de l’art sont décidément – à nouveau ou comme toujours ? – un souci légitime.

Danièle COHN

Bibliographie

- J.-P. COMETTI, J. MORIZOT & R. POUIVET, *Questions d’esthétique*, coll. Premier cycle, P.U.F., Paris, 2000
- A. C. DANTO, *L’Assujettissement philosophique de l’art*, trad. de l’anglais par C. Hary-Schaeffer, coll. Poétique, Seuil, Paris, 1993 (éd. or. 1986) ; *Après la fin de l’art*, trad. de l’anglais par C. Hary-Schaeffer, *ibid.*, 1996 (éd. or. *Beyond the Brillo Box : the Visual Arts in Post-Historical Perspective*, 1992)
- C. GREENBERG, *Art et culture : essais critiques*, trad. de l’anglais par A. Hindry, coll. Vues, Macula, Paris, 1989
- A. MOEGLIN-DELCROIX dir., *Revue d’esthétique, Les Artistes contemporains et la philosophie*, n° 44. Jean-Michel Place, Paris, déc. 2003.

Voir aussi

- [Beauté, arts](#)
- [Expression, arts, théâtre, cinéma](#)
- [Modernité et modernisme, arts](#)
- [Ready-made](#)
- [Sublime, arts](#)

Fixisme, biologie

Le fixisme correspond à la vision d'une nature qui reste immuable au cours du temps, à partir d'une origine considérée comme une création. C'est pourquoi fixisme et créationnisme recouvrent en réalité une même conception du déroulement temporel de la vie sur Terre.

Il est classique d'opposer fixisme et transformisme. Pourtant, beaucoup de résultats obtenus par des scientifiques fixistes seront ensuite réinterprétés, de manière efficiente, dans un cadre transformiste. Nous avons ici peut-être l'un des plus beaux exemples, en histoire des sciences, de l'efficacité de la démarche scientifique, car bon nombre de faits, utilisés en théorie de l'évolution, ont été établis par des fixistes compétents. En fait, aux XVIII^e et XIX^e siècles, trois fixismes différents vont se succéder.

Le fixisme de Carl von Linné (1707-1778) reflète une conception biblique de la création : « Il existe autant d'espèces différentes que l'Être infini a créé de formes différentes au commencement » (*Genera plantarum*, 1737). En botanique, depuis le XVI^e siècle, de multiples tentatives sont menées pour recenser les espèces peuplant la Terre. Très vite, on va se rendre compte qu'elles sont en fait des approximations plus ou moins grossières d'une unique classification, la classification naturelle, qui refléterait l'ordre de la nature. À cette époque, l'unicité de celle-ci allait de soi, car on la rapportait à l'unicité de la création divine. Le travail des botanistes va alors s'orienter vers la mise au point d'un outil permettant d'accéder à cette classification naturelle, la méthode naturelle. Ce sera l'œuvre de Bernard de Jussieu (1699-1777) et de son neveu Antoine-Laurent de Jussieu (1748-1836).

Au moment de la période révolutionnaire, cette méthode de classification va être utilisée par trois grands zoologistes : deux transformistes, Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) et Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), et un fixiste, Georges Cuvier (1769-1832). Ce dernier, fondateur de la paléontologie des vertébrés, fait surgir un nouveau concept, celui de la disparition des espèces. En effet, il va démontrer que de nombreuses espèces trouvées à l'état de fossile n'existent plus sur Terre. Il n'y a donc pas une nature immuable. De plus, Cuvier remarque qu'au cours des temps géologiques, des destructions brutales – des catastrophes –, résultats probables de cataclysmes, sont suivies de « productions » de nouvelles espèces – Cuvier n'utilisera jamais le terme création. Ainsi prend corps l'idée de catastrophisme et de révolution à la surface du globe, concept qui sera repris par plusieurs de ses successeurs, dont le plus important sera sans doute Alcide d'Orbigny (1802-1857). Ce dernier, dans son *Cours élémentaire de paléontologie* (1849), ne déguise pas sa pensée : « Les animaux [...] se sont succédé à la surface du globe, non par passage, mais par extinction des races existantes et par la création successive des espèces à chaque époque géologique. » Adolphe Brongniart (1801-1876) et Louis Agassiz (1807-1873) épousent les mêmes idées. Les ruptures, que d'Orbigny interprète comme des extinctions/créations, correspondent aux limites, toujours utilisées, des principaux étages de la géologie. Ainsi, malgré une interprétation erronée, le travail de terrain réalisé par d'Orbigny fait de ce dernier l'un des fondateurs de la paléontologie stratigraphique.

De Linné à d'Orbigny, on s'écarte de plus en plus d'une interprétation biblique littérale. L'ultime défense du fixisme se retrouve dans les premiers travaux de Charles Lyell (1797-1875). Celui-ci voyait alors un changement continu, rythmé par une création continue des espèces, comme il l'expose dans son *Manuel de géologie élémentaire* (1857) : « La succession des espèces paraît s'être accomplie, non par la transmutation des espèces, mais par l'introduction, de temps à autre, sur terre,

de plantes et d'animaux nouveaux dont chaque ensemble dut être admirablement approprié à l'état régénéré du globe, car les mêmes espèces n'ont point crû, multiplié, ni duré pendant des périodes infinies. » On est loin du fixisme de Linné. Tout change, tout se succède, aussi bien l'environnement que les espèces... Cet ouvrage sera l'une des lectures de Charles Darwin (1809-1882). On comprend aussi qu'avec un tel fixisme, on peut passer sans difficultés au transformisme, ce que Lyell fera en 1863.

Que reste-t-il du fixisme ? Si l'on met à part le combat irrationnel des fondamentalistes américains, il est abandonné par tout esprit qui respecte la démarche scientifique. En revanche, le catastrophisme revient au goût du jour, et le couple extinction/création est remplacé, dans un contexte évolutif, par le couple décimation/diversification cher à Stephen J. Gould (1941-2002). Une extinction massive (décimation) va permettre de lever des contraintes évolutives, et des évolutions rapides (diversification) pourront être réalisées. C'est ainsi que sont réinterprétées, pour certains, l'« explosion » du Cambrien, la crise du Permien, et, à la limite Crétacé-Tertiaire, la disparition des dinosaures, suivie par la radiation (dispersion et adaptation) des mammifères.

Quant au créationnisme, l'évolution du concept a été complexe. Mais si l'on remplace « création » par « génération spontanée », c'est-à-dire passage de l'inanimé à l'animé (ce que défend le vitalisme), on retrouve le thème de « l'origine de la vie », événement qui ne s'est passé qu'une fois sur Terre, il y a de cela quelque 3,5 milliards d'années.

Hervé LE GUYADER

Bibliographie

- C. DARWIN, *L'Origine des espèces*, Flammarion, Paris, 1992
S. J. GOULD, *The Structure of Evolutionary Theory*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2002
G. LECOINTRE & H. LE GUYADER, *Classification phylogénétique du vivant*, Belin, Paris, 2001
H. LE GUYADER, *Théories et histoire en biologie*, Vrin, Paris, 1988
E. MAYR, *Histoire de la biologie : diversité, évolution et hérédité*, Fayard, Paris, 1989.

Voir aussi

- [Créationnisme, biologie](#)
- [Phénétique, biologie](#)
- [Transformisme, biologie](#)

Fonctionnalisme, linguistique

On regroupe sous le terme « fonctionnalisme » un ensemble de courants qui, insistant sur le rôle essentiel de la langue comme instrument de communication, se donnent pour objectif de caractériser dans cette perspective les diverses fonctions des éléments linguistiques. La question fondamentale pour un fonctionnaliste est donc la suivante : à quoi tel élément de la langue sert-il – en d’autres termes, quelle est sa fonction ? Contrairement aux courants formalistes, auxquels les fonctionnalistes s’opposent sur bien des points, ces derniers s’inscrivent, pour l’essentiel, dans une tradition d’inspiration européenne.

Depuis Ferdinand de Saussure (1857-1913), trois générations d’approches fonctionnalistes de la langue se sont succédé. La première s’est constituée à l’origine autour de l’école dite de Prague, dans les années 1930. Représentée notamment par Nikolaï Troubetzkoy (1890-1938), auteur des *Principes de phonologie*, 1939, et par Roman Jakobson (1896-1982), elle s’est essentiellement consacrée à l’étude des structures phonologiques et à l’identification des fonctions du langage. La démarche des phonologues fonctionnalistes a été doublement novatrice. D’une part, elle a instauré un principe d’abstraction en retenant comme seuls pertinents pour la communication les traits phonétiques à valeur « distinctive ». D’autre part, elle a mis au point la méthode appelée « commutation » qui a été ensuite très largement utilisée par les distributionnalistes : par exemple, en français, *tu* est constitué des deux phonèmes /t/ et /y/ (correspondant au « u ») parce qu’il commute d’une part avec *du* ou *lu*, et d’autre part avec *ta* ou *ton* – c’est-à-dire qu’il entre dans un double système d’oppositions. Opérateur au niveau phonologique, cette démarche a en revanche prouvé ses limites lorsque certains fonctionnalistes ont cherché à l’étendre, dans les années 1960, aux autres niveaux de l’analyse linguistique, qu’il s’agisse de la syntaxe pour André Martinet (1908-1999) ou de la sémantique pour Luis Prieto (1926-1996).

• Une théorie en renouvellement constant

La deuxième génération s’est intéressée à la fonction communicative de la phrase et à son articulation au discours, dans le sillage de l’approche dite « perspective fonctionnelle de la phrase » du cercle de Prague. Développée notamment par Vilem Mathesius (*A Functional Analysis of Present Day English on a General Linguistic Basis*, 1961), cette approche distinguait au sein de la phrase les constituants (ou « thèmes ») qui rappellent au destinataire une information déjà donnée par le contexte ou la situation, et ceux (appelés « rhèmes ») qui lui apportent des informations nouvelles à propos de ce thème. Elle montrait que l’ordre des mots dans la phrase reflète en partie cette distribution des rôles, dans la mesure où l’information connue (thème) tend à être introduite en début de phrase, avant l’information nouvelle (rhème). Sur cette lancée, Jan Firbas (*Functional Sentence Perspective in Written and Spoken Communication*, 1992) a ensuite tenté de généraliser l’approche, en proposant de calculer le degré de « dynamisme communicationnel » d’un constituant selon la quantité d’information nouvelle qu’il apporte. Il revient également aux fonctionnalistes de la deuxième génération, et notamment à Michael Halliday dans les années 1970, d’avoir initié l’étude des procédés linguistiques qui, au sein de la phrase et d’une phrase à l’autre, assurent la cohésion textuelle (*Cohesion in English*, 1976 ; *An introduction to Functional Grammar*, 1985). Cette problématique, qui a connu une fortune certaine, a donné naissance à de nombreux travaux en sémantique et en pragmatique, consacrés à la référence et

aux relations de discours ; elle est toujours d'actualité.

La naissance de la troisième génération fonctionnaliste en linguistique, dès la fin des années 1970, a été marquée par un ouvrage de Simon Dik consacré à la « grammaire fonctionnelle » (*Functional Grammar*, 1978). D'orientation très largement typologique (dans la lignée des travaux de Joseph Greenberg sur la reconstruction des familles et proto-familles de langues), la voie nouvelle ainsi ouverte participe de la problématique actuelle en linguistique cognitive. L'un des représentants les plus connus de ce courant est Talmy Givón qui, après avoir contribué à développer l'approche fonctionnaliste de la grammaire (*Functionalism and Grammar*, 1995), a consacré ses travaux les plus récents à la phylogénèse du langage et avancé l'hypothèse d'une coévolution du langage, de l'esprit et du cerveau.

Illustration classique du structuralisme à son origine, le fonctionnalisme linguistique s'est donc considérablement renouvelé au fil des ans. Sur les questions actuellement très débattues concernant le rôle du langage et des langues pour l'espèce humaine, il apporte des éléments de réponse inspirés de son postulat fondateur. La fonction première du langage étant, selon lui, d'assurer la communication, il invoque l'existence de facteurs externes, d'ordre cognitif et social, à l'œuvre dans la structuration et l'évolution des langues, ainsi que dans l'acquisition ontogénétique de la langue maternelle (par l'enfant), et dans l'émergence phylogénétique de la faculté de langage (par l'espèce).

• Le débat fonctionnalisme/formalisme

Le paradigme épistémologique où s'inscrit le fonctionnalisme s'oppose, on le voit, à celui des tenants d'une approche formaliste du langage (telle la grammaire générative de Noam Chomsky) qui, pour leur part, prônent au contraire une approche dite « interne » du système de la langue, conçu avant tout comme support d'expression de la pensée. Pour les formalistes, les phrases sont des phénomènes autonomes dont la connaissance est strictement interne à l'esprit de chaque individu, en sorte que leur structure et leur signification sont analysables sans aucun recours à des facteurs contextuels, situationnels ou interactionnels.

Il en découle que la pratique scientifique des fonctionnalistes se différencie très largement de celle des formalistes : méthode inductive, généralisations graduelles, observations statistiques sur corpus, prise en compte des performances des sujets, pour les premiers ; méthode hypothético-déductive, généralisations absolues, rejet du travail sur corpus et prise en compte de la seule compétence intériorisée, pour les seconds. En définitive, c'est l'objet d'étude lui-même qui diffère : les fonctionnalistes s'intéressent à l'énoncé, à ses conditions d'emploi dans le discours et aux motivations pragmatiques de sa construction, alors que les formalistes analysent la phrase en tant que structure syntaxique résultant d'un calcul et susceptible de recevoir une interprétation sémantique.

C'est que, pour les fonctionnalistes, le langage ne peut être appréhendé que dans sa dimension d'interaction communicative, c'est-à-dire à travers le discours et la parole actualisée. Au principe d'explication « interne » des formalistes, les fonctionnalistes préfèrent donc celui d'une explication « fonctionnelle », du fait que le système linguistique est, selon eux, façonné par l'activité des sujets parlants. Décrire un système, c'est donc étudier les relations de correspondance que les formes du système entretiennent avec les fonctions qu'elles expriment.

Sur le terrain de l'ontogenèse, les processus d'acquisition du langage par l'enfant sont abordés par les fonctionnalistes dans une perspective qui entend se démarquer de la théorie de « l'instinct du langage » de Stephen Pinker : loin d'être innées, les catégories syntaxiques émergeraient progressivement, grâce à des opérations fondées sur l'usage, à partir de mécanismes d'apprentissage et sur la base de catégories sémantiques et de catégories ontologiques primitives.

En matière de typologie des langues – terrain d'étude privilégié du fonctionnalisme actuel –, par-delà l'observation de corrélations entre certaines propriétés dans un très grand nombre de langues, qui conduit à postuler l'existence d'universaux de fonctionnement, certains auteurs tels Bernd Heine ou Hansjakob Seiler se sont attelés à la recherche de schèmes cognitifs universels, comme ceux de la possession ou de la comparaison.

Enfin, le fonctionnalisme a contribué ces dernières années à renouveler la réflexion sur l'évolution des langues en abordant la diachronie comme un système dynamique plutôt que comme une succession d'états : il appréhende le changement linguistique comme résultant de processus cognitifs qui, telle la « grammaticalisation », participent là encore de l'usage effectif du langage.

Catherine FUCHS

Bibliographie

- S. DIK, *Functional Grammar*, North-Holland, Amsterdam, 1978
T. GIVÓN, *Functionalism and Grammar*, Benjamins, Amsterdam, 1995
M. HALLIDAY & R. HASAN, *Cohesion in English*, Longman, Londres, 1976
N. TROUBETZKOÏ, *Principes de phonologie*, trad. J. Cantineau, révisée par L. Prieto, Klincksieck, Paris, 1986.

Voir aussi

- [Distributionnalisme, linguistique](#)
- [Grammaire générative, linguistique](#)

L'intuition fondatrice du fonctionnalisme emprunte aux travaux anthropologiques et sociologiques classiques qui, à la fin du XIX^e siècle, se sont souvent laissé séduire par l'analogie organiciste. De ce point de vue, la société est plus que la somme des parties qui la composent. Comme dans un corps vivant, chaque segment (la famille, l'école...) remplit un rôle précis et contribue à la bonne marche du système social.

• De l'anthropologie à la sociologie structuro-fonctionnaliste

Après la Première Guerre mondiale, une branche entière de l'anthropologie se constitue en marchant sur de telles brisées. Inspiré par l'école française de sociologie, Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) (*Structure and Function in Primitive Society*, 1952) reprend à son compte l'idée que les différentes composantes d'une société peuvent s'expliquer par les fonctions qu'elles remplissent et par le concours qu'elles apportent à la bonne marche de la structure d'ensemble. Plus distant d'Émile Durkheim et plus occupé de l'individu, Bronislaw Malinowski (1884-1942) formule de façon plus nette et originale encore les principes fondateurs du « fonctionnalisme », terme dont il revendique la paternité et qui entre dans le vocabulaire des sciences sociales au cours des années 1930. L'auteur de *A Scientific Theory of Culture and Others Essays* (1944) commence par définir la culture comme l'ensemble des moyens utilisés par les êtres humains pour vivre et prospérer. L'homme doit satisfaire deux types de besoins : des besoins élémentaires d'origine biologique (métabolisme, reproduction, sécurité...) et des besoins culturels « dérivés » (production de richesses, contrôle social, éducation...). Analyser une institution équivaut alors à comprendre quel besoin elle contente, depuis les nécessités alimentaires de base jusqu'aux demandes de spiritualité auxquelles répondent les exécutions sacramentelles.

Bien que soumise ensuite à une inflation de définitions, l'analyse fonctionnaliste bénéficie d'un lustre nouveau en sociologie grâce aux travaux de Talcott Parsons (1902-1979), professeur à l'université Harvard. Soucieux de donner un coup d'arrêt à la dérive empiriste dont se rend coupable à ses yeux la sociologie nord-américaine, Parsons bâtit une théorie structuro-fonctionnaliste (*structural-functionnal analysis*) dont la première pierre est posée en 1937 avec la publication de *The Structure of Social Action*. À l'aide d'un matériau emprunté aux sciences sociales européennes (Émile Durkheim, Alfred Marshall, Vilfredo Pareto et Max Weber), Parsons jette les bases d'une théorie qui met en scène un acteur capable d'ajuster des moyens à des fins mais sous contrainte d'un environnement culturel qui prédéfinit l'éventail et la hiérarchie des buts et des ressources légitimes. Parsons ancre plus fondamentalement encore sa réflexion dans la tradition fonctionnaliste en affichant sa conviction que toute totalité sociale est le composé d'éléments interdépendants. À la différence de Malinowski cependant, Parsons ne suit pas un chemin qui mène de la partie vers le tout. Il adopte à l'inverse une démarche qui, partant de la totalité, permet de comprendre de quels ressorts bénéficie la dynamique d'un système.

Parsons met en évidence trois conditions majeures au bon fonctionnement des systèmes d'action. Il faut, en premier lieu, un cadre stable. L'intériorisation des normes et des valeurs par les acteurs et l'institutionnalisation de ces dernières dans la culture et les structures constituent la solution à ce

problème majeur qu'est celui de l'ordre social. Systèmes d'attentes et d'anticipations réciproques qui façonnent les interactions, les rôles sociaux joués par les individus révèlent d'abord, au quotidien, l'influence décisive des valeurs et des règles dans la production de l'ordre social. La stabilité de ce dernier doit également à l'existence d'interdépendances vertueuses entre les éléments qui composent le système social. Les caractéristiques de la famille américaine répondent bien, par exemple, aux exigences du système professionnel. Aux États-Unis, la faible emprise de la parentèle sur le destin des individus rend crédible le discours sur la réussite individuelle et l'égalité des chances. La rétraction de la famille au noyau couple/enfants facilite quant à elle la mobilité géographique et professionnelle.

• Le modèle Agil

La seconde condition à la structuration des systèmes d'action est d'ordre proprement fonctionnel. Comme le montrent les sciences du vivant, tout système doit satisfaire un certain nombre de besoins élémentaires qui ont à voir avec son environnement et son organisation interne. Dans les *Working Papers in the Theory of Action* (1953), Parsons recense quatre fonctions qui constituent autant de prérequis fonctionnels nécessaires à tout système d'action. L'adaptation (*adaptation*), la première, répond à la nécessité pour un système de puiser des ressources dans son environnement et, en échange, de lui offrir des contreparties. La deuxième fonction – l'orientation vers la réalisation des fins (*goal attainment*) – prend sens si l'on admet qu'un système ne tient qu'à condition de se fixer des objectifs et de se doter de moyens pour les atteindre. L'intégration interne (*integration*), troisième fonction, a pour enjeu l'articulation des différentes parties du système de façon à stabiliser ce dernier. Le maintien des modèles de contrôle (*latent pattern maintenance*) est la dernière composante. Cette fonction correspond à la production, au maintien et à la reproduction cohérente d'un ensemble de valeurs communes qui fournissent les motivations nécessaires à l'action individuelle.

Commodément résumées dans l'acronyme Agil, ces quatre fonctions constituent le cœur du paradigme structuro-fonctionnaliste. Elles sont associées, au niveau le plus général, aux sous-systèmes biologique (A), psychique (G), social (I) et culturel (L). Chacun de ces quatre éléments peut faire l'objet d'une décomposition interne qui satisfait elle aussi aux quatre prérequis fonctionnels. Le sous-système social articule ainsi l'économique (A), le politique (G), une communauté sociétale chargée d'édicter les obligations de loyalisme envers la société (I) et un sous-système de maintien des modèles culturels qui a pour fonction d'assurer la formation des valeurs et des orientations culturelles (L). Et chacun d'entre eux peut à nouveau être décomposé en unités élémentaires, etc. Parsons utilise cette grille de lecture pour rendre raison de faits aussi divers que la socialisation, la famille, les relations politiques ou encore la vie économique.

La troisième condition qui régent les systèmes d'action est l'existence de règles relatives au changement. À cette fin, Parsons propose d'analyser le système social comme un ensemble d'échanges régulés par un principe cybernétique. Grâce à un médium de communication qui lui est spécifique, chaque sous-système échange avec les autres et contribue de la sorte à la dynamique de l'équilibre social. Le système politique, par exemple, utilise le pouvoir qui est à sa disposition pour favoriser le développement économique. Il bénéficie en retour de ressources monétaires qu'il peut allouer aux différents groupes de la société. Les systèmes, qui plus est, ne sont pas tous équivalents. Inspiré par Norbert Wiener, Parsons les ordonne le long d'un axe vertical qui oppose les systèmes les plus richement dotés en information (système culturel puis système social) à ceux mieux pourvus à

l'inverse en énergie. Les premiers ont pour mission de contrôler l'ensemble des sous-systèmes, les autres (personnalité, organisme) ont statut de conditions élémentaires de l'action.

Sociologue de renommée internationale, Talcott Parsons a produit une œuvre qui n'a pas laissé indifférent. Outre l'ambition théorique que d'aucuns ont pu penser démesurée ou encore l'évolutionnisme qui perce dans ses derniers écrits, le grief le plus souvent mentionné concerne sa conception « hyper-socialisée » de l'homme. Comme l'a noté Dennis Wrong, la société des hommes, telle que se la représente Parsons, n'est guère différente de celle des abeilles, à cette seule différence que, dans un cas, la cohésion est assurée par la voie de l'instinct et, dans l'autre, par celle des instances socialisatrices. Plus encore, la sociologie structuro-fonctionnaliste de Parsons n'est peut-être, en fin de compte, qu'une vaste rationalisation intellectuelle du mode de vie prospère et de l'éthique conformiste caractéristiques des États-Unis dans les années 1950 et 1960.

• Le paradigme de l'analyse fonctionnelle

Robert K. Merton (1910-2003), qui fut l'élève de Parsons, amende le point de vue fonctionnaliste pour le diriger vers une voie plus modeste mais aussi plus opérationnelle. Dans le recueil d'articles parus sous l'intitulé *Social Theory and Social Structure* (1949), Merton propose d'abord de clarifier une sémantique bien incertaine. Derrière le mot « fonction » se tiennent en effet des concepts fort différents (une profession, une relation entre variables mathématiques, un processus de maintien d'un organisme...). À l'inverse, nombre d'expressions (usage, utilité, dessein, motif, intention, but, conséquences) pourraient convenir pour désigner ce qu'habituellement les chercheurs en sciences sociales nomment fonction.

Merton avance d'un pas supplémentaire dans la critique pour noter les défauts multiples dont souffre le fonctionnalisme, tel du moins qu'il a été poli par les anthropologues. N'est-il pas contestable d'affirmer en premier lieu que les institutions qui composent une société s'articulent nécessairement de façon harmonieuse (postulat d'unité fonctionnelle) ? L'on sait que, dans une même société, plusieurs religions peuvent coexister et susciter des conflits entre groupes rivaux. En ce cas, difficile d'affirmer que le rôle intégrateur habituellement dévolu à l'institution religieuse fonctionne au mieux. Ne faut-il pas contester pareillement l'idée que toute institution remplit nécessairement une fonction positive (postulat du fonctionnalisme universel) et vitale (postulat de nécessité) ? Ici encore Merton répond par l'affirmative. Les formes culturelles peuvent avoir des effets variables d'un groupe social à l'autre, positifs pour les uns, négatifs pour les autres. Les sociologues français de l'éducation le démontreront à l'envi lorsque, dans les années 1960 et 1970, ils mettront en évidence le rôle bénéfique du système éducatif au profit exclusif des classes sociales dominantes. Quant au postulat de nécessité, qui associe de façon systématique un besoin à une institution, il ignore superbement qu'un seul élément peut avoir plusieurs fonctions ou que, à l'inverse, une même fonction peut être remplie par des éléments interchangeables.

Robert K. Merton ne se contente pas de ces mises au point, aussi salutaires soient-elles. Il affûte également un ensemble d'outils destinés à fonder un « paradigme de l'analyse fonctionnel », théorie de moyenne portée qui, à la différence de celle de Talcott Parsons, n'a pas pour ambition d'éclairer le mode de fonctionnement de l'ensemble du monde social, mais simplement certains de ses fragments. Dans un tel esprit, Merton emprunte à Sigmund Freud l'opposition manifeste/latent. Ce faisant,

l'objectif est de dissiper la confusion si fréquente entre les motivations conscientes et volontaires qui animent un comportement (fonction manifeste) et les conséquences objectives qui en résultent (fonction latente). La consommation par exemple a pour fonction manifeste la satisfaction de besoins multiples (se nourrir, se déplacer, s'éclairer...) mais, comme l'a montré Thorstein Veblen, elle assume également une fonction latente déterminante, à savoir l'acquisition et le maintien d'un statut social de haut rang. Longuement commenté par Robert K. Merton, le théorème de la prédiction créatrice (ou théorème de Thomas) est un autre instrument utile pour comprendre bien des séquences de la vie sociale. En vertu de ce théorème, le fait d'anticiper un événement peut structurer les comportements de façon telle que ceux-ci provoquent son avènement. Par exemple, persuadé qu'il ne réussira pas son examen, un étudiant n'arrivera pas à réviser convenablement et rendra une mauvaise copie.

Afin de mettre en évidence les multiples écarts entre les normes et les pratiques et, plus généralement, la réalité de multiples « dysfonctions », Merton sollicite d'autres instruments encore. Belle pierre posée dans le jardin des sociologies de l'acteur hyper-socialisé, la notion de « frustration relative » permet ainsi de prendre la mesure du décalage qui existe parfois entre le groupe d'appartenance d'un individu et le groupe de référence vers lequel ce dernier se tourne pour définir sa conduite et fixer ses représentations du monde. Merton a également conscience du fait que les ressources légitimes dont disposent les individus ne sont pas toujours à la hauteur des objectifs les plus valorisés par la société dont ils sont membres (la réussite individuelle par exemple). Lorsque les moyens et les buts ne peuvent s'ajuster, la déviance et l'anomie sont alors souvent au rendez-vous.

• Déclin et influence du fonctionnalisme

En dépit de ces multiples amendements aux vertus heuristiques indéniables, le fonctionnalisme est victime, à compter du milieu des années 1960, de nombreuses vagues critiques. À mesure que la société américaine perd en hégémonie internationale et enregistre des tensions croissantes en son sein, le rayonnement intellectuel du fonctionnalisme s'affaiblit au profit d'autres paradigmes tels que le structuralisme ou l'interactionnisme. Il ne cessera pourtant d'exercer des influences aussi multiples que diffuses. Aux États-Unis, Randall Collins (*The Functions of Social Conflict*, 1956) montre que le conflit social n'est pas qu'un symptôme pathologique, contrairement à ce que pourrait laisser penser une lecture certainement trop superficielle de l'œuvre de Parsons. Le conflit est fonctionnel parce qu'il participe lui aussi du processus d'intégration et de cohésion des groupes sociaux. Quelques années plus tard, et dans une perspective fort différente, Christian Baudelot et Roger Establet proposent d'assimiler l'appareil scolaire français à une institution dont la fonction première n'est pas tant de transmettre le savoir que d'organiser la reproduction des rapports sociaux de classe (*L'École capitaliste en France*, 1971). Fonctionnalisme du pire penseront certains, tant le schéma doit alors à la thèse de la ruse de la raison capitaliste. En Allemagne, à la même période, Jürgen Habermas mêle analyse systémique et théorie critique pour analyser plus généralement encore les transformations du capitalisme avancé (*Legitimationprobleme im Spätkapitalismus*, 1973). Mais, dans ce même pays, Parsons influence surtout Niklas Luhmann, juriste converti à la sociologie qui reprend à son compte les thèses de la différenciation entre sous-systèmes et qui fait sienne l'approche en termes de médias de communication. Progressivement, cependant, Luhmann se dégage de l'emprise parsonienne pour fonder une théorie auto-poïétique de la société, l'autopoïèse désignant cette capacité des systèmes à s'auto-observer, à produire leur propre structure et surtout à façonner la différence entre eux-mêmes et leur environnement (*Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 1997).

Depuis les années 1980, l'on assiste à la timide renaissance d'un courant néo-fonctionnaliste emmené, aux États-Unis, par Jeffrey Alexander (*Neofunctionalism and After*, 1998). Celui-ci s'est donné pour mission de « réinventer » Talcott Parsons en faisant fi de tous les aspects les plus surannés et contestés de son œuvre pour ne faire fructifier, à la lumière d'une modernité en pleine transformation, que le noyau dur de la matrice parsonienne. Programme de recherche plutôt que paradigme étroitement corseté, ce courant milite aujourd'hui en faveur d'une formalisation théorique qui sache intégrer dans un même modèle les thèmes de l'action et de l'ordre social. À l'heure actuelle, le chantier reste ouvert. Mais il attend surtout d'être alimenté par des travaux empiriques consistants pour que, ainsi rénové, le fonctionnalisme puisse à nouveau espérer gagner en crédibilité sociologique.

Michel LALLEMENT

Bibliographie

- J. ALEXANDER, *Neofunctionalism and After*, Blackwell Publishers, Malden, Oxford, 1998
- B. MALINOWSKI, *A Scientific Theory of Culture and Others Essays*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1944 (trad. franç., *Une théorie scientifique de la culture*, Maspero, Paris, 1968)
- R. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, Glencoe, 1949 (trad. franç., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Plon, Paris, 1965)
- T. PARSONS, *The Structure of Social Action*, McGraw-Hill, New York, 1937 ; (en collaboration avec R. Bales et E. Shils), *Working Papers in the Theory of Action*, The Free Press, New York, 1953
- A. R. RADCLIFF-BROWN, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West, Londres, 1952 (trad. franç., *Structure et fonction dans la société primitive*, Minuit, Paris, 1968).

Voir aussi

- [Durkheim \(École de\), sociologie](#)
- [Systémisme, sciences sociales](#)

Jamais dans aucune science la recherche de fondements – ou de fondations – n’a été aussi approfondie qu’en mathématiques. Les méthodes proposées sont nombreuses et le débat qui est né de ces diverses propositions (voir les articles liés) semble sans fin et ne pas progresser vers une solution unique pouvant recueillir un soutien unanime (alors que les mathématiques, elles, avancent à grands pas et sans controverse). Dans ces conditions, l’importance des problèmes de fondements, qui paraissait évidente, a été mise en doute dans la seconde moitié du xx^e siècle.

Une position commune à de nombreux mathématiciens et théorisée par quelques chercheurs mathématiciens ou philosophes, dont Hilary Putnam (né en 1926) et Thomas Tymoczko (1943-1996), consiste à affirmer que les mathématiques se passent très bien de fondements et qu’il faut s’en moquer. Jean Dieudonné (1906-1992) – ancien membre du groupe Bourbaki – indiquait par exemple que la position des mathématiciens vis-à-vis des problèmes de fondements « est décrite au mieux comme une indifférence totale ». Le diagnostic est confirmé par Frédéric Patras : « La postérité de Bourbaki et des écoles de l’après-guerre est encore essentiellement indifférente à toutes les questions de fondements, car c’est une attitude qui lui a été méthodiquement enseignée (en tout cas en France). » Plus étonnant, certains logiciens proclament une indifférence vis-à-vis du problème des fondements. Un antifondationnalisme au quotidien, et revendiqué avec vigueur, semble devenu commun en mathématiques.

Il apparaît cependant qu’une confusion est faite entre deux formes de fondationnalisme (et donc deux formes d’antifondationnalisme). Le premier, le fondationnalisme au sens fort, défend l’idée que les mathématiques doivent être construites d’une manière hiérarchisée sur un socle – aussi petit que possible – qui justifie et assure le reste de l’édifice, et cherche dans une réduction des concepts de base (objets, axiomes, etc.) à limiter le plus possible le risque d’effondrement de la construction générale (par exemple résultant d’une contradiction). Ce souci de *garantir* les mathématiques est né de la période dite de la crise des fondements au début du xx^e siècle où, à la suite de la découverte de paradoxes (ou antinomies) en théorie des ensembles, un doute s’empara de la communauté mathématique. Cependant, ce projet n’est plus à l’ordre du jour pour deux raisons au moins. Tout d’abord, l’inquiétude du début du xx^e siècle est aujourd’hui essentiellement oubliée, car aucune contradiction n’est apparue dans la version axiomatisée de la théorie des ensembles, notée ZF, mise au point par Ernst Zermelo (1871-1953), Albert Thoralf Skolem (1887-1963) et Adolf Abraham Fraenkel (1891-1965) et adoptée par la grande majorité des mathématiciens comme cadre logique et notationnel pour exposer leurs travaux. De plus, l’interprétation la plus simple du second théorème d’incomplétude de Kurt Gödel (1906-1978) de 1931 est que la non-contradiction d’une théorie ne peut être démontrée qu’à l’aide d’une théorie plus puissante et qu’il est donc vain de chercher un fondement minimal à l’ensemble de l’édifice mathématique.

On comprend que le fondationnalisme au sens fort n’a aujourd’hui plus aucun défenseur véritable en mathématiques. Ce n’est pas le cas du fondationnalisme au sens modéré, qui revendique seulement l’affirmation que l’étude des fondements est intéressante et doit être poursuivie. Une multitude d’arguments en faveur de l’utilité de l’étude des fondements ont été présentés en particulier par le logicien Solomon Feferman (né en 1928). Sont mentionnées l’idée que les travaux sur les fondements

conduisent à une clarification des concepts (celui de conséquence logique, celui de modèle, celui de fonction calculable, etc.), et l'idée que c'est l'étude des fondements qui permet l'interprétation et la réduction de certains principes délicats (par exemple le principe du bon ordre en théorie des ensembles).

Les antifondationnalistes, qui parfois se trompent d'adversaire et confondent le fondationnalisme fort, mais inexistant, avec le fondationnalisme modéré, qui lui est solidement équipé pour défendre ses positions, semblent en définitive s'appuyer sur des arguments inopérants et sur des préjugés démodés concernant la logique mathématique. En effet, l'essentiel de ses méthodes et résultats provient d'un travail sur les fondements pris au sens large, dont les antifondationnalistes ne paraissent pas avoir perçu la richesse et la puissance, alors que celle-ci fournit aujourd'hui des outils aux autres disciplines mathématiques (par exemple en algèbre, où les considérations sur les modèles et les langages se sont révélées des outils efficaces) et est partie intégrante du noyau central des mathématiques.

Jean-Paul DELAHAYE

Bibliographie

- S. FEFERMAN, *In the Light of Logic*, Oxford University Press, Oxford, 1998 (voir en particulier les chap. 4, « Foundational Way », et 5, « Working Foundations »)
- New Directions in the Philosophy of Mathematics*, recueil de textes réunis par T. Tymoczko, Birkhäuser, 1985, 2^e éd., 1998
- F. PATRAS, *La Pensée mathématique contemporaine*, Presses universitaires de France, Paris, 2001, 2^e éd., 2002
- H. PUTNAM, « Mathematics Without Foundations », in *Journal of Philosophy*, 64, pp. 5-22, 1967
- S. SHAPIRO, *Foundations Without Foundationalism. A Case for Second-order Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

Voir aussi

- [Conventionnalisme, mathématique](#)
- [Formalisme, mathématique](#)
- [Intuitionnisme, mathématique](#)
- [Logicisme, mathématique](#)
- [Nominalisme, mathématique](#)
- [Réalisme, mathématique](#)
- [Structuralisme, mathématique](#)

En histoire de l'art, le formalisme ne peut être dissocié d'une interrogation sur le style. En cela, son objet est l'analyse de l'art, conçu, pour reprendre les termes de l'historien de l'art et critique Meyer Schapiro (1904-1996), comme « un système de formes qui possèdent une qualité et une expression significatives rendant visibles la personnalité d'un artiste et la conception générale d'une collectivité ».

Précisément, le dessein du formalisme, tel qu'il s'est développé dans la seconde moitié du XIX^e siècle et au début du XX^e, fut de mettre en œuvre des schémas d'analyse du style qui, tirant l'œuvre vers la « forme pure » et cherchant dans la forme elle-même les lois du changement stylistique, faisaient abstraction de tous les autres facteurs qui conditionnent la création.

À travers le style, l'historien de l'art peut s'interroger sur les valeurs religieuses, sociales ou morales véhiculées à l'intérieur d'un groupe humain par les formes artistiques. Il peut considérer également la succession des œuvres dans le temps, rapporter le cas échéant les changements stylistiques à des événements ou phénomènes historiques. Enfin, il peut isoler des individualités stylistiques, en repérant les idiomes propres à certaines personnalités. Même quand les archives font défaut, le connaisseur a la faculté de reconstruire autour d'un « nom de commodité », sur un fondement strictement formel, l'œuvre d'artistes dont nous avons perdu jusqu'au nom – tels que le « maître des Crucifix bleus », le « maître du retable Stefaneschi » ou le « maître H.L. » –, mais dont la cohérence s'impose d'un point de vue visuel.

• Aux origines du formalisme

D'un point de vue historique, le formalisme, tel qu'il s'est constitué en Allemagne dans le sillage de l'esthétique kantienne, ou suivant celle d'un de ses interprètes, Johann Friedrich Herbart (1776-1841), implique une réflexion aiguë, voire critique, sur la représentation du réel. De ce fait, le formalisme accompagne l'insurrection des avant-gardes contre les conventions « réalistes » ou « classicisantes » de l'art. Mais ceci sans réclamer forcément un éloignement de la nature, et encore moins de la norme classique.

Ainsi, pour l'historien de l'art allemand Konrad Fiedler (1841-1895), le visible n'est pas le résidu d'une épuration de la perception, pas plus que la forme ne devrait consister en ce qui reste lorsque l'on a éliminé le contenu. Selon cet auteur, l'art sert tout au contraire à objectiver le monde et à enrichir la conscience que nous en avons. L'activité créatrice, plus que la forme achevée, est alors au centre de la réflexion du théoricien (« De la manière de juger les œuvres des arts plastiques », 1876, texte repris en français dans ses *Essais sur l'art*, 2002). En insistant sur le processus de la création artistique, sur ce qu'il nomme la « libre création formelle », Fiedler remet en cause de manière radicale les constructions génétiques qui faisaient de la tradition un agent puissant, surdéterminant le cours de l'histoire de l'art. « Tout ce qui a déjà été soumis à un processus intellectuel est perdu pour lui. [...] Ce que l'esprit humain n'a encore jamais effleuré, voilà ce qui suscite son activité. »

Conçue comme une esthétique de l'immanence, la théorie de l'activité créatrice de Fiedler se forma de fait au plus près de son objet, dans l'intimité d'ateliers, celui du peintre Hans von Marées (1837-

1887) notamment, ou encore celui du sculpteur Adolf von Hildebrand (1847-1921). Ce dernier tentera d'appliquer à son propre domaine les idées de Fiedler, en distinguant deux types de visions – vision lointaine contre vision proche –, qui l'une et l'autre organisent le relief sculpté.

Chez ces premiers formalistes, l'architecture est naturellement un objet problématique. La réflexion complexe de l'architecte allemand Gottfried Semper (1803-1879) servira longtemps d'assise aux théories de la fin du XIX^e siècle. La notion structuraliste de « forme fondamentale » qui y est développée, ou encore la métaphore naturaliste, suivant laquelle les ouvrages d'architecture raconteraient l'histoire naturelle de l'humanité aussi fidèlement que les coquillages et les coraux nous livrent des informations sur l'histoire naturelle des organismes inférieurs, seront reprises par les formalistes. En revanche, la théorie développée par Semper des « besoins constructifs » sera vite critiquée par Fiedler, qui cherche à établir ce qui, en architecture, appartient en propre à l'histoire de l'art, c'est-à-dire à une pure aspiration artistique, et non à une exigence fonctionnaliste.

Chez l'historien de l'art viennois Aloïs Riegl (1858-1905), on trouve également une critique serrée de l'évolutionnisme matérialiste de Semper, pour qui le style était déterminé par le matériau, la technique et la fonction. Au contraire, dans les *Questions de style* (1893, trad. franç., 1992) de Riegl, l'histoire de l'ornement en Europe et au Proche-Orient, depuis les origines jusqu'au développement d'un grand art islamique, laisse apparaître que la contrainte matérielle n'a guère eu qu'une influence négative. L'étude sur la longue durée d'un certain nombre de motifs dépourvus de toute fonction constructive, tels que les feuilles d'acanthé, la palme ou la fleur de lotus, permet selon Riegl de mettre en lumière une évolution autonome vers la « pure ornementalité ».

• Des lois du changement à l'établissement des possibles

Cette hypothèque matérialiste levée, il restait à fonder une méthode d'analyse rigoureuse des formes et de leur évolution, scientifique, c'est-à-dire aussi exigeante d'un point de vue empirique que théorique. Tel sera le dessein de Riegl. Ainsi, dans *L'Industrie artistique du Bas-Empire romain* (*Die spätrömische Kunstindustrie, nach den Funden in Österreich-Ungarn dargestellt*, 1901), l'historien de l'art décrit comment les formes individuelles, qu'il s'agisse de motifs décoratifs ou de figures mimétiques, se détachent progressivement du fond à partir duquel elles se définissaient pour gagner en spatialité, s'isoler les unes des autres et, surtout, se distinguer du fond sur lequel elles ressortent. Dans l'architecture et les arts appliqués comme dans la sculpture, les mêmes lois régissant l'évolution artistique auraient conduit à une émancipation des formes closes vers une spatialité ouverte.

Soucieux de ne pas rapporter ce lent processus à des causes externes, Riegl recourt alors au concept ambigu de « vouloir artistique » (*Kunstwollen*). Parfois compris comme l'ensemble des virtualités de la culture qui entourerait une œuvre d'art, le terme fut également défini par Riegl comme un principe central formateur, une véritable force créatrice autonome, capable de donner aux œuvres d'une époque ses caractères formels essentiels. C'est cette seconde acception que reprendront, dans les années 1930, les héritiers directs de Riegl, les historiens de la « seconde école de Vienne », partisans d'une analyse structurelle (*Strukturanalyse*) – Otto Pächt, Fritz Novotny, Hans Sedlmayr –, lorsqu'ils chercheront à repérer un principe formateur à partir duquel déduire l'organisation formelle de l'œuvre d'art.

Un autre développement essentiel de la pensée formaliste apparaît avec les écrits du Suisse Heinrich Wölfflin (1864-1945). Comme chez Riegl, il y a chez lui pour principe un souci de

scientificité : fixer le flux des événements artistiques dans des modèles solides. Cela conduira l'historien à mettre tout d'abord en œuvre, dans *Renaissance et baroque* (1888, trad. franç., 1985), un système descriptif apte à saisir les changements de plan stylistique, puis, dans *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art* (1915, trad. franç., 1952), un jeu de polarités permettant de caractériser l'alternance entre deux grands champs stylistiques, comme le passage de la Renaissance classique à l'art du XVII^e siècle. Ce système de polarités, il faut le souligner, faisait du classicisme un horizon artistique perpétuel en même temps qu'une norme. Mais en dévoilant la structure esthétique des possibles à travers l'énonciation des polarités stylistiques, Wölfflin entendait s'affranchir des schémas d'explication sociale des mutations artistiques.

• Diffusion du formalisme

En France, le formalisme a suivi une tout autre ligne de développement. Il prend la forme d'une « grammaire » systématisée des arts décoratifs et du dessin chez le théoricien de l'art Charles Blanc (1813-1882). La célèbre formule manifeste du peintre nabi Maurice Denis, en 1890 : « Se rappeler qu'un tableau – avant d'être un cheval de bataille, une femme nue, ou une quelconque anecdote – est essentiellement une surface plane recouverte de couleurs en un certain ordre assemblées », renvoie elle aussi le sujet au second rang et restitue au tableau, au « pictural », sa primauté. En ce sens, elle correspond également à une attitude formaliste, qui gagne à ce moment la critique comme les ateliers.

Pour autant, c'est Henri Focillon (1881-1943) qui devait donner à la pensée formaliste un de ses aboutissements les plus originaux. Là encore, le modèle architectural est essentiel : le développement de la sculpture romane est analysé par Focillon comme une dialectique subtile entre le mouvement de la figure et l'ordre imprimé par le cadre architectural qui lui sert d'écrin. La question des cycles historiques est également présente dans la *Vie des formes* (1934), où l'auteur tente de mettre en évidence, sous la complexité des lignes d'évolution multiple de l'art, un déploiement de phases faisant régulièrement retour, et menant de l'expérimental au classique, puis du raffinement au baroque.

Longtemps, ce paradigme formaliste qui, selon Hans Belting, « posait la forme artistique en héros solitaire parmi les événements qui se succèdent », aura permis à l'histoire de l'art de se présenter comme une matière unifiée. Notre concept de l'art est désormais fragmenté, aucun modèle ne pouvant prétendre à la même généralité, aucune méthode n'étant susceptible de nous faire croire à la perspective unifiée d'une histoire de l'art universelle. L'art se présente moins aujourd'hui comme une histoire des formes que comme un agrégat de mondes de l'art justiciables d'une analyse en termes anthropologiques. Les horizons multiculturels et « globaux » dans lesquels nous évoluons ont rendu incertaine la notion idéale et stable de l'art qui avait fondé l'histoire des formes.

François-René MARTIN

Bibliographie

- H. BELTING, *L'Histoire de l'art est-elle finie ?*, trad. de l'allemand et de l'anglais par J.-F. Poirier et Y. Michaud, coll. Rayon art, Jacqueline Chambon, Nîmes, 1989 (éd. or. 1983)
- H. FOCILLON, *Vie des formes*, coll. Quadrige, P.U.F., Paris, 1996
- A. RIEGL, *Questions de style : fondements d'une histoire de l'ornementation*, trad. de l'allemand par H.-A. Baatsch et F. Rolland, Préface de H. Damisch, coll. 35/37, Hazan, Paris, 2002

M. SCHAPIRO, *Style, artiste et société, essais (1940-1969)*, trad. de l'anglais par B. Allan, D. Arasse, G. Durand, L. Évrard et al., coll. Tel, Gallimard, Paris, 1993

H WÖLFFLIN, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art : le problème de l'évolution du style dans l'art moderne*, trad. de l'allemand par C. et M. Raymond, coll. Imago mundi, Gérard Monfort, Paris, 1994 ; *Renaissance et baroque*, trad. de l'allemand par G. Ballangé, présent. de B. Teyssède, coll. Biblio essais, Le Livre de poche, Paris, 1989.

Voir aussi

- [Beauté, arts](#)
- [Canon et ordres, arts et architecture](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Iconologie et interprétation des images, arts](#)
- [Programme iconographique, arts](#)
- [Pure visibilité, arts](#)

Formalisme, philosophie

La signification du terme « formalisme » est étroitement liée à la problématique de la philosophie des mathématiques, telle qu'elle s'est développée à partir des travaux de Frege, Cantor, Russell, Brouwer, dans la seconde partie du XIX^e siècle, et pendant toute la première partie du XX^e siècle. Les recherches concernant les fondements des mathématiques se sont poursuivies sur trois axes principaux : le logicisme, l'intuitionnisme et le formalisme.

Comme son nom l'indique, le logicisme adopte comme position de base la conception selon laquelle les mathématiques sont entièrement réductibles à la logique. Pour l'intuitionnisme, la mathématique est une activité constructive, qui se développe à partir du phénomène originaire de la brisure de l'unité. Le formalisme, quant à lui, est essentiellement la conception qui a été élaborée par David Hilbert (1862-1943) en vue de surmonter les difficultés soulevées tant par le logicisme (irréductibilité des mathématiques au pur logique) que par l'intuitionnisme (le constructivisme radical de l'intuitionnisme l'amène à rejeter la théorie des infinités de Cantor et par là à mutiler inutilement les mathématiques).

Partant d'une conception objectiviste des mathématiques, Hilbert introduit une distinction entre mathématique et métamathématique. Alors que la mathématique étudie les propriétés des objets mathématiques comme tels, la métamathématique est chargée d'étudier le fonctionnement des théories mathématiques, prises comme objets. La tâche principale de la métamathématique est la démonstration de la non-contradiction des théories mathématiques.

Du point de vue de la problématique des fondements, la difficulté principale vient de l'intervention du concept d'infini. La démonstration que doit fournir la métamathématique a pour objectif de justifier tout l'édifice mathématique en se limitant à des procédures qui « s'arrêtent dans le fini ». Il est apparu (c'est le théorème de non-complétude de Gödel) qu'une théorie contenant au moins l'arithmétique contient des propositions non décidables (ni démontrables ni réfutables). Pour obtenir une décision quant à la valeur de vérité de telle ou telle de ces propositions, il faut ajouter à la théorie des moyens de démonstration qui n'y figurent pas. L'incomplétude d'une théorie T entraîne l'impossibilité de déduire, dans cette théorie, la proposition qui exprime sa non-contradiction.

Le caractère très surprenant de ces théorèmes suggère que l'on ne peut s'en remettre simplement à l'intuition, et que le sens des concepts utilisés doit être précisé de la façon la plus rigoureuse. Il faut donc utiliser, au niveau métamathématique, un système de représentation qui est celui de la mathématique. L'essentiel, dans le statut du système formel, est précisément le caractère formel qui lui est conféré par une opération d'abstraction, inspirée par la pratique algébrique, et qui consiste à remplacer les termes concrets, renvoyant à des entités de l'univers réel, par des signes dont le sens est fixé entièrement par les relations qui les relient.

Les termes qui sont ainsi définis n'interviennent plus comme termes descriptifs du monde réel, mais comme supports d'une certaine structure relationnelle relevant d'un monde virtuel. L'opération, qui sépare l'un de l'autre le support purement fonctionnel de la structure abstraite que le système présente, est le ressort essentiel de la procédure de formalisation. L'objet formel, qu'utilise cette méthode de séparation entre forme et contenu, est souvent désigné par le terme « formalisme »,

entendu non plus au sens épistémologique mais précisément au sens d'un terme désignatif, qui renvoie à un certain système formel. Ainsi on parlera de formalisme quantique pour désigner un complexe théorique, constituant un cadre conceptuel approprié pour l'étude des objets quantiques, mais qui le radicalise en séparant totalement la forme du contenu. Ce mode de représentation est celui du système formel, qui intègre à la fois les notions de déduction, d'axiomatique, d'interprétabilité, et d'opération. Le formalisme est la position épistémologique qui, en vue de mettre au jour les propriétés métathéoriques d'un domaine donné de connaissance et d'action, prend appui sur le concept de système formel.

Au sens le plus étroit, un système formel est une structure déductive contenant les règles de formation qui introduisent les catégories d'objets dont il s'occupe, et des règles de dérivation permettant de déduire, à partir de certaines propositions jouant le rôle d'axiomes, les théorèmes qui constituent son contenu informationnel.

Le recours à une représentation formelle ne vaut pas seulement pour des systèmes déductifs, mais aussi pour l'analyse de certains concepts qui jouent un rôle stratégique dans la recherche, tels les concepts de probabilité, de temps, ou de causalité. Une représentation formelle d'un tel concept en fait voir la signification en montrant pour ainsi dire ce concept à l'œuvre dans un contexte approprié. Elle en reproduit, dans une sphère idéale, le mode de fonctionnement, sans chercher à en trouver l'essence, et en même temps sans se contenter d'une analyse en termes de composants élémentaires.

Du point de vue philosophique, le trait le plus remarquable du formalisme – pris au sens le plus radical – est ce qu'on pourrait appeler la fécondité de la forme. La transformation qui remplace le langage descriptif par une représentation abstraite est apparemment le remplacement d'une intelligibilité forte par une intelligibilité faible, celle des algorithmes et des calculs. L'expérience montre au contraire que la mise en évidence de la forme rend accessible l'intelligibilité intrinsèque de l'objet réel, et que le passage à travers l'univers virtuel du formalisme est réellement révélateur.

La forme, cependant, n'apporte son éclaircissement que si le moment de la séparation est suivi du moment du retour. L'étude des conditions du retour constitue la problématique de l'interprétation, qui doit restituer à son ancrage concret ce dont, en définitive, il est question dans un processus de formalisation. Il incombe à une réflexion philosophique de mettre en évidence ce qui fonde la possibilité d'un tel trajet. Il apparaîtra que la problématique de la forme n'est au fond qu'un aspect de la problématique de la substance.

Jean LADRIÈRE

Bibliographie

- J. LADRIÈRE, *Les Limitations internes des formalismes*, Nauwelaerts, Louvain, 1957 ; « La Philosophie et le formalisme », in A. Jacob dir., *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV, P.U.F., Paris, 1998
- R. MARTIN, *Logique contemporaine et formalisation*, P.U.F., Paris, 1964
- A. TARSKI, *Introduction à la logique*, Gauthier-Villars-Nauwelaerts, Paris-Louvain, 1969.

Voir aussi

- [Fondationnalisme et antifondationnalisme, mathématique](#)

En un premier sens, le formalisme en mathématiques est la doctrine selon laquelle ces dernières se réduisent à un jeu de symboles dénués de sens, dont les règles sont arbitrairement fixées comme celles du jeu d'échecs. En un second sens, le seul qui sera retenu ici, il s'agit de toute doctrine selon laquelle les mathématiques consistent, au moins en grande partie, en un jeu de symboles dénués de sens, mais que ses règles permettent de mettre au service d'une connaissance authentique. En particulier, et de façon éminente, le formalisme est la doctrine défendue par David Hilbert (1862-1943) dans les années 1920 et qui constituait la philosophie du fameux « programme de Hilbert ».

• Le programme de Hilbert et son échec

On présente ordinairement le programme de Hilbert comme relatif au problème de la cohérence des mathématiques. Celle-ci s'était trouvée menacée par certains paradoxes, dont le plus simple et le plus troublant était le paradoxe découvert par Bertrand Russell (1872-1970) en 1901, relatif aux classes (ou ensembles). En 1908, Ernst Zermelo (1871-1953) avait axiomatisé la notion d'ensemble de façon suffisamment prudente pour que les arguments conduisant à ces paradoxes ne pussent y être reproduits, mais suffisamment risquée pour que la possibilité de reconstruire les mathématiques classiques dans le cadre de la nouvelle théorie des ensembles ne fût pas compromise. Pour autant, la nouvelle théorie pouvait recéler quelque autre paradoxe passé inaperçu. Hilbert imagina de mettre les mathématiques définitivement à l'abri de la contradiction en deux temps : premièrement, en les représentant sous la forme d'un système formel, dont l'usage des signes fût gouverné par des règles telles que le caractère bien formé d'une expression ou d'une démonstration fût vérifiable de façon purement mécanique ; deuxièmement, en démontrant la cohérence de ce système formel par les moyens d'une discipline « métamathématique » dont la validité fût indubitable, la métamathématique « finitaire ». Hilbert ne dit jamais précisément ce qu'il fallait entendre par là, mais on admet généralement qu'il s'agissait d'une certaine partie de l'arithmétique élémentaire appelée « arithmétique réursive primitive » (ARP).

Hilbert ne parvint pas à ses fins, et ne pouvait y parvenir. En 1931, en effet, Kurt Gödel (1906-1978) démontra deux grands théorèmes, dont le second était qu'aucun système formel contenant l'ARP ne peut démontrer sa propre cohérence (exprimée de façon arithmétiquement codée), à moins que ce système ne soit incohérent. Il résultait de ce théorème que le programme de Hilbert était irréalisable.

L'échec de Hilbert est assez clair ; ce qui ne l'est pas, à ce point de l'exposé, c'est le prix qu'il avait pu attacher à son éventuelle réussite. Car la science en général ne cherche pas seulement la cohérence, elle cherche la vérité. Qu'en était-il, pour Hilbert, de la vérité des mathématiques ? Hilbert s'en expliqua clairement dans son article « Sur l'infini » (1926). Il pensait que seuls les énoncés finitaires étaient « réels », doués de contenu et ainsi susceptibles d'être vrais, tandis que les énoncés infinitaires n'étaient que des énoncés « idéaux », de faux énoncés, qui, à proprement parler, ne voulaient rien dire. Il pensait que les mathématiques infinitaires n'étaient qu'un instrument permettant d'obtenir des résultats finitaires qu'on aurait pu aussi bien, quoique plus difficilement, obtenir sans elles. Ou, pour le dire dans le vocabulaire d'aujourd'hui, il pensait que la totalité des mathématiques, finitaires ou infinitaires, était une « extension conservative » des mathématiques finitaires. Et il espérait pouvoir

en fournir la preuve – une preuve réelle, finitaire, évidemment. Tel était donc aussi le programme de Hilbert, dans sa version apparemment la plus ambitieuse, touchant non plus à la cohérence des mathématiques, mais à leur conservativité par rapport à leur base finitaire.

Là encore, Hilbert devait échouer. Il voulait prouver que la démonstration mathématique d'un énoncé finitaire pouvait toujours être purifiée de ses éléments infinitaires. Mais le premier théorème de Gödel de 1931 (ou, plus exactement la version améliorée qu'en donna J. Barkley Rosser en 1936) allait montrer que tout système formel contenant l'ARP contient un énoncé finitaire mathématiquement démontrable, mais indémontrable dans ce système (a fortiori indémontrable dans l'ARP, c'est-à-dire de façon finitaire), à moins que le système en question ne soit incohérent.

Il reste à dire quel est le rapport précis entre les deux programmes présentés ci-dessus, le premier en termes de cohérence, le second en termes de conservativité : ils sont équivalents. Il est en effet possible de montrer qu'à toute démonstration finitaire de cohérence des mathématiques correspond une démonstration finitaire de leur conservativité par rapport à leur base finitaire, et réciproquement. Une preuve finitaire de cohérence des mathématiques apparaît enfin pour ce qu'elle aurait été, si elle avait été possible, à savoir non seulement une façon de mettre définitivement les mathématiques à l'abri de la contradiction, mais encore une façon radicale de résoudre – ou mieux, pour parler comme Hilbert, de « dissoudre » – le problème philosophique du fondement.

• Le programme de Hilbert relativisé

Pouvait-on sauver le programme de Hilbert en jouant sur la relative indétermination où son inventeur avait laissé les limites de la pensée *finitaire* ? La seule leçon que Hilbert tira de la découverte de Gödel fut que le programme était plus difficile à réaliser qu'il ne l'avait d'abord cru. Gödel lui-même en 1931 fit preuve de la plus grande prudence, allant jusqu'à dénier expressément que sa découverte fût en contradiction avec « le point de vue formaliste de Hilbert », mais plus tard il changea d'avis et tira enfin la conclusion qui s'imposait : sous sa forme originelle, le programme de Hilbert avait vécu.

Cela n'excluait pas que le programme fût repris sous une forme « modifiée », « relativisée », ne prenant en compte qu'une partie des mathématiques, au lieu de leur totalité, et/ou s'autorisant d'une métamathématique certes limitée, correspondant à des contraintes plus ou moins fortes de « constructivité », mais non forcément finitaire (au sens ordinairement reçu de cette dernière expression). D'un côté, à partir des années 1930, dans le sillage de Gerhard Gentzen (1909-1945), on mit l'accent sur les preuves de cohérence et une certaine manière, dite « ordinale », d'analyser les théories mathématiques ; de l'autre, de façon plus intéressante, à partir de la fin des années 1950, à la suite de Georg Kreisel (né en 1923), on s'intéressa aux preuves de conservativité. De remarquables résultats furent obtenus de part et d'autre, mais on restait loin, évidemment, très loin de ceux dont Hilbert avait rêvé et nul ne songerait plus à parler de « formalisme » pour un tel programme de recherche.

Philippe de ROUILHAN

Bibliographie

J. DUBUCS, « L'Œuvre logique de Kurt Gödel » et « La Philosophie de Kurt Gödel », in *L'Âge de la*

science, 4, pp. 31-51 et 53-69, 1991

S. FEFERMAN, *In the Light of Logic*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1998

J. LARGEAULT éd., *Intuitionnisme et théorie de la démonstration : textes de Bernays, Brouwer, Gentzen, Gödel, Hilbert, Kreisel, Weyl, Vrin*, Paris, 1992 ; *Logique mathématique : textes*, Armand Colin, Paris, 1972

F. RIVENC & PH. DE ROUILHAN dir., *Logique et fondements des mathématiques. Anthologie (1850-1914)*, Payot, Paris, 1992.

Voir aussi

- [Fondationnalisme et antifondationnalisme, mathématique](#)

Francfort (École de), philosophie

L'école de Francfort est fondée en 1923 sous la direction de Carl Grünberg à partir d'un projet de recherche au sein de l'Institut für Sozialforschung (Institut de recherches sociales), formé lui-même par décret du ministère allemand de l'Éducation. Mais ce n'est qu'en 1931 qu'elle affirme ses objectifs théoriques sous l'impulsion de Max Horkheimer (1895-1973), successeur de Carl Grünberg. Max Horkheimer, figure emblématique de l'école, en introduit les axes théoriques et regroupe pour son projet un grand nombre de théoriciens venus d'horizons divers : des philosophes (Horkheimer lui-même, Adorno, Marcuse), des économistes (Grossmann, Pollock, Mandelbaum), des historiens, des politologues (Neumann), des littéraires (Benjamin) ou des psychologues (Bettelheim, Fromm). L'école de Francfort s'est forgée dans le climat politique et social du stalinisme et du nazisme, l'un détournant la version initiale du marxisme, l'autre forçant à l'exil les philosophes francfortois, notamment vers les États-Unis. Le centre de recherche a été contraint de quitter Francfort et d'ouvrir des annexes à Paris, Londres et Genève. Si l'activité de l'école de Francfort est intense, elle n'est pourtant considérée comme courant de pensée qu'à partir des années 1950, alors qu'elle s'installe de nouveau sur son site d'origine.

• La théorie critique

L'école de Francfort se constitue à partir de la diversité des recherches effectuées par ses membres. L'hétérogénéité des théoriciens favorise la pluridisciplinarité et la transversalité des recherches, facilite l'intégration des questionnements et des approches comme générateurs d'une réflexion complète conduite selon un projet commun, et correspond à une démarche critique sur la société et son évolution, plus précisément sur les mutations du marxisme dans la contemporanéité. La démarche réflexive, moteur de ce courant de pensée, semble s'imposer d'elle-même tant les changements sociaux, politiques et économiques sont importants dans les années 1920 et 1930. Elle s'oriente vers l'idéologie politique, l'éthique sociale et tout ce qui touche au contexte culturel (au sens du mot *Kultur*), c'est-à-dire aux institutions, à l'éducation aussi bien familiale que scolaire, à la morale, qui d'une part symbolisent l'autorité, d'autre part stigmatisent l'individu, comme le spécifie *Études sur l'autorité et la famille* (collectif, 1936). L'enjeu relève d'une étude sociologique capable d'intégrer les dimensions éthique et philosophique à l'analyse des pratiques sociales. C'est pourquoi il est souvent dit de l'école de Francfort qu'elle correspond à un courant de pensée caractérisé comme « philosophie sociale ».

Ce courant est fondé sur une « théorie critique » dont les instigateurs sont principalement Max Horkheimer et Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) et qui sera poursuivi par Jürgen Habermas. Il correspond à l'idée marxiste selon laquelle la société se définit comme une structure déterminée historiquement et dont l'objectif est l'émancipation sociale des individus. C'est dans *Théorie traditionnelle et Théorie critique* (in *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937) que le projet théorique de l'école de Francfort est introduit par Max Horkheimer : la théorie critique s'oppose à la théorie traditionnelle, qui reste liée à des connaissances déterminées. Elle promeut le changement dans l'histoire, affirme le rationalisme en l'actualisant et en s'appuyant sur un matérialisme historique. La démarche des chercheurs est de comprendre l'homme en tant qu'être de raison au sein du processus social et organisationnel qu'impose la communauté en fonction des époques, des sociétés, des cultures

et des mutations que connaît toute forme de langage, qu'il soit politique, culturel ou historique. C'est alors la question de l'identité qui devient première dans les travaux engagés par les penseurs de l'école de Francfort. La théorie critique récuse la théorie de l'identité de Hegel et propose de saisir la réalité individuelle dialectiquement, à partir de l'expérience : l'individu appartient à une communauté qui le constitue. D'où des questionnements et des réflexions sur le problème de l'autorité et de la domination qui sont déterminées comme conditions d'intégration de l'individu dans la société et matrices de sa pensée, de ses actions et de son mode de vie. La théorie critique mise en place par Horkheimer repose sur une reconsidération de la praxis et de ses mutations.

• L'art désenchanté

Dans ce cadre processuel, le champ dans lequel la théorie critique trouve ses applications les plus explicites est celui de l'esthétique. T. W. Adorno et Walter Benjamin (1892-1940) s'attachent à établir un lien entre théorie critique et art. Celui-ci révèle pour eux les mécanismes de la culture. Il est le domaine où la critique peut trouver parfaitement sa place. T. W. Adorno s'attache particulièrement aux pratiques musicales et s'y intéresse en tant qu'elles constituent des moyens d'exprimer des contestations vis-à-vis de la société, tout autant que de s'interroger sur la domination permanente que l'individu subit dans la quotidienneté, à travers la consommation culturelle. Quant à Walter Benjamin, il explore le lien entre l'art et la société consumériste. Dans *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée* (1936) il montre, en s'appuyant sur l'exemple de la photographie et du cinéma, que l'art ne peut plus désormais se rapporter à un objet culturel. Les œuvres deviennent au contraire des biens de consommation, du fait de leur reproductibilité dans un contexte social qui rend caduques les notions d'original et de copie en même temps qu'il favorise l'accès de tout à tous. Il existe bien par conséquent un rapport de dépendance entre les pratiques sociales et les pratiques artistiques qui exemplifient les symptômes de la société de masse. Détachée de la tradition, dépossédée de son aura, l'œuvre d'art n'est plus soumise à une réception de contemplation. Elle acquiert une valeur d'exposition, qui lui donne statut de marchandise.

La multiplicité des champs de recherche et des disciplines engagées dans l'application de la théorie critique renforce le caractère dynamique du courant de pensée qu'est l'école de Francfort. Si l'école a connu sa pleine reconnaissance en 1950, elle est promue par la suite par Jürgen Habermas qui prolonge les recherches critiques dans l'ensemble de son œuvre, notamment lorsqu'il analyse les interactions sociales dans *Théorie et pratique* (1963) puis dans *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), dans lequel il oriente sa réflexion vers une praxis des relations interpersonnelles. Jürgen Habermas ouvre la théorie critique à une forme de logique de l'interaction et poursuit le projet élaboré initialement par Max Horkheimer, puisqu'il actualise la théorie critique dans le cadre d'une société qui n'est plus seulement de consommation, mais de communication.

Marie GAUTIER

Bibliographie

- P.-L. ASSOUN, *L'École de Francfort*, P.U.F., Paris, 2001
A. BLANC & J.-M. VINCENT, *La Postérité de l'École de Francfort*, Syllepse, Paris, 2004
L'École de Francfort, ouvr. coll., Kimé, Paris, 2002

J.-M. FERRY, *Habermas. De l'éthique à la communication*, P.U.F., Paris, 1987.

Voir aussi

- [Modernité, littérature](#)
- [Ready-made](#)

Freudisme

Freudisme est ce terme, à la fois commode et ambigu, qui sert à désigner l'ensemble des théories élaborées par Sigmund Freud au seuil du xx^e siècle.

Terme commode, car y est simplement substantivé le nom d'un homme – Sigmund Freud – dont l'incontestable stature de fondateur de la psychanalyse a promu le patronyme au rang d'étiquette doctrinale. Mais terme par là même ambigu, car amené à en doubler un autre, pourtant officiellement chargé de désigner une nouvelle discipline : la psychanalyse. Autrement dit, la théorie psychanalytique ne serait bien nommée que par ce terme légitime – psychanalyse – là où son cousin illégitime, le freudisme, se charge de connotations plus troubles qui tiennent à ses origines « mondaines ». Ce dernier est en effet une création de l'intelligentsia littéraire des années 1920 qui érigea en label un homme et son courant de pensée, au risque de n'en faire qu'une « mode ». Alors que psychanalyse est ce terme forgé par Freud lui-même, dont l'ambition toujours réaffirmée est de dénommer une nouvelle discipline scientifique – et non simplement un courant d'idées ou une conception du monde –, comme telle amenée à se dégager de toute contingence personnelle et subjective. Et voilà bien le problème : car le terme même de freudisme désigne comme centre de gravité de la théorie la personne, et donc implicitement la subjectivité de son auteur (phénomène que l'on retrouve dans le lacanisme et l'école kleinienne). On ne s'étonnera guère, dès lors, que le freudisme tout comme sa forme adjectivale – « c'est freudien » – soient toujours susceptibles de receler une intention ironique, sinon ouvertement critique ou dévalorisante.

Cependant, le terme freudisme exprime cette vérité fondamentale que la psychanalyse est indissociable de l'œuvre et de la pensée de son fondateur, dans la mesure où la plupart des théories et concepts qui forment les pierres d'angle de cette discipline – il n'est que de citer la pulsion, le refoulement ou le complexe d'Œdipe – ont été inventés ou réinventés par Freud. Aussi est-il nécessaire d'évoquer les principaux repères tant biographiques que bibliographiques, de nature à nous renseigner sur l'avènement de la psychanalyse et par là de son dérivé, le freudisme.

• Formation et naissance de la psychanalyse

Sigmund Freud naît à Freiberg en Moravie en 1856, et meurt à Londres en 1939. Sa famille s'établit à Vienne lorsqu'il a trois ans. Il habitera toute sa vie dans cette ville, et ne sera contraint de la quitter qu'à la fin de sa vie lors de l'annexion de l'Autriche par l'Allemagne nazie en 1938. Après une scolarité brillante, Freud entreprend des études de médecine, et entre au laboratoire de physiologie d'Ernst Brücke. Il devient chercheur en histologie et neurologie, et travaille également auprès de Théodor Meynert. Il aurait pu aspirer à une carrière universitaire en neurologie. Il est d'ailleurs l'un des précurseurs de la théorie neuronique. À cette époque il s'intéresse également aux effets thérapeutiques de la cocaïne. Mais un tournant décisif intervient dans son parcours : Freud reçoit une bourse d'étude qui lui permet d'aller à Paris suivre les travaux de Jean-Martin Charcot à la Salpêtrière (1885). Sous l'influence de ce maître, dont l'enseignement le marque profondément, Freud découvre l'hystérie, ainsi que l'hypnose.

De retour à Vienne (1886), Freud doit faire face au scepticisme de ses collègues qui ne le suivent guère sur ce chemin qui le conduit à abandonner le traitement des maladies nerveuses organiques pour

se consacrer à l'hystérie et à l'hypnose. Mais là où Charcot n'utilisait cette dernière qu'à des fins expérimentales, Freud apprend, en allant suivre l'enseignement de Liébeault et Bernheim à Nancy (1889), à mettre en pratique ses effets thérapeutiques. Grâce à l'influence prise par le médecin sur le patient en état d'hypnose, on peut obtenir la disparition de certains symptômes, et parfois même la guérison des patients. Freud découvre aussi les limites de cette suggestion hypnotique : elle ne réussit pas toujours, et certains patients s'avèrent incapables de tomber dans un état d'hypnose.

Sur ce chemin qui mène Freud de l'hypnose à la psychanalyse, c'est cependant la collaboration avec le médecin viennois Josef Breuer, dès avant le voyage auprès de Charcot, qui s'avère décisive. À la suite du traitement sous hypnose d'une patiente hystérique qui entrera dans l'histoire sous le nom d'Anna O, Breuer découvre que les symptômes de cette dernière remontent à des restes ou des réminiscences d'expériences affectives à caractère traumatique. Ramenées au souvenir sous hypnose, ces expériences traumatiques pouvaient dès lors déployer librement leur charge d'affect qui avait été réprimée jadis. Le résultat en était la disparition du symptôme, et donc de l'état pathologique comme tel. Ouvrant des perspectives thérapeutiques prometteuses, ce procédé cathartique avait surtout pour originalité de ne pas faire recours à la suggestion, le patient étant le seul à pouvoir, à son rythme propre, faire remonter les souvenirs pénibles enfouis dans sa mémoire (1895, publication des *Études sur l'hystérie* avec J. Breuer).

• L'étiologie sexuelle des névroses

Mais de quelle nature ces souvenirs pénibles sont-ils ? quelles expériences affectives l'hystérie a-t-elle le pouvoir de provoquer ? La réponse donnée à cette question va conduire Freud à la rupture avec Breuer, peu enclin à l'accompagner sur un terrain aussi glissant pour la morale de l'époque. Car il découvre rien moins que la nature sexuelle des excitations d'affect oubliées – refoulées – par ses patients. À partir de ce moment (1896, publication de l'article « L'Hérédité et l'étiologie des névroses »), l'hypothèse d'une étiologie sexuelle non seulement de l'hystérie mais des névroses en général deviendra un pilier de la théorisation freudienne, et ne sera jamais démentie.

Mais alors qu'au début Freud attribue à des expériences traumatiques de séduction sexuelle dans l'enfance la source de la névrose, il réalise plus tard qu'il a surestimé cette réalité factuelle au détriment de ce qu'il va dès lors nommer la « réalité psychique » du patient (1897, lettre à Wilhelm Fliess). Cette réalité singulière est constituée des fantasmes qui témoignent de la force de nos désirs, et donc de la capacité que nous avons de « prendre nos désirs pour des réalités ». La sexualité évolue ainsi en psychosexualité chez Freud, puisque c'est moins l'événement sexuel comme tel qui s'avère significatif que la transformation *après coup* de cet événement en fantasme.

• La sexualité infantile

Ce faisant s'ouvre la voie d'une nouvelle découverte qui achèvera de fâcher Freud avec la communauté de ses collègues : il découvre que la sexualité est loin de se limiter à l'activité des organes génitaux. Elle se manifeste au contraire dès l'enfance par l'activité de zones érogènes prégénitales – en particulier orales et anales – ce qui atteste de la variabilité des objets et des buts de cette sexualité infantile (1905, publication de *Trois essais sur la théorie sexuelle*).

Cette dernière notion revient à affirmer que le petit d'homme est l'acteur de gestes et de pensées à caractère sexuel. C'est seulement après ce premier temps infantile de la sexualité humaine – et après une période de latence s'achevant avec l'avènement de la puberté – que vient un second temps, adulte, caractérisé par une sexualité génitale entrant au service de la reproduction. Prenant pour modèle une des manifestations corporelles les plus banales du nourrisson – le suçotement –, Freud démontre que cette dernière mérite déjà le qualificatif de sexuel. Car il faut constater que cette activité de succion en vient à être répétée uniquement pour le gain de plaisir qu'elle procure, en dehors de toute finalité alimentaire (la succion du lait), et que de surcroît elle suppose l'investissement auto-érotique du corps.

• Complexe d'Œdipe...

Mais bien vite, au cours de son développement, le petit d'homme se tourne vers d'autres objets d'amour que le corps propre : ses parents. D'abord engagé dans une relation duelle exclusive avec la mère, il lui faudra résoudre la situation conflictuelle résultant de sa relation aux deux parents. Ainsi prend forme ce que Freud, se référant à la tragédie grecque mise en scène par Sophocle, désigne sous le nom de complexe d'Œdipe (déjà découvert en 1895, Freud ne le mentionne dans son œuvre qu'à partir de 1910). Tant le garçon que la fille y sont conviés à démêler l'imbroglio affectif qui les conduit à éprouver des désirs tantôt amoureux, tantôt hostiles, pour la mère comme pour le père. Car la forme positive du complexe, largement popularisée, qui veut que le garçon concentre ses désirs sexuels sur sa mère et développe des motions hostiles contre le père, n'en cache pas moins une forme négative, qui voit le garçon investir passionnément le père au détriment de la mère. Ainsi, tant la fille que le garçon balancent entre un choix d'objet tantôt hétérosexuel, tantôt homosexuel. Mais comment sortir de ce conflit des sentiments et des choix ?

• ...et « complexe de castration »

La réponse à cette question suppose un processus complexe que Freud n'arrive à retracer de façon satisfaisante que pour le garçon. Ce processus fait intervenir le complexe de castration, à savoir l'angoisse ressentie par ce dernier face à l'interdiction et la menace paternelles en réponse à ses activités sexuelles (masturbation, désirs sexuels pour la mère).

Cette angoisse de castration est d'abord découverte par Freud sous la forme d'une crainte, chez le garçon, de perdre son attribut phallique. Crainte authentifiée par la découverte concomitante de la différence anatomique des sexes. Car la surprise du garçon devant l'absence du pénis chez la fille – alors que sa « théorie sexuelle infantile » lui faisait penser que tous les êtres humains en étaient dotés – vient confirmer la légitimité de ses craintes : en cas de transgression de l'interdit paternel, il pourrait en venir à subir le même sort qu'elle, c'est-à-dire perdre le phallus.

C'est à ce point que les deux complexes – d'Œdipe et de castration – se rejoignent pour une même issue : le garçon n'aura d'autre choix que de se soumettre à l'interdit paternel, c'est-à-dire de renoncer à investir la mère comme objet sexuel (interdit de l'inceste), et le père comme objet de haine (interdit du meurtre). Soumission à l'interdit qui, pour s'avérer structurante, doit s'accompagner à la fois d'une identification au père et d'une quête vers d'autres objets sexuels que la mère. C'est là qu'intervient la sublimation, ce mécanisme psychique qui permet au sujet d'investir de nouveaux buts non sexuels,

socialement valorisés, signe de son entrée dans la période de latence.

• Refoulement des motions pulsionnelles et inconscient

Une autre sortie de l'Œdipe, moins favorable, s'offre cependant au sujet : se soumettre à l'interdit, mais sans renoncer à l'objet de ses désirs. C'est ce que rend possible un autre mécanisme psychique, déjà rencontré à propos de l'hystérie : le refoulement. Cependant, le prix à payer dans ce cas est l'entrée dans la névrose, au plus tard lors des remaniements de la puberté. Car le refoulement est ce mécanisme de défense qui, pour sortir d'un conflit psychique – où s'affrontent une motion pulsionnelle, c'est-à-dire un désir, et le moi du sujet qui s'y oppose – est comparable à une tentative de fuite. En effet, plutôt que de résoudre le conflit en parvenant à décharger l'énergie de la motion pulsionnelle, sans pour autant mettre en danger les exigences du moi – c'est précisément ce qui est réussi dans la sublimation – le refoulement a pour résultat de repousser le désir interdit dans l'inconscient d'où il est susceptible de resurgir à tout moment.

Dès lors, l'inconscient freudien est à la fois cet adjectif désignant tous les contenus psychiques qui se soustraient à la conscience et le lieu même où ces derniers se rassemblent pour former une instance ou système. Dans sa première théorisation de l'appareil psychique, Freud oppose ainsi le système inconscient au système préconscient-conscient.

• Les formations de l'inconscient

Le retour vers la conscience des désirs refoulés est toujours susceptible de se produire puisque l'énergie de la motion pulsionnelle refoulée est restée intacte. Pour se protéger de ce retour, il faudra au moi dépenser une énergie équivalente : c'est le prix à payer pour la résistance du moi, lequel, dans cette lutte incessante, finit par s'appauvrir et peut dès lors succomber à la névrose. Lutte incessante, car le refoulé a la possibilité de parvenir à des satisfactions substitutives par des voies détournées : le résultat en est les formations de l'inconscient que Freud va s'attacher à étudier tout au long de son œuvre. Ces formations, également appelées « substitutives » ou « de compromis », ont en effet pour résultat de satisfaire à la fois les exigences du désir et celles de la défense.

Le meilleur exemple en est probablement le *rêve* où se déploie une fantasmagorie des plus étranges laquelle, une fois analysée, révèle le sens du désir inconscient. Freud découvre en effet que le caractère incompréhensible et extravagant du contenu manifeste du rêve est dû au « travail du rêve », qui vise à déformer le désir inconscient – c'est-à-dire le contenu latent – afin de le rendre méconnaissable. C'est ce travail de déformation et donc de censure qui témoigne des efforts de défense du sujet. Il y a donc bien compromis puisque la satisfaction du désir refoulé, grâce à la scène substitutive du rêve qui remplace la vraie vie, est rendue possible par une opération de travestissement où le désir ne peut cependant se manifester qu'incognito.

Ce modèle du rêve est applicable à toutes les autres formations de l'inconscient, parmi lesquelles les plus connues sont les actes manqués (les « lapsus »), les mots d'esprit (blagues, jeux de mots, etc.) et les symptômes.

• Le tournant des années 1920 : surmoi et pulsion de mort

Les années 1920 (publication du texte *Au-delà du principe de plaisir*) et 1923 (*Le Moi et le ça*) voient l'introduction par Freud de remaniements théoriques majeurs qui se cristallisent en de nouveaux termes dont le pouvoir d'évocation ne manquera pas de marquer la langue commune et, partant, un certain freudisme populaire.

Ainsi le premier dualisme pulsionnel (pulsions sexuelles/pulsions du moi ou d'autoconservation) fait place à un nouveau dualisme où des pulsions de vie affrontent des pulsions de mort. Ces dernières témoignent de la prise en compte grandissante chez Freud des manifestations cliniques de l'agressivité, de la haine, ainsi que de la répétition du même.

Parallèlement, une nouvelle topique, c'est-à-dire une nouvelle théorie des instances de l'appareil psychique voit le jour. Alors que la dynamique psychique se déroulait jusque-là entre les systèmes inconscient et préconscient-conscient, elle va dorénavant se voir complétée par les rapports conflictuels entre les instances de la personnalité que sont le ça, le moi et le surmoi. Ce dernier peut être défini comme l'héritier du complexe d'Œdipe puisqu'il se constitue par intériorisation des exigences et interdits parentaux. Il devient de la sorte le lieu où se forment la conscience morale et les idéaux du sujet.

Karl-Leo SCHWERING

Bibliographie

- P.-L. ASSOUN, *Le Freudisme*, coll. Que sais-je ?, P.U.F., Paris, 1990
S. FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, trad. de l'allemand S. Yankélévitch, Payot, Paris, 1961, réimpr. 1996
P. GAY, *Freud, une vie*, Hachette, Paris, 1991
J. LAPLANCHE & J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1967, 13^e éd. 1997
O. MANNONI, *Freud*, Seuil, Paris, 1968, réimpr. 2001.

Voir aussi

- [Aliénisme](#)
- [Antipsychiatrie](#)
- [Behaviorisme, psychologie](#)
- [Freudo-marxisme](#)
- [Kleinienne \(École\), psychanalyse](#)
- [Lacanisme](#)

Par l'expression « freudo-marxisme », on désigne les diverses tentatives de concilier les découvertes psychanalytiques et le marxisme. À la psychanalyse, qui proposait une théorie de l'âme, une méthode et une technique de soin dans le but de soustraire l'homme à son aliénation, conséquence des « ratés » de son histoire personnelle, le marxisme apportait une analyse des processus d'aliénation socio-historique qui se voulait objective et une solution pour y remédier : la révolution prolétarienne. Cette alliance, qui ne plaisait pas à Freud, réfractaire à toute idéologie, a surtout séduit les psychanalystes dans les années 1920 et 1930. Elle retrouva une certaine audience, en Italie et en Allemagne, surtout, et quelque peu en France, à la suite des événements de mai 1968.

• Les freudo-marxismes

Chaque freudo-marxisme puise différemment dans l'œuvre de Freud, mais aussi, dans une moindre mesure, dans celle de Marx, de sorte qu'il existe presque autant de freudo-marxismes que de freudo-marxistes. Ce mouvement fut essentiellement une préoccupation de psychanalystes, parmi lesquels Alfred Adler, Siegfried Bernfeld, Carl Furmüller, Wilhelm Reich – son représentant le plus éminent –, Otto Fenichel, Paul Federn, Heinrich Meng, les sœurs Bornstein, Edith Jacobson, Kate Friedländer, Margarete Hilferding, Josef Karl Friedjung, Eric Fromm..., conscients que la levée des symptômes psychiques ne pouvait pleinement se réaliser sans que soit délivré l'homme du système d'exploitation économique, en l'occurrence le système capitaliste. Rares furent en revanche les théoriciens marxistes ou socialistes qui se sont intéressés à la psychanalyse ou qui n'ont pas porté sur elle un regard hostile. Beaucoup, comme Lénine ou Lukàcs, craignaient que le souci porté à la libération des pulsions ne détournât les masses d'accomplir la révolution. Quelques marxistes révolutionnaires – Léon Trotski, Adolf Ioffé, Karl Radek, Nicolas Boukharine, le juriste Mikhaïl Reissner – se déclaraient au contraire convaincus de la nécessité de compléter l'œuvre de Marx.

Au sein du mouvement psychanalytique, il revient à Alfred Adler (1870-1937) d'avoir le premier conduit une réflexion, très vite marquée par ses propres théories plutôt que par celles du maître, dans le but d'éclairer l'analyse marxiste par la psychologie. Adler innove en prenant en compte, dès 1909, les facteurs sociaux dans le développement de la névrose. Dix ans plus tard, il publie *Bolschewismus und Seelenkunde* (« Bolchevisme et psychologie ») qui attribue une place prépondérante à la communauté, infléchissant sa théorie dans un sens plus marxisant, influencé probablement par les *Thèses sur Feuerbach* de Marx (1845), qui soulignent combien l'homme n'est pas le simple produit de ses conditions sociales, mais également de son éducation.

Mais c'est Wilhelm Reich (1897-1957) qui représentera la tentative la plus élaborée d'articuler le marxisme et la psychanalyse. Dans son étude de 1929 *Matérialisme dialectique et psychanalyse*, il croit pouvoir allier les deux pensées en préservant leurs spécificités tant méthodologiques que conceptuelles. Il les envisage de manière complémentaire, la psychanalyse pouvant aisément s'insérer dans la conception marxiste de l'histoire, là où les problèmes psychologiques, qui sont pour Marx la transformation d'un mode d'existence matérielle en idée dans le cerveau, apparaissent. Dans sa critique du patriarcat ou son plaidoyer pour une « libération des pulsions », Reich s'oppose à Freud qui ne se prononce pas pour une « société sans père » et ne croit qu'à une libération très modérée des

pulsions.

Le marxisme offrait alors la possibilité d'utiliser les concepts comme un outil non seulement pour comprendre la société, mais également pour la changer : ainsi Reich avec l'organisation Sexpol, Bernfeld avec son foyer pour enfants, Simmel sensible à un engagement social de la psychanalyse et actif au sein de l'Association des médecins socialistes, Vera Schmidt et son home d'enfants, l'engagement des adlériens dans la réforme pédagogique de la municipalité socialiste de Vienne, etc.

C'est surtout en Russie, des années 1910 au milieu des années 1930, que se développe une réflexion freudo-marxiste originale, et probablement la plus importante. À l'intérieur du freudo-marxisme russe, plusieurs courants ou tendances, parfois fondamentalement différents, se dégagent. Il n'y a rien de commun cependant entre les conceptions pédagogiques défendues par Aron Zalkind, pendant un temps membre de la Société psychanalytique russe, et celles mises en pratique par la psychanalyste Vera Schmidt ou par Karl Radek, ou encore par Larissa Reissner. Zalkind, adepte d'une psychanalyse aux fondements physiologiques, défend une pédagogie autoritaire, hostile à la masturbation et également, tout comme Lénine, à la conception freudienne de la sexualité – ce qui lui vaudra les foudres de Reich. Il milite pour une sorte de réorientation de la sexualité et du transfert vers la collectivité communiste, alors que Vera Schmidt, qui prend en compte la spécificité de l'âge de l'enfant, croit primordial d'éviter la répression des activités sexuelles tout en favorisant les capacités sublimatoires.

À ce freudo-marxisme marxisant s'oppose en quelque sorte un freudo-marxiste socialisant qui ne rejette pas le marxisme, s'y réfère même souvent, mais ancre ses références politiques dans les conceptions austro-marxistes féroce­ment condamnées par Lénine et Trotski. Outre son rejet ou sa relativisation des principes de la dictature du prolétariat ou de la lutte des classes, ce freudo-marxiste socialisant se démarque des références marxistes orthodoxes, sur lesquelles Reich fonde ses théories politiques, par une réflexion moins doctrinaire, plus ouverte à la démocratie et plus attentive à l'individu. Le rôle qu'il accorde à l'éducation obéit moins à une idéologie politique qu'à des considérations psychologiques. Henri de Man, dont l'œuvre principale publiée en 1926 *Zur Psychologie des Sozialismus* – traduite en français sous le titre *Au-delà du marxisme* – est inspirée par la psychologie adlérienne, appartient à ce courant. H. de Man inverse la conception marxiste selon laquelle la position de classe détermine les processus psychologiques. Les réactions ou les dispositions psychologiques de classe ne découlent pas directement du système économique, mais émanent de dispositions innées et de réactions à l'événement social antérieur n'impliquant pas nécessairement la donnée économique.

La critique sociale inspirée de Freud et de Marx se veut plus radicale avec les membres de l'école de Francfort. Elle permet à Fromm de fonder sa perspective psychosociale. Chez Herbert Marcuse (1898-1979) avec *Eros et la civilisation* (1955), elle constitue un outil critique radical de la société, alors qu'elle s'intègre dans une perspective philosophique chez Theodor Adorno et Max Horkheimer – avec qui Freud échange une brève correspondance –, et même, dans une perspective plus épistémologique, chez Jürgen Habermas.

• Un outil de critique sociale

Dans l'Europe de l'entre-deux-guerres, profondément plongée dans une remise en cause radicale de

l'ordre social et culturel, le marxisme s'imposait comme l'outil théorico-politique de subversion privilégié. La domination de la pensée marxiste tient également à la facilité avec laquelle ses concepts peuvent être utilisés. Bien des analyses des freudo-marxistes, de Reich à Althusser, étonnent aujourd'hui par leur démarche quelque peu « plaquée » sur des réalités complexes.

En dehors des considérations historiques et sociales, les raisons du succès du freudo-marxisme tiennent également à une sorte de légitimité scientifique que la psychanalyse apportait au discours politique qui se voulait une critique radicale de la société. Il incarnait un idéal que ni la psychanalyse sur le plan psychologique et individuel, ni le marxisme sur le plan sociologique et collectif, pris isolément, n'étaient capables d'offrir. Le freudo-marxisme apparaissait d'autant plus séduisant qu'il répondait à une espérance, pour reprendre le mot choisi par Ernst Bloch (*Le Principe Espérance*, 1954-1959), à un idéal qui jalonne l'histoire depuis des siècles. Marxisme et psychanalyse légitimaient ainsi une critique radicale de la société au nom, croyait-on alors, de la science. Mais il lui a foncièrement manqué, malgré quelques rares exceptions, un contenu pragmatique.

La cohérence conceptuelle du freudo-marxisme imposait, en premier lieu, d'éradiquer la bête noire de la science marxiste, à savoir l'idéalisme : la psyché ou l'âme n'est pas une chose matérielle, mais reflète la nature matérielle, ou constitue l'une des propriétés de la matière. S'il fallait résumer le point essentiel justifiant la pertinence du rapprochement entre Freud et Marx, il résiderait dans le jeu dialectique entre la conscience et l'inconscient. Au marxisme qui privilégie la conscience comme le résultat de forces historiques, souvent « fausses apparences », la psychanalyse répond par son concept d'inconscient, instance psychique nourrie de refoulements relatifs au vécu du sujet et réceptacle des aliénations.

Si, dans la mouvance de Mai-68, un certain sursaut du freudo-marxisme est perceptible, en France par exemple avec l'audience considérable que rencontrent les écrits de Reich et de Marcuse, force est d'admettre que cette alliance, avec la mort des idéologies et l'effacement de la prégnance de la pensée marxiste, ne rencontre plus un grand écho de nos jours. Au-delà des raisons historiques, ce déclin marque un échec épistémologique certain de cette tentative.

Jacquy CHEMOUNI

Bibliographie

- J. CHEMOUNI, *Trotsky et la psychanalyse, suivi de son attitude à l'égard des troubles mentaux de sa fille Zina (à partir de sa correspondance inédite)*, Éditions In Press, Paris, 2004
- Freudo-marxisme et sociologie de l'aliénation*, recueil de textes réunis par B. Fraenkel, U.G.E., coll. 10/18, Paris, 1974
- H. DE MAN, *Au-delà du marxisme*, Seuil, Paris, 1974
- J.-M. PALMIER, *Wilhelm Reich. Essai sur la naissance du freudo-marxisme*, U.G.E., 1969.

Voir aussi

- [Communisme](#)
- [Francfort \(École de\), philosophie](#)
- [Freudisme](#)

Fondé en Italie en 1909 par le poète F. T. Marinetti (1876-1944), le futurisme naît presque simultanément en Russie. Mais il prend vite dans ces deux pays des orientations politiques et esthétiques différentes. Avant-garde de contestation radicale et violente, le futurisme entend faire table rase du passé et projeter tout entier le futur en devenir dans le présent. Délaissant les productions artistiques antérieures, antipasséiste, il se donne pour mission la création d'un homme nouveau. Les scandales provoqués par les manifestations futuristes lui donnent rapidement une aura internationale.

• Le futurisme italien

Les conditions de création du futurisme italien permettent de comprendre les objectifs et les cadres de ce mouvement. Dans une Italie morcelée par le régionalisme, à l'art académique, quelques artistes aux ambitions disparates, mais animés d'une même révolte se regroupent afin de bouleverser les productions esthétiques. L'art ne peut plus se situer à côté de la vie, dans une existence autiste. Les formes du passé sont rejetées, et le futurisme revendique sa fascination pour ce qui fait l'essence de la modernité : la vitesse, la dynamique, l'énergie, la technique, mais aussi la violence, la guerre, les passions... À travers des manifestes – le premier, sous la plume de Marinetti, paraît dans *Le Figaro* le 20 février 1909 –, des revues (notamment *Lacerba*) et des réalisations concrètes souvent polémiques, les futuristes inventent un art nouveau, dont la cohérence s'exprime entre autres dans les multiples écrits de ses acteurs. Les libelles qu'ils publient s'inscrivent dans une tactique de provocation et d'agitation culturelle. Les « soirées futuristes », agressives et ludiques, recherchent volontairement le scandale, « l'entrée brutale de la vie dans l'art » (F. T. Marinetti). La question artistique devient ainsi grâce au génie publicitaire des futuristes le lieu d'une bataille qui dépasse largement le cadre de l'esthétique. Avec la poésie et sa célébration des « mots en liberté » (*Zang Tumb Tumb*, de Marinetti, 1914 ; *Versi liberi*, de Paolo Buzzi, 1913 ; *L'Incendiario*, d'Aldo Palazzeschi, 1910), le théâtre sera l'un de leurs principaux champs d'expression. Les règles de cette transformation en acte sont consignées dès 1911 dans le *Manifeste des auteurs dramatiques*, republié ultérieurement sous le titre emblématique *La Volupté d'être sifflés*. Au-delà des seuls aspects textuels, ce sont toutes les pratiques scéniques qui sont repensées : la « scène futuriste » (Giovanni Lista) refuse toute révolution partielle et tend à intégrer toutes les possibilités d'expression (cinéma, musique...). Le théâtre, tel qu'il se pratique, s'enlise dans le psychologisme, le sentimentalisme, le divertissement bourgeois, une « immobilité » qui l'éloigne de la vie et de la vitalité à promouvoir. Pour prendre le contre-pied de ces tendances mortifères et figées, le futurisme propose un théâtre accordé aux défis modernes et industriels, à la vitesse, à la simultanéité. Le spectacle est « conçu comme émission d'énergie activante et perturbatrice » (G. Lista, *ibid.*).

Tandis que l'esthétique dannunzienne est rejetée, le futurisme a recours à des formes dites mineures ou populaires (comme le music-hall) qu'il instrumentalise au service de ses recherches. Outre Marinetti, la scène futuriste comprend d'autres noms importants qui tentent de bouleverser le fait spectaculaire en travaillant certes le texte mais aussi et surtout la scénographie (*Manifeste de la scénographie futuriste*, d'Enrico Prampolini, 1915), les éclairages, le jeu de l'acteur, la réception (le futurisme s'enorgueillit de ne pas recueillir l'approbation de ses spectateurs), etc. : Francesco Cangiullo, Giacomo Balla, Carlo Carra, Emilio Settimelli... Les manifestes scandent les évolutions

prises par le futurisme, les objectifs évoluent ou se précisent, tout en demeurant fidèles cependant au cadre initial : « Théâtre futuriste synthétique », « Théâtre de la surprise », « Théâtre de la pantomime futuriste ».

Marinetti, au début des années 1920, crée le Parti politique futuriste, et oscille confusément entre anarcho-syndicalisme et mussolinisme. Le culte de la guerre, du patriotisme, d'une certaine virilité en jeu dans le futurisme dès son origine trouve des échos dans le fascisme italien. Cette dérive politique l'éloigne progressivement de ses débuts flamboyants. Simultanément, son œuvre régresse bien en-deçà des ambitions premières du mouvement. Le futurisme ne meurt pas pour autant mais, progressivement, « s'atrophie [...] dans une sorte d'académisme de l'avant-garde » (G. Lista).

• Le futurisme russe

Si, dans un élan de révolte contre les écoles d'inspiration symboliste, il naît, lui aussi, dans les années 1910 (*La Gifle au goût du public*, manifeste signé par Maïakovski, date de 1912) et si l'influence de Marinetti, à ses débuts, est importante, le futurisme russe, tout aussi provocateur et scandaleux que son homologue italien va progressivement se séparer de celui-ci. Lors d'un voyage en Russie que fait le chef de file italien en 1914, il est violemment pris à partie par les cubo-futuristes emmenés par David Bourliouk (1882-1967), Vélimir Khlebnikov (1885-1922) et V. V. Maïakovski (1893-1930). Le futurisme russe s'est rapidement divisé en plusieurs tendances, notamment l'égo-futurisme, avec Igor Severianine (1887-1941) et le cubo-futurisme (le mot fut consacré en 1914 lors de l'ultime exposition de l'Union de la jeunesse). Ce dernier terme définit originellement la question picturale : la « potentialité dynamique, [l]e frémissement prêt à se manifester, [l'énergie en suspension] » [...] « une structure cubiste traversée par le frémissement d'un mouvement prêt à s'animer » (J.-C. Marcadé, *L'Avant-garde russe*).

Mais le futurisme russe ne se restreint pas à la seule peinture. C'est même plus précisément sur le mot et le langage qu'il portera sa marque. En 1915, Maïakovski résumait les tâches du futurisme : « 1. Balayer le froid glacial des “canons” de toute espèce qui gèlent toute inspiration ; 2. Briser l'ancien langage, impuissant à rattraper le galop de la vie ; 3. Jeter les ex-grands par-dessus bord du paquebot de l'époque actuelle ». Le futurisme s'attache ainsi à remettre en cause la langue en inventant le « zaoum », une langue transmentale, libérée du carcan syntaxique, théorisée par Khlebnikov et A. E. Kroutchenykh (1886-1918). De ce fait, le livre, la littérature, la poésie et le théâtre sont investis. En 1913, l'Union de la jeunesse présente les deux premiers spectacles futuristes : *Vladimir Maïakovski. Tragédie*, de Maïakovski, et *La Victoire sur le soleil*, avec un prologue de Khlebnikov et un livret de Kroutchenykh, dans un décor et des costumes « suprématistes » de Kasimir Malévitch. Provocateurs et scandaleux, les futuristes se rallient à la révolution d'Octobre. Ils incarnent « l'art de gauche ». Toutefois, ils connaissent après 1917 des destins divergents. Ainsi, Maïakovski sans jamais renier sa participation à ce mouvement, évolue-t-il à la périphérie des formes futuristes, comme le montre son théâtre (*Mystère-Bouffe*, 1920 ; *Les Bains*, 1930). Les représentations en 1923 du poème scénique *Zanguezi*, de Khlebnikov, dans un décor de Vladimir Tatline, témoignent de la distance qui sépare cette esthétique des autres propositions dramaturgiques de Maïakovski. Comme toutes les avant-gardes, le futurisme se verra progressivement stigmatisé puis condamné par le régime stalinien.

Bibliographie

Futurisme. Manifestes. Documents. Proclamations, G. Lista éd., L'Âge d'homme, Lausanne, 1973

Manifestes futuristes russes, L. Robel éd., Éditeurs français réunis, Paris, 1971

G. LISTA, *La Scène futuriste*, C.N.R.S., Paris, 1989

S. FAUCHEREAU, *L'Avant-garde russe. Futuristes et acméismes*, Les Éditions du murmure, 2003

J. C. MARCADÉ, *L'Avant-garde russe*, Flammarion, Paris, 1995

A.-M. RIPELLINO, *Maïakovski et le théâtre russe d'avant-garde*, L'Arche, Paris, 1965.

Voir aussi

- [Expression, arts, théâtre, cinéma](#)
- [Manifeste, arts et littérature](#)
- [Modernité, littérature](#)

Gallicanisme

Le gallicanisme est un ensemble de traditions et de doctrines sur le statut de l'Église en France et les rapports du royaume de France avec la papauté. Son nom, tiré de l'adjectif latin formé sur *Gallia* (Gaule), n'apparaît qu'en 1810, bien après la théorisation qu'il désigne. L'âge d'or du gallicanisme, c'est, en effet, l'Ancien Régime politico-religieux, auquel ont mis fin successivement la Constitution civile du clergé en 1790 et le Concordat de 1801. Depuis deux siècles, on ne peut faire état que de ses « survivances » ou supposées telles.

Le gallicanisme s'oppose à l'ultramontanisme – terme attesté depuis 1733, même si sa fortune date du siècle suivant –, chacune de ces doctrines justifiant les prétentions rivales du roi de France et du pape de Rome : un interminable et insoluble conflit de suprématie entre « la puissance civile et la puissance ecclésiastique » comme on le disait ou, en langage moderne, entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Les limites de cette définition résident en ce qu'elle ne remonte pas au-delà de la France médiévale et qu'elle ignore ou refoule la dimension mystique à l'origine de cette querelle.

À l'origine du gallicanisme se trouvent l'Empire romain et le culte impérial auquel se refusèrent les chrétiens, puis le christianisme devenu religion de l'Empire par un complet renversement de situation à la fin du iv^e siècle. La dissociation des pouvoirs temporel et spirituel débuta avec l'établissement de l'empereur romain à Constantinople tandis que le pape restait à Rome et avec le sacre de Charlemagne empereur d'Occident, en l'an 800, face à l'Empire byzantin, qui posent les conditions du schisme entre l'Église grecque (soumise au patriarche et à l'empereur) et l'Église latine (soumise au pape) en 1054. Désormais, en Occident, il y aura une *dyarchie*, deux autorités suprêmes se partageant le pouvoir et s'en disputant le sommet : *sacerdotium et imperium*, le sacerdoce et l'empire.

Pendant ce temps, une autre histoire se déroulait en Gaule : dans un environnement gagné à l'hérésie arienne, Clovis, roi des Francs, s'était fait baptiser à Reims en 496 par l'évêque catholique Rémi. Premier roi barbare converti au catholicisme, il méritera ainsi le titre de « fils aîné de l'Église », qui sera repris par le pape Léon XIII (1810-1903) au profit de la France, « fille aînée de l'Église ». Il s'ensuit toute une histoire mythique et mystique de la France, qui repose sur une mission divine à l'échelle du monde – *Gesta Dei per Francos* (Exploits de Dieu accomplis par les Francs) – et au service de l'Église, mais reçue directement du ciel et non du pape.

En conflit avec Rome, le roi d'Angleterre, Henri VIII, se fait chef d'Église (1534), alors que le roi de France restera toujours fidèle à Rome, même si la puissance royale de ce dernier ne cessera de se heurter, dans un jeu complexe, à la puissance impériale et à la puissance pontificale.

Au temps où s'éveillent nations et nationalités, où la chrétienté s'efface devant ce qui va devenir l'Europe (Alphonse Dupront), tous les monarques sont soucieux d'asseoir leur autorité sur leur clergé. C'est ce que recouvre le terme général *régalisme*. Au xviii^e siècle, en Allemagne, on parle plutôt de *fébronianisme*, et en Autriche de *joséphisme*, du nom de l'empereur éclairé Joseph II, dit le « roi-sacristain ». Il s'agit pour eux non de gouverner l'Église, mais de la tenir en main en contrôlant ce qu'on appelait « l'extérieur de la religion », à commencer par les nominations aux bénéfices ecclésiastiques majeurs et aux postes de responsabilité.

Le gallicanisme s'inscrit dans cette ligne générale, mais il est à la fois davantage et autre chose qu'un simple régalisme. Il est tout d'abord seul à posséder cette charge mystique qui lui est essentielle : il mourra de l'avoir perdue, se réduisant à une politique religieuse sécularisée, bien plus que du succès en France de l'ultramontanisme. Les catholiques français se retournent en effet vers le pape quand ils se heurtent à l'animosité de leur gouvernement.

Mais, surtout, le gallicanisme n'est pas seulement le fait du monarque. Il est un jeu à trois partenaires : le roi, le parlement de Paris et le clergé de France. Ainsi distingue-t-on gallicanisme royal, parlementaire et ecclésiastique, dont les intérêts ne sont pas toujours convergents. Pour être reçus et exécutés en France, les décrets d'un concile œcuménique devaient être, comme toute décision romaine, enregistrés par le Parlement : celui-ci fera ainsi la sourde oreille au concile de Trente. Avec la monarchie, la grande source de litige pour le clergé sera la détermination de sa contribution financière aux dépenses de l'État.

Sous l'Ancien Régime, le clergé de France, auquel s'ajoute le clergé réputé étranger (provinces ecclésiastiques de Besançon et de Cambrai, tardivement rattachées, Corse, Avignon et Comtat Venaissin), occupe au sein du royaume une place unique dans la chrétienté : il est le premier ordre de la nation, seul autorisé à tenir ses Assemblées, quinquennales, et à traiter de ses affaires (disciplinaires, temporelles, et même doctrinales). Le roi ne gouverne pas l'Église de France et celle-ci ne gouverne pas le royaume : la claire fixation des règles et des rôles permet au contraire une intrication dont nous n'avons plus idée. La France est ainsi le seul pays à invoquer « les libertés de l'Église gallicane », fondées sur son évangélisation précoce, ses anciennes traditions et la haute conscience de sa mission dans le monde dont héritera la République en la laïcisant.

L'histoire du gallicanisme s'inscrit entre deux situations symboliques : au sommet du conflit, Philippe le Bel et Boniface VIII, défenseur de la supériorité du pape sur le roi ; au cœur de l'arrangement, entre François I^{er} et Léon X, en 1516, le concordat de Bologne, qui dura jusqu'à la Révolution. Depuis lors, on peut s'intéresser à ses survivances et à ses héritiers, mais une révolution culturelle est passée par là : avoir le sens de l'État moderne, c'est savoir qu'il ne compose qu'avec d'autres États et ne reconnaît aucun pouvoir spirituel à ses côtés.

Émile POULAT

Bibliographie :

- C. BEAUNE, *Naissance de la Nation française*, Gallimard, Paris, 1985
A.-G. MARTIMORT, *Le Gallicanisme de Bossuet*, Cerf, Paris, 1953
V. MARTIN, *Les Origines du gallicanisme*, 2 vol., Bloud et Gay, Paris, 1939 ; *Le Gallicanisme politique et le clergé de France*, Picard, Paris, 1929 ; *Le Gallicanisme et la Réforme catholique*, *ibid.*, 1919, fac-sim., Slatkine, Genève, 1975
E. PRÉCLIN & E. JARRY, *Les Luites politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles*, in A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. XIX, Bloud et Gay, Paris, 1955.

Voir aussi

- [Anglicanisme](#)

- [Catholicisme](#)
- [Jansénisme, religion](#)

Généralisation de l'instruction, éducation

La généralisation de l'instruction, en France comme ailleurs, a été promue pour des raisons différentes, voire concurrentes, à partir du XVIII^e siècle. Et la nature de cette instruction à généraliser est l'objet d'un débat récurrent.

S'agit-il avant tout de la participation au développement technico-économique telle que l'envisage la théorie néo-classique dite du « capital humain », apparue dans les années 1950 dans le monde des économistes anglo-saxons ? L'argument est déjà présent un siècle plus tôt dans les préoccupations de Victor Duruy, ministre de l'Instruction publique à la fin du second Empire : « Par le développement de l'enseignement, nous répondrons à une nécessité impérieuse de la nouvelle organisation du travail ; nous irons à tous les degrés de l'échelle sociale pour mettre l'homme en valeur : c'est un capital, et le plus précieux de tous » (1866).

S'agit-il de prendre acte de l'instauration du suffrage universel ? Les attendus du projet de loi d'Hyppolite Carnot, ministre de l'Instruction sous la II^e République, de février à juillet 1848, sont on ne peut plus clairs : l'enseignement primaire est rendu obligatoire pour tous « parce qu'un citoyen ne saurait être dispensé sans dommage pour l'intérêt public d'une culture nécessaire au bon exercice de sa participation personnelle à la souveraineté ». Le suffrage universel paraît donc appeler à l'évidence l'instruction obligatoire universelle, parce que chacun se retrouve « co-souverain », et que le « souverain » – collectif – ne sera éclairé que dans la mesure où tous ses membres le seront.

S'agit-il de diffuser les « Lumières » à tous ? Sans céder outre mesure à la tentation de retrouver une origine unique à cet axe fondamental de la « modernité » qu'est l'éducation, on peut sans aucun doute tenir le moment des Lumières et de la Révolution française comme un tournant majeur, mais non dépourvu d'ambiguïté. Premier « plan d'éducation nationale », l'*Essai d'éducation nationale* publié par La Chalotais, en 1763, souligne en effet que « le bien de la société demande que les connaissances du peuple ne s'étendent pas plus loin que ses occupations ». Et Voltaire l'en félicite : « Je vous remercie de proscrire l'étude chez les laboureurs. Moi qui fais cultiver la terre, je présente requête pour avoir des manœuvres et non des clercs tonsurés. » Le célèbre discours de Rabaut Saint-Étienne à la Convention, en décembre 1792, est lui aussi suggestif : « Il faut distinguer l'instruction publique de l'éducation nationale. L'instruction publique éclaire et exerce l'esprit ; l'éducation nationale doit former le cœur ; la première doit donner des lumières et la seconde des vertus [...] ; l'éducation nationale est l'aliment nécessaire à tous ; l'instruction publique est le partage de quelques-uns »...

Finalement, l'une des raisons majeures invoquées au XIX^e siècle pour l'extension de la scolarisation reste bien le souci d'assurer l'ordre socio-politique en place. Cela peut se faire sans fard, comme dans la première « Lettre aux instituteurs » signée de Guizot, alors ministre de l'Instruction publique, pour expliquer le sens de sa loi de 1833, qui rend obligatoire la tenue d'une école primaire de garçons dans chaque commune : « L'instruction primaire universelle est désormais une des garanties de l'ordre et de la stabilité sociale. » Et les mêmes préoccupations présideront à l'obligation pour chaque commune d'ouvrir une école de filles dans la loi Falloux de 1850 : « Si l'on remarque que l'on trouve toujours des femmes dans les émeutes, qu'elles sont souvent les premiers auteurs de désordre [...], on comprendra mieux combien il importe de propager l'instruction primaire parmi les personnes du sexe

féminin. » (*Journal général de l'Instruction publique*, 1847).

Mais quelle instruction ? De quel « niveau » ? Le comte de Falloux refuse que l'instruction primaire soit rendue obligatoire pour tous, car elle serait prise dans un cercle infernal : « Quelle partie de l'enseignement rendrait-on en effet obligatoire ? Demandez-vous beaucoup ? Vous imposez une rigueur excessive. Demandez-vous peu ? Vous abaissez le niveau de l'enseignement général. » Une génération plus tard, Jules Ferry, dans sa loi de 1882 qui rend l'instruction obligatoire pour tous, dénoue le nœud gordien en déplaçant la question : « Il ne s'agit pas d'embrasser tout ce qu'il est possible de savoir, mais de bien apprendre ce qu'il n'est pas permis d'ignorer. » (*Instructions officielles* de 1882).

Aujourd'hui encore, le problème de fond à résoudre n'est pas celui du « niveau » (qui est la vision d'« en haut », peut-être « de haut »), mais de faire que chacun et chacune maîtrise « ce qu'il n'est pas permis d'ignorer », ce qu'il n'est plus permis d'ignorer au XXI^e siècle. Et cette question, récurrente, est revenue en France ces vingt dernières années sous les espèces de la nécessité de définir et de maîtriser « une culture commune minimale » (rapport du Collège de France de 1985) ou « un socle commun de connaissances et de compétences » (rapport de la Commission Thélot de 2004). Cet objectif est désormais inscrit dans la loi d'orientation d'avril 2005.

Claude LELIÈVRE

Voir aussi

- [Éducation intégrale](#)

Le terme « genre », qui dérive du latin *genus*, revêt en français dès le ^{xiv}^e siècle une acception rhétorique propre à définir les différents modes poétiques. Au cours du ^{xvi}^e siècle, il s'applique à la peinture, dont il caractérise les catégories tant stylistiques qu'iconographiques. Toutefois, il tend progressivement à s'atrophier, l'expression de « peinture de genre » désignant d'abord tout ce qui ne relève pas de la peinture d'histoire (le paysage, la nature morte, etc.), puis, à partir de la fin du ^{xviii}^e siècle, uniquement la représentation stéréotypée du quotidien. Le mot recouvre donc aujourd'hui deux notions distinctes : l'une restreinte (la scène de genre) ; l'autre large (les genres artistiques). C'est la seconde qui nous intéresse ici. Elle permet de classer les arts visuels, et en particulier la peinture, par sujets définis de manière conventionnelle.

• Naissance des genres

Dans son *Histoire naturelle*, Pline l'Ancien, érudit romain du ⁱ^{er} siècle, rapporte l'histoire de plusieurs peintres légendaires, tel Pyraïkos, « peintre de saletés », dont les œuvres pleines de vie avaient atteint une cote extraordinaire sur le marché de l'art, ou Parrhasios, dont l'aptitude à reproduire fidèlement les objets avait pu tromper l'œil expert de son contemporain Zeuxis. D'une part, Pline justifie ainsi la pratique des genres artistiques, d'autre part, le lien de celle-ci se trouve affirmé avec la représentation illusionniste du monde sensible, c'est-à-dire avec un style. De fait, les notions de genre et de style sont indissociables, en raison de leur commune référence à l'imitation de la nature et aux effets rhétoriques qui en découlent. Autrement dit, les genres artistiques ne peuvent exister qu'à travers une représentation tant soit peu mimétique du monde physique. Ce n'est donc pas un hasard si, en Occident, ils disparaissent au ^v^e siècle, en même temps que l'illusionnisme antique, au moment où se met en place le système purement symbolique de l'image chrétienne, pour réapparaître progressivement une dizaine de siècles plus tard, parallèlement au retour de la peinture de chevalet et d'un véritable marché de l'art.

• Renaissance des genres

Le lent processus de cette « renaissance des genres » peut se subdiviser en trois temps. D'abord, dès le ^{xiii}^e siècle, le goût de certains collectionneurs pour l'Antique (notamment l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen) et l'intérêt, lié à la doctrine matérialiste aristotélicienne, pour le corporel conduisent entre autres, à travers les expériences de certains sculpteurs, à la révolution opérée par Giotto, dont les inventions artistiques, appréciées et imitées, reconquièrent l'espace pictural et reproduisent le particulier, en contribuant à la réhabilitation du portrait comme genre autonome dès le milieu du ^{xiv}^e siècle. Ensuite, l'attrait, suscité par la lecture des auteurs antiques, des humanistes italiens pour l'illusionnisme crée une attente que viennent combler dès les années 1420 Jan van Eyck et les peintres flamands, donnant une importance croissante aux éléments accessoires de l'image. Enfin, à partir de 1500 environ, un nouveau goût, que l'on pourrait qualifier de « habsbourgeois », pétri par l'humanisme italien et dominé par les grands rhétoriciens, se manifeste un peu partout en Europe et, principalement, dans les cours de Bruxelles, Malines et Vienne.

Focalisé sur l'*inventio* et son corollaire, la *varietas*, le goût habsbourgeois génère, tant dans les

anciens Pays-Bas (Jérôme Bosch) que dans le sud des terres germaniques (Albrecht Altdorfer), et jusqu'à Venise (Giorgione), de nouveaux types de peinture. Ceux-ci correspondent aux différentes catégories décrites par Pline l'Ancien (peintures de monstruosités, scènes pastorales, etc.) et suscitent d'emblée une demande élargie sur le marché de l'art anversois, entraînant deux phénomènes complémentaires et indissociables de la notion de genre : d'un côté, la multiplication d'une idée singulière à travers le pastiche ; de l'autre, la spécialisation du peintre dans une catégorie appréciée comme telle.

C'est pourquoi le marché de l'art anversois, principal diffuseur du goût habsbourgeois, constitue tout au long du xvi^e siècle le véritable berceau des genres artistiques. Ceux-ci, considérés dans les limites qu'on leur assigne aujourd'hui, semblent graduellement s'affranchir des caractéristiques de l'image de dévotion pour acquérir leur autonomie. Ainsi, les inventions de Joachim Patinir, qualifié de « bon paysagiste » dans son *Journal* par Albrecht Dürer, en 1521, inaugurent une tradition qui, focalisée sur l'affirmation identitaire du « pays flamand », conduit à la scène de genre paysanne, à travers la neutralisation du contenu religieux (Pieter Bruegel l'Ancien), puis au « paysage pur » à travers une évacuation relative de la figure, opérée de façon absolue dans le cas de la nature morte (Jan Bruegel de Velours). Toutefois, les genres artistiques, dont les frontières sont perméables, sont perçus par les observateurs du xvi^e siècle de manière moins stricte. Dès le départ, ils semblent en effet proliférer de façon incontrôlable, comme peuvent notamment l'illustrer les idées de Bosch, qui, en transposant l'univers confidentiel des drôleries marginales dans la peinture sur bois, forge plusieurs modes, attachées à un style défini et suivies par nombre d'imitateurs spécialisés : notamment celles des « diableries », des « paysages incendiés » et des « proverbes ». Les genres coexistent ainsi sans ordre apparent dans les cabinets d'amateur, dont les inventaires reflètent le caractère additif. Leur classification apparaît donc peu à peu comme une nécessité, au moment où se développe la littérature artistique.

• La hiérarchie des genres et sa subversion

La littérature artistique commence par prendre conscience de la prolifération des genres qu'elle décrit à travers les auteurs antiques, comme en témoigne, autour de 1530, l'érudit italien Paolo Giovio, qui, pour désigner les éléments divers d'un paysage dans un tableau du peintre ferrarais Dosso Dossi, utilise le terme « genre » (« tout ce qui appartient à ce genre si agréable à regarder »). Ces textes mettent en évidence la fonction fondamentale de catégories qui, adressées aux sens plutôt qu'à la raison, contribuent à la distraction de l'esprit. Puis, sous l'effet de la normalisation académique, à partir des années 1560, la littérature artistique passe progressivement du décrire au prescrire, en déterminant la spécialité des peintres – comme l'illustre, en 1584, le *Trattato dell'arte della pittura* du peintre italien Giovanni Paolo Lomazzo, qui, sur la base des remarques de Vitruve au sujet des styles attachés aux scènes théâtrales, fixe les principales orientations du paysage. Ainsi, les innombrables types de peinture se trouvent rangés en quelques genres, classés de manière conventionnelle par sujets, selon un ordre hiérarchique qui place la peinture d'histoire au sommet et lui subordonne le portrait, la scène de genre, le paysage et la nature morte. Héritée de l'Antiquité, cette hiérarchie, dans laquelle s'intercalent des sous-catégories, trouve sa formulation théorique la plus aboutie en France au sein de l'Académie royale. Généralement admise dans les cours européennes (France, Italie, Espagne), elle ne touche guère les villes des Pays-Bas septentrionaux, dont l'idéologie calviniste et l'économie spéculative en plein essor contribuent à un développement

extraordinaire des genres jugés secondaires, spécialité revendiquée par les peintres hollandais.

Diffusé durant la seconde moitié du XVIII^e siècle, le goût pour le Siècle d'or hollandais touche en France nombre de collectionneurs et d'amateurs. Il contribue notamment à l'essor de la scène de genre. Celle-ci, baptisée telle en 1791 par le critique d'art français Quatremère de Quincy dans ses *Considérations sur les arts du dessin en France*, vient peu à peu concurrencer la grande peinture d'histoire et son culte de l'individualité héroïque, auxquels elle oppose une représentation stéréotypée du quotidien. Elle finit par la détrôner dans les années 1860, à l'époque du mouvement réaliste qui joue fréquemment sur l'ambivalence entre l'individu et le type. De ce fait, la subversion de la hiérarchie des genres devient l'une des stratégies majeures du mouvement moderne pour s'affranchir de la peinture académique. Elle se poursuit rapidement à travers la remise en question des deux principes fondamentaux du genre : l'autonomie du tableau et l'imitation de la nature.

Cette subversion passe aussi par la transgression du support traditionnel, comme l'illustre l'adoption de la scène de genre, puis de la nature morte, par certains sculpteurs. Elle aboutit au XX^e siècle avec les expériences de Marcel Duchamp, qui abolit la distance entre l'objet et sa représentation mimétique, en transposant en quelque sorte les genres dans la réalité même, comme l'illustreront les « natures mortes » des Nouveaux Réalistes, ou les « paysages » refaçonnés par le Land Art.

Frédéric ELSIG

Bibliographie

- E. H. GOMBRICH, *L'Écologie des images*, trad. franç. A. Lévêque, coll. Idées et recherche, Flammarion, Paris, 1983
- A. SCHNAPPER, « Peinture. 3. Les catégories », in *Encyclopædia Universalis*, vol. 12, pp. 711-715, Paris, 1968
- C. STERLING, *La Nature morte de l'Antiquité à nos jours*, Macula, Paris, 1985 (éd. or. 1952).

Voir aussi

- [Académisme, arts](#)
- [Canon et ordres, arts et architecture](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Imitation, arts](#)
- [Programme iconographique, arts](#)
- [Renaissance, arts](#)

On désigne par géocentrisme le système cosmologique hérité du monde grec – et qui dominera jusqu’à Copernic, au ^{xvi}^e siècle – où la Terre non seulement est au centre du monde, mais s’y tient rigoureusement immobile. Mais de quel cosmos s’agit-il ? Le cosmos antique est peu peuplé : on y trouve la Terre, les deux luminaires (c’est-à-dire la Lune et le Soleil), les cinq planètes visibles à l’œil nu (Mercure, Vénus, Mars, Jupiter et Saturne) et, accrochées à une sphère ultime, donc toutes à la même distance du centre du monde, les quelque cinq mille étoiles discernables par une très belle nuit dans l’hémisphère Nord. Et c’est un cosmos de dimensions modestes : chez Ptolémée (ⁱⁱ^e siècle apr. J.-C.), le rayon de la sphère des étoiles fixes, qui clôt le monde, est de 20 000 rayons terrestres. Pour obtenir les distances absolues, il faut donc déterminer la valeur du rayon de la Terre. Sa première évaluation connue – 400 000 stades grecs – a été donnée par Aristote (385 env.-322 av. J.-C.) ; Archimède (287-212 av. J.-C.) a abouti à 300 000 stades grecs. Au temps de Ptolémée, on adopte la détermination qu’Ératosthène de Cyrène fit vers 230 avant notre ère, soit 252 000 stades égyptiens pour la circonférence de la Terre, donc environ 40 130 pour son rayon, soit un univers dont le rayon est de près de 803 millions de stades égyptiens. Cette dernière unité de mesure, plus petite que le stade grec, valant à peu près 150 mètres, le rayon de l’univers géocentrique de Ptolémée valait environ 120 millions de nos kilomètres (rappelons que le Soleil est à 150 millions de kilomètres de la Terre, et que l’étoile la plus proche du Soleil en est éloignée de 40 000 milliards de kilomètres).

• Sauver les apparences

Tous les systèmes cosmologiques de l’Antiquité sont géocentriques, à l’exception de celui d’Aristarque de Samos (vers 280 avant notre ère), qui est strictement le même que celui que Copernic proposera au ^{xvi}^e siècle, mais qui n’aura aucune pérennité. Toutefois, l’ordre des planètes varie d’un système à l’autre : dans le système platonicien, autour de la Terre tournent l’orbe de la Lune, puis ceux du Soleil, de Mercure, de Vénus, de Mars, de Jupiter et de Saturne.

Si l’on croit Simplicius (fin ^v^e-début ^{vi}^e siècle), c’est à Platon (428 env.-347 env. av. J.-C.), désireux d’imposer aux mouvements des corps célestes d’être circulaires, uniformes et constamment réguliers (entendez par là qu’ils ne peuvent changer de sens), que l’on doit la formulation du problème astronomique. Dans son *Commentaire à la « Physique » d’Aristote*, Simplicius écrit : « Platon [...] pose alors ce problème aux mathématiciens : Quels sont les mouvements circulaires uniformes et parfaitement réguliers qu’il convient de prendre pour hypothèses, afin que l’on puisse sauver les apparences que les astres errants présentent ? »

Le but de l’astronomie est clairement défini ; une tradition veut qu’il ait suscité en premier les efforts d’Eudoxe de Cnide (400 env.-355 av. J.-C.). En tout cas sauver les apparences dut être le seul objectif en vue duquel Eudoxe a agencé ses sphères tournantes et homocentriques, et si son disciple Callippe de Cyzique a modifié le système, c’est parce que les hypothèses de son prédécesseur ne s’accordaient pas avec certains phénomènes observés et qu’il a voulu que ceux-ci fussent à leur tour sauvés. Quoi qu’il en soit, ces solutions imposeront un géocentrisme qu’Aristote reprendra et renforcera.

Sauver les phénomènes ? Sauver les apparences ? Encore faudrait-il bien comprendre quelle ultime exigence voile la formule de Platon et quelle exigence plus physique ajoutera Aristote. Il semble que, pour Platon, lorsque des combinaisons de mouvements circulaires uniformes assignent à chaque planète une marche conforme à celle que révèlent les observations, le but soit atteint, car les hypothèses ont sauvé les apparences, alors que, pour Aristote, il faut de plus que ces combinaisons soient telles que les principes de la physique en permettent la réalisation dans la nature. Ainsi le réalisme physique d'Aristote s'opposerait au « fictionnalisme » astronomique de Platon.

Il est vrai qu'Aristote écrivit une *Physique* et que Platon s'en dispensa. Il est vrai aussi qu'Aristote tint toujours à bien marquer ce qui différenciait le physicien du mathématicien, et qu'à ce propos il évoqua Platon. Il est vrai qu'Aristote exigea explicitement que l'univers fût sphérique, que les orbes célestes fussent corporels, que chacun d'eux ait un mouvement circulaire uniforme autour du centre du monde, que ce centre fût occupé par une Terre immobile, et que ce sont autant d'hypothèses restrictives et contraignantes qu'il imposait aux astronomes, et qu'il n'aurait pas hésité à rejeter une combinaison de mouvements qui aurait prétendu s'affranchir d'une seule de ces conditions et que, donc, il n'aurait pas accepté tel quel le système de Ptolémée. Car c'est par la *Grande Syntaxe mathématique*, somme de l'astronomie grecque transmise par les Arabes à l'Occident sous le titre d'*Almageste*, que s'imposa le géocentrisme.

• Cosmologie et physique

Dans l'*Almageste* se mêlent trois composantes bien distinctes. D'abord, une vision globale du monde : une cosmologie. Ensuite, un outil mathématique, essentiellement la trigonométrie, au service de la résolution des triangles plans et sphériques. Enfin, une astronomie pratique, en l'occurrence un ensemble de modèles géométriques, de tableaux de nombres et de règles calculatoires, véritables « recettes de cuisine » permettant de situer à un moment donné les astres vagabonds – le Soleil, la Lune et les planètes – sur le quadrillage apparemment immuable des étoiles fixes.

Si la trigonométrie et la pratique astronomique peuvent se permettre d'être innocentes, il n'en saurait être de même de la cosmologie. Une cosmologie suppose une philosophie de la nature, ou, pour le moins, une physique. La cosmologie de Ptolémée est tributaire d'une physique, vieille déjà de cinq siècles, celle d'Aristote. Physique fausse à nos yeux, certes, et en particulier dynamique fausse, où les forces sont proportionnelles aux vitesses (alors qu'elles sont proportionnelles aux accélérations), mais physique du bon sens, d'un certain vécu, et au service de laquelle Aristote avait mis sa redoutable logique.

C'est par la théorie du mouvement que, chez Aristote, cosmologie et physique sont intimement liées. Parler de cosmos, c'est d'abord affirmer que le monde a une structure, une forme et un ordre, et ce sont cette structure, cette forme et cet ordre que la cosmologie apporte à la physique. En retour, la physique apporte à la cosmologie la garantie de la stabilité de l'ordre du monde, tout en s'attaquant au délicat problème du changement. La physique aristotélicienne élaborera les notions philosophiques et les principes de base qui rendent le mouvement possible et qui satisfont aux données immédiates de l'expérience et aux exigences de la raison. Car, au temps d'Aristote, les philosophes n'ont toujours pas répondu aux défis des Éléates.

À écouter Parménide (vi^e-v^e siècle av. J.-C.), en effet, on ne peut que refuser l'expérience vécue et que dénoncer les phénomènes comme illusoires. Au chapitre VIII du livre I de sa *Physique*, Aristote résume ainsi les arguments de Parménide : « Nul être n'est engendré, ni détruit, parce que ce qui est engendré doit l'être nécessairement de l'être ou du non-être, deux solutions également impossibles : en effet, l'être ne peut être engendré, car il existait déjà, et rien ne peut être engendré du non-être car il faut quelque chose comme sujet. » En d'autres termes, ce qui n'est pas ne peut pas commencer d'être, ce qui est reste identique à soi-même éternellement, s'il devenait autre, quelque chose, qui n'était pas, commencerait d'être. Autant dire que la physique est science sans objet.

Le mouvement, dont Aristote ne fera qu'une catégorie du changement, n'est pas possible non plus ! Les paradoxes de Zénon d'Élée (v^e siècle av. J.-C.) ne sont pas plus facilement contournables que ceux de Parménide : le coureur ne touchera jamais au but, car avant de toucher l'extrémité de la piste, il aura dû toucher sa moitié et, encore avant, la moitié de sa moitié... Achille ne rattrapera pas plus la tortue. Car le temps qu'il ait rattrapé sa position première, la tortue aura avancé, et le temps qu'il ait rattrapé sa deuxième position, elle aura de nouveau avancé...

Or, pour Aristote, l'expérience sensible nous impose l'évidence de la réalité du changement et du mouvement et, puisque, en son temps, ces problèmes sont liés à ceux de l'être et du non-être, c'est-à-dire ressortissent à l'ontologie, il commencera par élaborer les notions d'être en acte et d'être en puissance : distinction par laquelle il introduit du non-être dans l'être et supprime ainsi le dilemme dans lequel les Éléates, prétendant établir l'incompatibilité de l'être et du changement, enfermaient le physicien.

• Le changement implique la matière

Puis il dégagera les principes – la forme et la matière – dont dépendent l'existence en acte et l'existence en puissance.

La forme sera le principe d'organisation, de stabilité, mais aussi d'évolution. Un être existe en acte par une forme actuelle et par celles de ses propriétés effectivement réalisées à un moment donné ; il existe en puissance par une forme possible et par ses déterminations potentielles.

Mais, puisque la forme est générale alors que les êtres n'existent qu'individuellement, elle ne saurait suffire à fonder l'existence. Il faut lui adjoindre un second principe, la matière. La matière sera le réceptacle indéterminé d'où procèdent les êtres concrets déterminés. Elle sera le sujet premier de chaque être, mais le sujet sans essence. Elle est, comme dit Aristote par la célèbre métaphore de l'airain et de la statue, l'informe par rapport à ce qui a forme : « En effet, le rapport de l'airain et de la statue, ou du bois au lit, ou en général de la matière et de l'informe à ce qui a forme, antérieurement à la réception et à la possession de la forme. Tel est le rapport de la matière à la substance, à l'individu particulier, à l'être » (*Physique*, livre I, chap. VII).

Ainsi être et changement ne sont pas incompatibles mais, bien au contraire ontologiquement liés.

Sur ces bases, Aristote développe une théorie du changement et, en particulier, du mouvement, puisque celui-ci ne sera que le changement selon le lieu : la *translation*. Le mouvement sera donc traité comme est traité le changement selon la qualité – l'*altération* –, selon la quantité

– l’*augmentation* et la *diminution*. Changements affectant tous la substance et au-dessus desquels Aristote place le changement selon la substance – la *génération* et la *corruption* –, reprenant ainsi la table des catégories et renforçant encore l’interdépendance entre le changement et l’ontologie.

Cet ensemble imposant et cohérent sort la physique de l’impasse où les sophistes l’avaient engagée. Il en émerge une théorie du mouvement qui est le lien privilégié entre la cosmologie et la physique. Mais cette cohérence générale et le statut attribué au mouvement se paient d’une conception très étroite de celui-ci.

À la théorie du mouvement se trouve intimement associée la structure d’ordre du cosmos : les lignes géométriques « simples » (la droite et le cercle), les éléments (terre, eau, air, feu et éther), enfin le léger et le grave, dont Aristote fait des qualités absolues de la matière, seront intimement liés. À chaque élément correspondra un mouvement naturel ; lui en imposer un autre sera lui faire violence ; l’expédier dans un lieu qui n’est pas le sien sera lui infliger une privation qu’il comblera l’occasion venue.

Les conséquences pour la science du mouvement elle-même en seront graves. Le mouvement, comme toutes autres catégories du changement, ne sera qu’un processus fini, éphémère, dont la fonction se bornera à assurer la translation d’un point A à un point B. Il ne peut être relatif qu’à des sujets concrets et ne saurait être étudié pour lui-même. Il serait vain, et même dangereux, de lui prêter des attributs, le risque étant de lui voir perdre sa fonction ontologique et donc de retomber dans les errements des Éléates. Aristote précise, par exemple, que parler d’un mouvement de mouvement est dénué de sens. On comprend les difficultés que les physiciens aristotéliens auront à traiter correctement le mouvement uniformément accéléré, faute de pouvoir le considérer comme un mouvement de mouvement. Mais les conséquences seront également graves pour l’astronomie. Il en résultera une série d’axiomes qui verrouilleront longtemps cette discipline.

• L’imbroglio des excentriques et épicycles

Premier verrou : le géocentrisme, qui veut que la Terre, rigoureusement immobile, centre d’attraction de tous les graves, siège au milieu de l’univers, unique centre de tous les mouvements célestes. Puis, deuxième verrou, la dichotomie de l’univers : d’une part, le monde terrestre, qui va de la Terre à l’orbe lunaire, monde du changement, du périssable, de la génération et de la corruption, monde des mouvements rectilignes (vers le haut, les légers : l’air et le feu ; vers le bas, pour les graves : la terre et l’eau) ; d’autre part, le monde du cinquième élément (la quintessence ou l’éther), de la non-physique, de la pureté permanente : pendant plus de vingt siècles, les astronomes ne verront ni les taches solaires, ni les étoiles nouvelles. Enfin, troisième verrou, le mouvement circulaire uniforme, considéré comme seul mouvement possible pour les astres ; le mouvement circulaire uniforme et, tout de même, observations obligent, ses combinaisons avec, comme pour marquer les limites de l’emprise idéologique sur la science, la tricherie géniale de Ptolémée : le cercle à point équiant.

De quoi s’agit-il ? Le système des sphères homocentriques, imaginé par Eudoxe, réformé par Callippe et repris par Aristote, représentait les planètes se déplaçant à des distances invariables de la Terre. Il ne pouvait donc pas rendre compte des observations, qui révélaient que l’éclat de certaines planètes était variable. Différences d’éclat qu’il était impensable de considérer comme intrinsèques (conséquence positive du deuxième verrou !) et que l’on a très tôt attribuées à des variations de

distances. Le principe des cercles concentriques fut abandonné au profit des excentriques. C'est à Hipparque (II^e siècle av. J.-C.) que l'on doit ce perfectionnement très fécond aussi bien pour l'astronomie que pour les mathématiques. Soit un cercle de centre C et soit T un point quelconque situé à l'intérieur du cercle mais distinct du centre C ; la Terre est située en T. En un point quelconque de la circonférence du cercle, P, est située la planète. Faisons tourner le cercle d'un mouvement uniforme autour de son centre. Il est évident que, dans ces conditions, la distance de la planète à la Terre varie. Il est également évident que la vitesse de la planète paraît variable : son mouvement propre est uniforme autour du centre, malheureusement l'observateur terrestre n'est pas placé au bon endroit pour en juger. Tricherie mineure avec les principes, la Terre est peut-être au milieu de l'univers, mais elle n'est pas rigoureusement au centre de celui-ci.

Cette disposition d'un cercle excentrique tournant autour d'un centre fixe était adaptée à certains cas, celui du mouvement du Soleil, par exemple, mais accorder d'autres mouvements apparents plus complexes, celui de Mercure, par exemple, obligea à compliquer toujours plus les combinaisons de mouvements circulaires.

Un autre moyen d'accorder théorie et observations était d'utiliser un déférent et un épicycle. Considérons un cercle animé d'un mouvement de rotation uniforme autour de C, centre du monde. Soit un point quelconque situé sur sa circonférence qui est, à son tour, le centre d'un cercle plus petit. Un point P sur la circonférence du petit cercle représente la planète. Pendant que le grand cercle, ou déférent (*deferens*, en latin, signifie « portant »), tourne uniformément autour de C, faisons tourner également uniformément le petit cercle, ou épicycle, autour de son centre mobile. Ici encore, dans cette combinaison d'un épicycle avec un déférent homocentrique, il est possible d'ajuster les dimensions des rayons des deux cercles, leurs vitesses de rotation et le sens de leurs mouvements, de manière à reproduire les apparences.

On compliqua de plus en plus les combinaisons, épicycle d'épicycle, déférent excentrique... Et, surtout, cette pratique finit par s'accompagner de l'utilisation du point équant. Plaçons P sur un cercle excentrique de centre fixe C. T représente la Terre. Sur la ligne des absides AB, portons CQ = TC. Faisons tourner le cercle de sorte que l'angle PQA croisse uniformément, c'est-à-dire de quantités égales dans des intervalles de temps égaux. Dans ce cas, bien que P demeure toujours à la même distance du centre C, le point par rapport auquel le mouvement est uniforme est le point Q, dit point équant, et non pas le centre C. Il n'est plus possible de parler de mouvement circulaire uniforme : il y a un mouvement circulaire non uniforme autour de C et un mouvement uniforme non circulaire autour de Q !

Quoi qu'il en soit, cette astronomie « géocentrique » devait fonctionner sans trouble grave durant quatorze siècles. Les astronomes, à partir des modèles et des paramètres de Ptolémée, au besoin légèrement modifiés, dressaient des tables des mouvements planétaires, lunaire et solaire ; tables qu'ils remettaient à jour lorsque les écarts entre les prévisions et les observations devenaient intolérables. Les astronomes arabes, bons observateurs et bons mathématiciens, affinèrent les modèles hérités du monde grec. Mais il faudra attendre Copernic pour que le système du monde soit mis sur ses pieds.

Bibliographie

- P. DUHEM, *Le Système du monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vol., Hermann, Paris, 1913-1959, nouv. éd. corrigée par O. Digne, 6 vol., *ibid.*, 1979-1988
- M. HOSKIN dir., *The Cambridge Concise History of Astronomy*, Cambridge University Press, Cambridge (G.-B.), 1999
- A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1957 ; trad. de l'anglais par R. Tarr, *Du monde clos à l'Univers infini*, P.U.F., Paris, 1962, rééd. Gallimard, Paris, 1993
- O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 3 vol., Springer-Verlag, New York, 1975
- J.-P. VERDET dir., *Textes essentiels. Astronomie & astrophysique*, Larousse, Paris, 1993.

Voir aussi

- [Héliocentrisme, astronomie](#)

Longtemps « géographie des faits culturels », la géographie culturelle est devenue aujourd'hui « exploration géographique de la différence et du changement culturel » (Don Mitchell). Parler de géographie « culturelle » a longtemps surpris tant la géographie – discipline concrète et analysant les faits matériels – paraissait distante de la culture, du domaine de l'esprit. En France, le débat scientifique qui a agité la géographie jusqu'au début des années 1980 entre tenants de l'analyse spatiale et héritiers de Vidal de la Blache a assuré le succès de francs-tireurs inspirés par la phénoménologie ou la sociologie structuraliste et permis l'essor d'une géographie culturelle qui prend place au sein des sciences sociales.

• Des origines ambiguës

La géographie culturelle trouve ses fondements dans l'école de pensée allemande qui s'inscrit dans la lignée de Kant. Elle mêle paradoxalement esprit humaniste et philosophie naturaliste. L'école du *Landschaft* (1880-1920) a développé la notion de *Kultur*, qui nourrit le rêve historique de la nation unitaire, pour la combiner à l'idée de nature, de paysage, de milieu. Sur ces bases, Friedrich Ratzel (1844-1904) fondera une géopolitique, conçue comme une écologie humaine, affirmant le rôle de l'État national, la place de la nature pour expliquer les sociétés (déterminisme), mais surtout celle de la culture pour justifier des conquêtes et affirmer le pouvoir d'État (cadre idéologique). Développée pour justifier les nationalismes et la colonisation, cette géographie humaine à fondement culturaliste, conservatrice et fondamentalement raciste sera rejetée par beaucoup pour avoir alimenté les idéologies d'extrême droite. Mais cette conception se perpétue chez Samuel Huntington parlant du « choc des civilisations ».

À la suite de Paul Vidal de La Blache (1845-1918) fondateur de la géographie régionale, l'École française de géographie s'interroge sur les différences et la diversité des territoires, sur l'histoire et les permanences, sur les genres de vie qui traduisent les adaptations de l'homme au milieu. Premiers pas vers une géographie sensible aux lieux, aux milieux, et aux pratiques sociales. Cette géographie centrée sur les héritages historiques (Braudel servira plus tard de référence) et les déterminants culturels des structures régionales va fortement influencer l'école de Berkeley (milieu des années 1920), notamment Carl O. Sauer (1889-1975), fondateur de la géographie culturelle américaine. Cette dernière, plus tournée vers l'analyse des paysages et des milieux comme expression de la culture, ouvre la voie à l'écologie culturelle qui interroge les écosystèmes selon une conception évolutionniste.

Jean Bruhnes, André Siegfried, Pierre Deffontaines, Albert Demangeon, Jules Sion, Maximilien Sorre prolongent l'œuvre de Vidal et vont donner ses lettres de noblesse à la géographie humaine française tout au long de la première moitié du xx^e siècle. D'autres, comme Pierre Gourou et les tropicalistes, vont défricher la géographie des aires culturelles et des civilisations à partir de l'analyse des organisations et traditions sociales, des systèmes économiques et politiques dominants. Par ailleurs, les travaux du sociologue allemand Georg Simmel, au début du xx^e siècle, et des sociologues de l'école de Chicago (1920-1930), attentifs aux problèmes des métropoles urbaines naissantes, auront une influence, mais, en France, avec un grand décalage dans le temps.

• Le renouveau : des géographies culturelles

En réaction aux certitudes des approches néo-positivistes et de la géographie quantitative, la géographie culturelle connaît en France, vers le milieu des années 1970, un renouveau qui passe d'abord par celui de la géopolitique, avec le pamphlet d'Yves Lacoste (*La géographie, ça sert d'abord à faire la guerre*, 1976) et la revue *Hérodote*. Il faudra du temps pour que les analyses et les méthodologies s'affinent.

Autour de Paul Claval et de la revue *Géographie et Culture* (créée en 1992), des géographes post-vidaliens reprennent les méthodes et les objets des travaux de l'ethnologie culturaliste des années 1930, à la recherche de territoires identitaires, de lieux et d'actes symboliques, d'espaces vécus au quotidien, de paysages et de patrimoines. On parle alors d'ethnogéographie. Seul ou presque, Paul Claval s'intéresse à ce qui se passe dans le monde anglo-saxon et joue un rôle de passeur épistémologique, en particulier avec la géographie humaniste. Cette dernière connaît quelques belles réussites individuelles en France (Augustin Berque, *Écoumène : introduction à l'étude des milieux humains*, 2000) mais elle est surtout représentée par des auteurs anglo-saxons (David Ley, Anne Buttimer, Yi Fu Tuan...) et Luc Bureau au Québec (*La Terre et moi*, 1991).

Dans sa composante humaniste, la géographie culturelle insiste sur la variété et la spécificité des lieux, sur les rapports d'appartenance et d'appropriation, sur les ancrages de proximité et d'expériences partagées qui les rendent uniques et riches de sens culturels. Le « vivre ensemble » configure l'épaisseur temporelle et spatiale des lieux, face à l'uniformisation culturelle induite par la globalisation (« *American way of life* », « Macdonalisation du monde », expression lancée par le géographe humaniste canadien Edward Relph, dans *Place and Placelessness*, 1976). Cette géographie propose des avancées méthodologiques à partir des concepts de la phénoménologie développés par Edmund Husserl, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, concepts que Guy Di Méo utilise (*L'Homme, la Société, l'Espace*, 1991) pour définir les caractères de l'espace, poser une théorie du social et du spatial au travers du territoire-enjeu. Armand Frémont, analysant les attaches du vécu, s'inscrit également dans cette géographie culturelle (*La Région, espace vécu*, 1976).

Dans sa version radicale – surtout revendiquée ainsi dans le monde anglo-saxon –, la géographie culturelle se refuse à séparer le social et le culturel : la culture est au cœur des processus de structuration des sociétés et non plus évoquée comme variable secondaire. Elle est certes discours, mais aussi un enjeu politique. Cela amène à proposer une économie politique de la culture et Don Mitchell ouvre son manuel, *Cultural Geography. A Critical Introduction* (2000), par une réflexion sur les *culture wars*, « guerres culturelles » qui expriment et génèrent conflits politiques, économiques et sociaux au sein d'une même société. Reprenant les conclusions de Michel Foucault et Pierre Bourdieu sur la fragmentation sociale, cette géographie multiplie les regards sur les phénomènes transversaux des sociétés (relations de pouvoir, de domination...) pour mieux saisir les modes de production et de structuration des lieux et des espaces. Les lieux deviennent contextes construits dans les rapports entre des cultures différenciées.

L'idée que l'espace est un produit social et culturel, théâtre de la standardisation mondiale et soumis à un accroissement des mobilités, rapproche finalement les deux géographies culturelles, l'humaniste et la radicale. Les années 1990 ouvrent la voie à un courant postmoderne que l'on peut

alors saisir moins comme une rupture que comme un prolongement des évolutions engagées.

• Vers le tout culturel ? La New Cultural Geography

Ce sont encore les géographes anglo-saxons qui reprennent et amplifient les critiques de l'école de Berkeley et des quantitativistes. Ils reformulent les approches de la culture comme fondement des sociétés, questionnent le rôle des représentations comme source méthodologique. Liée aux pratiques de vie de la sphère citoyenne, imbriquée dans des réseaux de significations et de pouvoirs, la culture devient événement. Dotée de capacités dynamiques et interactives, elle permet la compréhension des relations de domination, d'opposition, d'appropriation et de ré-appropriation qui caractérisent les strates culturelles des sociétés urbaines contemporaines (cultures, sous-cultures...). La culture est donc une catégorie d'analyse pertinente et rigoureuse au travers de laquelle se constituent et viennent en débat des changements socio-économiques plus vastes.

Depuis le milieu des années 1980, des géographes comme Peter Jackson, Edward Soja ou David Harvey ont largement lancé le débat autour de la géographie contemporaine à partir de trois grandes questions. La première touche à la redéfinition du réel et à la position du signe comme référent de la représentation des choses. Elle affirme l'idée de complexité pour lutter contre l'approche naïve du réel. La deuxième réaffirme la place de l'espace dans la pensée sociale et son rôle dans la constitution des lieux : le passé, le présent, le futur opèrent dans des espaces en mouvement qui sont largement dépendants des données culturelles. La troisième porte sur la redécouverte du sujet, de l'individu, du sensuel, du corps comme part essentielle de l'expérience sociale, politique, historique et géographique. Faisant suite aux travaux de Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze et Félix Guattari, l'économie du désir devient centre d'intérêt de la lutte sociopolitique et du changement culturel. Ainsi se dessine une géographie culturelle postmoderne, imagée et sensorielle (Paul Rodaway, *Sensuous Geographies*, 1994)

Plusieurs axes de recherche fortement liés entre eux émergent donc de ces nouvelles problématiques. La relecture du paysage vise ainsi à montrer que celui-ci est une image culturelle, une grammaire de l'interprétation des sociétés qui le pratiquent. Le concept de représentation est revisité et retravaillé par Bernard Debarbieux (« Les Problématiques de l'image et de la représentation en géographie », in A. Bailly dir., *Les Concepts de la géographie humaine*, 1998) ou Judith Butler (*Excitable Speech : a Politics of the Performative*, 1997) dans le sens d'une recherche d'effets sur la structuration des groupes territorialisés. Les discours sont au cœur de la production des lieux. La question de l'identité, sous toutes ses formes, est renouvelée à partir d'une interrogation sur la symbolique, sur l'iconographie, sur la langue, les coutumes, la fête, la culture populaire dont les géographes se saisissent, telles Martine Geronimi (*Québec et la Nouvelle-Orléans. Paysages imaginaires français en Amérique du Nord*, 2003) ou Béatrice Collignon (*Les Inuit, ce qu'ils savent du territoire*, 1995). De là découle un questionnement sur l'autre, sur les minorités culturelles et sociales, sur l'interculturalité et la construction des identités. Ces approches conduisent à de nouvelles interprétations de l'économie – la place du discursif et du contextuel y devient essentielle (S. Lash et J. Urry, *Economies of Signs and Space*, 1994) –, de la ville et de l'urbanité – pour tenter d'appréhender l'impact de la diversité des trajectoires des individus sur l'aménagement des villes. La nature (quel rôle joue l'idéologie dans sa mise en valeur, dans l'évocation et la construction des risques ?) et le social (les imbrications de l'individuel et du collectif, la construction des utopies) sont également

requestionnés.

Dynamique, cette géographie culturelle renouvelle les approches et les méthodes de la discipline mais suscite la crainte de tout ramener à des questions de culture et de se limiter aux approches discursives en oubliant les autres dimensions du social. Elle permet cependant d'enrichir les analyses géographiques, d'élargir les thématiques et les perspectives méthodologiques, et de mettre en valeur les effets de la spatialité dans des domaines jusque-là abandonnés à d'autres disciplines.

Dominique CROZAT

Jean-Paul VOLLE

Bibliographie

A. BUTTIMER, *The Practice of Geography*, Longman, Londres et New York, 1983

C. CHIVALLON, P. RAGOUET & M. SAMERS dir., *Discours scientifiques et contextes culturels : géographies britanniques et françaises à l'épreuve post-moderne*, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, Bordeaux, 1999

P. CLAVAL, *La Géographie culturelle*, Nathan, Paris, 2002 (1^{re} éd. 1995)

M. CRANG, *Cultural Geography*, Routledge, Londres, 1998

Y.-F. TUAN, *Space and Place : The Perspective of Experience*, Methuen, Londres, 1977.

Voir aussi

- [Déterminisme, géographie](#)
- [Géographie humaniste](#)
- [Géographie postmoderne](#)
- [Possibilisme, géographie](#)
- [Radical Geography](#)

Géographie humaniste

Étudier la Terre comme « la maison de l'homme », tel est le premier objectif de la géographie humaniste, introduite en partie, dans les années 1960, par l'École française de géographie régionale consciente de l'importance des phénomènes culturels, en partie par la phénoménologie. Une « maison » à la fois matérielle et idéale, car elle n'est pas seulement conçue comme une unité statistique dans la géographie humaniste, mais comme un lieu de vie unique pour chaque habitant de la planète.

Le renouveau de la géographie humaniste date des années 1970, en réaction contre le positivisme logique qui envahissait la géographie anglo-saxonne suite à la « révolution quantitative ». Elle entendait redonner sa place à l'homme, à ses valeurs et à ses expériences existentielles. Une phrase du géographe anglo-canadien David Ley, l'un des pionniers du courant humaniste, résume bien son objectif : « Nous l'avouons sans détour, c'est le côté poétique de la géographie qui nous touche », et certains auteurs vont jusqu'à comparer l'approche de ce courant avec l'intuition de l'artiste. Ouverte à l'observation, à la description de la réalité vécue, la géographie humaniste retient ce que certains auteurs américains qualifient de « conscience pré-scientifique » pour aborder l'intériorité humaine, si importante pour comprendre la relation de l'homme au monde. Judy Olson (in David Ley et Marwyn Samuels, *Humanistic Geography : Prospects and Problems*, 1978) évoque la recherche de la complexité dans la simplicité, alors que le positivisme engage plutôt à la recherche de la simplicité dans la complexité. La géographie humaniste se veut ainsi récit de l'expérience unique que chaque personne éprouve sur Terre, un rapport sensible, intuitif, faisant appel à l'imaginaire, au rêve, à l'esprit.

La géographie humaniste puise également ses sources dans la phénoménologie et l'existentialisme. Elle refuse les découpages rigides entre monde objectif et subjectif, le sujet étant impliqué dans le processus de connaissance (Bachelard). Ainsi, le géographe humaniste peut s'attacher à saisir les expériences de vie qui lient les hommes aux lieux. Le concept de *Lebenswelt* (« monde vécu »), développé par Edmund Husserl, est ainsi utilisé pour concevoir une géographie des significations que les hommes donnent à leur espace de vie.

La personnalité et l'intuition du chercheur sont explicitement mises en valeur dans une démarche qui s'appuie sur la réflexion et l'observation libres. C'est à partir de la transcription des entretiens ouverts avec les acteurs que sont recherchées les significations de l'espace vécu.

La littérature et les arts sont également des sources très utiles au géographe humaniste, en particulier pour mieux valoriser le sens du lieu, par exemple dans des récits de voyages, des romans ou même dans des textes historiques et des peintures. Le chercheur qui envisagerait d'entreprendre une géographie du vieux Saint-Petersbourg gagnerait à relire *Crime et Châtiment* de Fiodor Dostoïevski, à écouter le récit de ceux qui, au quotidien, lui donnent vie ou à s'abandonner à une dérive urbaine en parcourant la ville actuelle. Dans cette dérive, selon les cas, il parlerait de topophilie pour les lieux que les gens affectionnent et de topophobie pour ceux qu'ils rejettent. Les géographes humanistes parlent même de « génie des lieux » lorsque ceux-ci, porteurs de symboliques fortes, deviennent valorisés par l'imaginaire collectif, au point d'en faire des « hauts lieux ».

Cette géographie, très influencée par la philosophie et les arts, se veut pluridisciplinaire. Avec le philosophe, elle se penche sur l'essence de l'homme, avec l'anthropologue, elle questionne les mémoires collectives, avec le psychologue, elle s'interroge sur l'inconscient, avec le sociologue, elle s'intéresse aux pratiques du quotidien, avec le littéraire, elle décrit l'imaginaire. Un poète, Kenneth White, propose le terme « géopoétique » pour évoquer un terrain de recherche commun sur les rapports exprimés entre les êtres et les lieux (*Le Plateau de l'albatros : introduction à la géopoétique*, 1994). Cette approche sera élargie par de nombreux travaux relatifs aux paysages et à leurs représentations, à la symbolique du mouvement, à l'imaginaire spatial et à toute une série de textes sur les cultures, les valeurs humaines et le vécu des communautés urbaines et rurales. Évoquons à titre d'exemple l'identification d'un imaginaire de la montagne contribuant à une meilleure compréhension des pratiques des populations (Bernard Debarbieux et Marie-Claire Robic dir., « Les géographes inventent les Alpes », in *Revue de géographie alpine*, t. 4, n° 89, 2001).

Dans ses écrits les plus sensibles, la géographie humaniste devient délibérément idéaliste, ce qui suscite des critiques multiples sur son absence de rigueur scientifique. Un obstacle est au cœur de la géographie humaniste, celui du transfert de l'unique à l'universel, de l'intuition à la science, de l'idéalisme à la crédibilité opératoire.

Pour le géographe humaniste, le refus de la subjectivité dans la démarche scientifique constitue une erreur. Mais les résultats et le rôle de la géographie humaniste restent limités en géographie : des clarifications sur ses fondements théoriques ainsi que sur ses démarches et ses méthodes sont demandées par de nombreux chercheurs d'autres courants, tout comme des analyses sur la pertinence de ses résultats. Malgré de grands ouvrages, tels ceux de Yi Fu Tuan, elle est encore en construction... même si elle trouve ses fondements dans l'histoire des idées depuis la Renaissance. Pour asseoir sa légitimité, la géographie humaniste devra montrer qu'il est possible de concilier sciences sociales et idéalisme, de mieux comprendre l'homme grâce à sa subjectivité, de saisir ses pratiques spatiales grâce à ses représentations et à son imaginaire. Tout un champ de connaissances reste à construire dans ces domaines.

Antoine BAILLY

Laurent VIALA

Bibliographie

- G. BACHELARD, *La Poétique de l'espace*, P.U.F., Paris, 1957
A. BAILLY & R. SCARIATI, *L'Humanisme en géographie*, Anthropos, Paris, 1990
Y. F. TUAN, *Space and Place*, Arnold, Londres, 1977.

Voir aussi

- [Existence \(Philosophies de l'\), philosophie](#)
- [Géographie culturelle](#)
- [Géographie postmoderne](#)
- [Phénoménologie, philosophie](#)
- [Possibilisme, géographie](#)

L'appellation géographie postmoderne est souvent mise en concurrence avec celle de géographie postmoderniste. Les deux épithètes ne sont évidemment pas sans rapport entre elles. Elles explicitent même le contexte général auquel il faut se référer pour comprendre le renouvellement de la pratique géographique à partir des années 1990.

Le postmodernisme renverrait avant tout aux mouvements esthétiques de la fin du xx^e siècle qui abandonnent les préceptes du modernisme, ceux-ci traduisant l'adhésion à la modernité. La postmodernité, quant à elle, dirait la rupture historique – bouleversant les cadres d'intelligibilité du monde ayant prévalu depuis les Lumières – survenue avec l'entreprise nazie et les régimes totalitaires. De tels événements auraient ainsi condamné les « grands récits », promettant liberté, bonheur, progrès, et exigeraient que soit reconsidérée la présence de l'homme au monde dans la postmodernité. Dès les années 1960, la création littéraire (John Barth, « The Literature of exhaustion », in *Atlantic*, 220, 1967) et la conception architecturale américaines (Robert Venturi, *Complexity and Contradiction in Architecture*, 1966 [trad. 1976]) connaissent une évolution majeure qui traduit cette mutation. Peu de temps après, l'ouvrage du philosophe Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne* (1979), caractérise l'état global de la culture dans les pays développés. Ce changement de perspective ouvre la voie aux sciences sociales – qui aspirent à comprendre la société émergente – et notamment à la géographie, puisque l'espace semble désormais plus déterminant que le temps et la perspective historique qui lui est inhérente (Fredric Jameson, « Postmodernism, or the Cultural Logic of late capitalism », in *New Left Review*, 1984).

Quatre orientations peuvent caractériser la géographie postmoderne. Premièrement, une forme de relativisme l'emporte : la connaissance dépend autant de l'objet à connaître que du sujet connaissant. Le géographe renonce à l'universalité et prône la multiplicité des chemins possibles contre l'idée d'une vérité unique. Deuxièmement, l'objectivité de la réalité géographique « s'enracine dans une subjectivité qui n'est pas pure fantaisie » (Éric Dardel, *L'Homme et la terre*, 1952). Intégrant cette « géographicité », qui souligne la relation existentielle identifiée entre l'homme et son espace de vie, la question du sens et de son interprétation est posée. Il s'agit plus de comprendre que d'expliquer : saisir les raisons de l'apparition d'un phénomène ainsi que les formes de sa manifestation ne constitue plus la seule motivation de la recherche scientifique. Troisièmement, la distance au réel concret grandissant, l'attention se porte désormais sur le discours et les représentations qu'il suppose. Quatrièmement, l'entreprise critique – c'est-à-dire la volonté de donner un tour plus radical à l'utilité sociale de la géographie –, en partie encore liée à la volonté de dégager l'homme de toute forme de domination, impose d'examiner toute production sociale au regard notamment des systèmes de valeurs qui l'imprègnent. Ces changements de fond, contrariant les règles modernes de la scientificité, soutiennent la mise en pratique de la géographie postmoderne.

Mais, en France, l'idée d'une géographie postmoderne, introduite au début des années 1990, fait toujours débat (*L'Espace géographique*, n° 1, 2004). Réduisant la perspective postmoderne à un simple objet de dissension, cristallisant des oppositions déjà anciennes (une géographie « scientifique » contre une géographie « littéraire »), la géographie française ouvre timidement sa pratique à ce renouveau. Toutefois, à la suite de Paul Claval et de la revue *Géographie et Cultures*, qui

en fournit régulièrement une illustration, quelques géographes interrogent les conditions et les modalités d’affirmation de ce courant. Mais ils achoppent encore sur les ancrages disciplinaires actuels – fixant les cadres de la pratique géographique en France – toujours empreints d’une modernité incarnée par l’analyse spatiale, renvoyant plus généralement aux positions néo-positivistes et à l’orientation nomothétique de la géographie systémique.

De son côté, la géographie anglo-saxonne évolue plus rapidement. Les premiers ouvrages de fond, publiés en 1989, reconsidèrent la dimension socio-spatiale des sociétés, en sollicitant le corpus marxiste mobilisé par la Radical Geography. Ainsi dans *Postmodern Geographies : the Reassertion of Space in Critical Social Theory* d’Edward Soja ou dans *The Condition of Postmodernity : an Inquiry into the Origins of Cultural Change* de David Harvey, acteur majeur de la Radical Geography, la dimension critique introduit la géographie à l’analyse du monde postmoderne. Mais le renouveau paradigmatique incarné par la géographie postmoderne présente d’autres entrées, dont celle qui est liée à la géographie culturelle.

De nouvelles perspectives de recherche (géographie des genres, Gay and Lesbian Studies, géographie postcoloniale) contribuent aussi à caractériser cette géographie postmoderne, qui procède par ailleurs à la re-dynamisation de champs plus anciens : désormais, la géographie économique s’attachera à l’analyse des modes de production postfordistes, cependant que la géographie urbaine, un de ses champs d’expérimentation privilégiés, scrutera la ville métropolisée en ses diverses manifestations (Edward Soja, *Postmetropolis : Critical Studies of Cities and Regions*, 2000).

Prenant appui sur la contestation de l’approche néo-positiviste par les positionnements humanistes et radicaux, intégrant l’apport que représente l’étude des représentations et n’étant pas indifférente au tournant culturel pris par la discipline au début des années 1990, la géographie postmoderne pourrait offrir à la géographie un véritable projet épistémologique ouvert à la transdisciplinarité. Encore faudrait-il, du moins en France, ne pas penser cet héritage de pratiques diverses avec les cadres de la modernité en tête, mais plutôt le considérer comme le socle de sa prochaine fondation, dût-elle, cette géographie postmoderne, être autrement nommée.

Laurent VIALA

Bibliographie

- G. BENKO & U. STROHMEYER dir., *Horizons géographiques/Human Geography*, Bréal, Paris, 2004
C. CHIVALLON, *Discours scientifiques et contextes culturels : géographies britanniques et françaises à l’épreuve postmoderne*, M.S.H.A., Talence, 1999
J.-F. STASZAK, *Géographies anglo-saxonnes. Tendances contemporaines*, Belin, Paris, 2001.

Voir aussi

- [Géographie culturelle](#)
- [Géographie humaniste](#)
- [Radical Geography](#)

Géographie systémique

La géographie systémique est née de la nécessité de développer une science de l'espace géographique qui s'intéresse davantage au général qu'au particulier et à l'explication qu'à la description. Dans les années 1950, face à une géographie « classique » jugée trop descriptive, « très engagée dans un inventaire de la surface de la terre, occupée à dresser le catalogue raisonné de tous les objets qui l'occupent » (Philippe et Geneviève Pinchemel, *La Face de la Terre*, 1988), cette « nouvelle géographie » se pose, aux États-Unis, comme un nouveau paradigme scientifique. La géographie a ainsi suivi le mouvement systémique qui a touché une grande partie des sciences et des sciences humaines en particulier, notamment synthétisé par Ludwig von Bertalanffy dans la *Théorie générale des systèmes* en 1968 (traduit en français en 1973).

• Une nouvelle démarche théorique

Le système (du grec *sustêma* : ce qui tient ensemble) permet aux géographes de passer de l'organicisme de la géographie classique à une approche systémique récusant les causalités linéaires. Les lieux sont étudiés à travers leurs interactions spatiales, qui constituent une grande part de leurs propriétés et de leurs dynamiques. Le passage de l'étude des lieux à celle de leurs relations correspond aussi à l'affirmation de la démarche théorique par rapport à l'approche empirique. La recherche de lois tend à délocaliser les lieux de référence et à réduire les lieux concrets à des lieux d'expérimentation. En d'autres termes, les lieux ne sont plus étudiés pour eux-mêmes, mais constituent le support de réflexions géographiques sur le rôle de la distance, de la continuité, de la forme ou de la hiérarchie. Jean-Bernard Racine et Henri Reymond (*L'Analyse quantitative en géographie*, 1973) insistent sur le rôle de l'explication générale « d'un tout organique plus ou moins structuré ». David Harvey (géographe marxiste américain né en 1935, dont les recherches et l'engagement politique ont marqué toute une génération de chercheurs en sciences humaines) de son côté, suggère un statut comparable des lois d'interactions spatiales aux lois de la physique, tout en réservant un sort particulier à la géographie culturelle (*Explanation in Geography*, 1969).

La région, qui était au cœur de la géographie classique, n'a pas de sens si elle est étudiée seule, et doit au contraire être intégrée dans une « géographie régionale comparée systématique » pour éviter « de commettre des erreurs d'appréciation » (Roger Brunet). L'organisation de l'espace devient l'objet central de l'« analyse spatiale » (*locational analysis*) ou de la « théorie de la localisation » (*location theories*). L'espace remplace donc le lieu, et la question du « pourquoi ici et pas ailleurs ? » focalise les recherches sur les localisations et sur le concept de situation.

Cette nouvelle géographie s'est d'abord développée à Seattle, à Chicago (Brian Berry, William Bunge, Peter Gould), à Cambridge au Royaume-Uni (Richard Chorley, Peter Haggett) et à Lund en Suède (Torsten Hägerstrand). Sa diffusion en France est due en grande partie aux géographes canadiens, notamment québécois, qui ont initié leurs collègues français aux renouvellements conceptuels et méthodologiques. Cette diffusion dans la géographie française a coïncidé avec la relève générationnelle issue de l'après-guerre. Des revues ont largement institutionnalisé ces approches : *L'Espace géographique* créée en 1972, les *Brouillons Dupont*, ou des revues régionales innovantes : *Revue de géographie de l'Est*, *Travaux de l'Institut de géographie de Reims*, *Cahiers de géographie de*

Rouen, Cahiers de géographie de Besançon. Toutefois, ce mouvement épistémologique n'a touché qu'une partie des géographes français, certains d'entre eux, dans le contexte de la guerre froide et des mouvements étudiants de 1968, doutant de la capacité de cette approche à fournir une intelligibilité du monde, et développant d'autres courants comme la géopolitique, la géographie sociale, ou la géographie culturelle.

Le corpus scientifique de cette géographie systémique perdure et continue à se développer. Elle se nomme elle-même d'abord « *théorique et quantitative* » (les deux colloques européens les plus importants dans ce domaine ont d'ailleurs pour nom *ThéoQuant* – pour théorique et quantitative – et *European Colloquium on Theoretical and Quantitative Geography*), se veut discipline scientifique à la recherche d'explications, de régularités, de théories et de lois. Elle est, à ses débuts, explicitement positiviste et s'appuie à la fois sur une recherche théorique et sur des méthodologies fondées sur la mesure statistique, géométrique ou topologique. Les calculs lourds permis par les ordinateurs, puis les systèmes d'informations géographiques (S.I.G.) et les outils de simulation ont soutenu ses nombreuses applications et les vérifications de ses hypothèses. Si sa diffusion est aujourd'hui très avancée dans le domaine de la géographie appliquée à l'aménagement du territoire, une large part des investigations demeure théorique, autour de questions relatives à l'organisation de l'espace.

• Approches de la complexité

L'espace est dit organisé à travers ses pôles, ses échanges, ses niveaux d'équipement. L'ambition d'appréhender la totalité des éléments et des relations qui composent cette organisation pose la question de la complexité. Ces relations, ou interrelations, accélérateurs ou freins à des processus dynamiques, loin d'être linéaires, forment de nombreuses boucles de renforcement (rétroaction positive) ou d'affaiblissement (rétroaction négative).

La définition du système spatial intègre à la fois sa relativité historique, ses transformations, mais aussi l'ensemble des interactions qui produisent les processus de cohérence du système (auto-organisation), de sa persistance (autopoïèse), de sa capacité à absorber les perturbations extérieures (résilience) ou de sa destruction (crise). L'intégration du temps dans les systèmes spatiaux a particulièrement intéressé les géographes, suite aux travaux d'Ilya Prigogine, qui souligne l'irréversibilité du temps (Léna Sanders, *Villes et auto-organisation*, 1989). Un système n'est toutefois observable que s'il est en relatif équilibre, ceci n'étant pas signe d'immobilisme mais de successions d'écarts qui accompagnent son évolution, sa forme générale se maintenant. On distingue les équilibres stables de ceux qui sont instables.

Très utile pour appréhender l'organisation de l'espace géographique et ses évolutions, l'approche systémique nécessite toutefois deux conditions. La première est de rester conscient que ce système est une construction de l'esprit élaborée dans un but opérationnel ou heuristique. La seconde exige de se doter de méthodes adaptées à l'étude des systèmes d'interaction (Denise Pumain et Thérèse Saint-Julien, *Les Interactions spatiales. Flux et changements dans l'espace géographique*, 2001).

• Des méthodes statistiques

L'approche descriptive et explicative s'appuie sur des méthodes statistiques permettant d'extraire des

lois des phénomènes observés, et de valider des hypothèses issues d'une démarche déductive. Ces méthodes se sont diffusées en France à partir des années 1970 grâce, notamment, aux travaux du Groupe Dupont créé en 1971, qui édite une revue, les *Brouillons Dupont* et organise un colloque bisannuel, *Géopoint*. Les méthodes statistiques permettent de traiter une masse importante d'informations et d'en tirer des conclusions synthétiques en y associant souvent des représentations cartographiques. Les individus statistiques traités par les géographes sont soit des unités spatiales issues d'un découpage continu (pays, régions...), soit des entités localisées dans l'espace (entreprises, quartiers, villes), soit des flux ou des échanges entre deux lieux, qu'il soient de personnes, de biens, de services, d'informations, de pouvoir ou financiers.

À travers l'analyse statistique de ces individus spatiaux, les géographes soulignent les niveaux et les formes des différenciations spatiales, les dispersions, combinaisons, concentrations, discontinuités et spécialisations s'opérant dans différents lieux. Ainsi sont révélées les structures d'organisation de l'espace. Les méthodes, de plus en plus sophistiquées, conduisent à établir des modèles spatiaux qui reflètent des lois générales. La mesure, pour chaque lieu, de l'écart à ces modèles souligne les spécificités locales.

• Modèles spatiaux et simulations en géographie

De nombreux modèles spatiaux sont élaborés dans cette perspective. Le modèle est « une représentation schématique de la réalité élaborée en vue de l'expliquer, ou encore de la comprendre et de la faire comprendre. Il a donc une double finalité, heuristique et didactique. Il englobe des objets et les processus qui lui donnent naissance » (François Durand-Dastès, *Questions sur les modèles*. *Géopoint* 92 : Modèles et modélisation en géographie, 1993)

Les modèles se différencient selon la part d'hypothèses qu'ils contiennent, selon leur orientation descriptive ou conceptuelle. Les chorèmes (unités élémentaires dont la combinaison permet de représenter les différents modèles de l'organisation de l'espace), proposés par Roger Brunet, suggèrent bien davantage que des représentations cartographiques ou schématiques. Comme les phonèmes forment des mots, les chorèmes rendent compréhensibles des structures spatiales complexes. La force des hypothèses y est très élevée, notamment lorsqu'ils sont utilisés pour comprendre les situations anciennes des lieux, leurs évolutions et leur pérennité (Christian Grataloup, *Lieux d'histoire. Essai de géohistoire systématique*, 1996)

Divers niveaux d'abstraction hiérarchisent également les modèles selon les types de langages utilisés : la maquette, la carte, les graphes, puis les formalisations mathématiques, qui forment le niveau le plus élevé d'abstraction. Certains modèles utilisent des métaphores à travers des transferts venus d'autres sciences. Le modèle gravitaire, par exemple, a été transposé de la physique pour décrire l'intensité des échanges de flux entre les lieux. Les modèles de diffusion, les modèles d'occupation des sols en fonction de la rente foncière (Johann Heinrich von Thünen, William Alonso), le modèle des lieux centraux (Walter Christaller) sont devenus des « classiques » du genre. Leur formalisation a été affinée et améliorée grâce aux progrès dans les mesures empiriques, mais aussi de l'informatique et de la manipulation d'outils de simulation.

S'interroger sur l'aléatoire et le déterminé, sur la transformation et l'évolution des systèmes spatiaux conduit à élaborer ces modèles dynamiques de simulation. Les premières simulations se sont

appuyées sur les modèles empruntés à la mécanique des fluides. Puis l'introduction des équations différentielles basées sur des modèles de concurrence a permis l'élaboration de nouvelles simulations, en introduisant des boucles causales dans les modèles. L'intelligence artificielle, la micro-simulation, l'automatisation ont généré des avancées sur le plan des modèles opérationnels, en simulant le jeu des acteurs dans un contexte de ressources et de contraintes. Ces démarches ont souligné les capacités des systèmes spatiaux à s'auto-organiser et à se transformer (Lena Sanders dir., *Modèles en analyse spatiale*, 2001).

La géographie systémique développe donc un corpus spécialisé, riche de sa diversité. L'encyclopédie électronique Hypergeo, qui repose sur un système complexe de liens hypertextes, intègre les acquis de la géographie systémique dans le champ plus large de la discipline, dévoilant ses compétences, ses apports théoriques et méthodologiques.

Céline ROZENBLAT

Bibliographie

- A. BAILLY, R. FERRAS & D. PUMAIN, *Encyclopédie de la géographie*. Economica, Paris, 1992
R. BRUNET, *La Carte mode d'emploi*, Fayard-Reclus, Paris-Montpellier, 1987
R. CHORLEY & P. HAGGETT, *Models in Geography*, Methuen, Londres, 1967.

Voir aussi

- [Systémisme, sciences sociales](#)

Depuis le milieu du xx^{e} siècle, un certain consensus a fait admettre le terme « gnosticisme » pour désigner les gnostiques historiques de l'Antiquité gréco-romaine, par opposition à toute forme de gnose, attestée à diverses époques et dans divers milieux de l'histoire de l'humanité. On nomme gnostiques des groupes qui valorisent la connaissance (en grec : *gnôsis*) comme un moyen de parvenir au salut. Comme il s'agit souvent de connaissances ésotériques, transmises à des initiés, il n'est pas toujours facile de reconstruire les systèmes et les doctrines qui ont été conservés depuis l'Antiquité dans des textes que le hasard des découvertes a permis de mettre au jour.

D'une manière générale, les gnostiques historiques sont attestés surtout du II^{e} au IV^{e} siècle de notre ère, tout autour du Bassin méditerranéen, à un moment où le christianisme construit son identité. Les gnostiques représentent certaines formes de christianisme, étranges, marginales, parfois solitaires ou contestatrices. Avant qu'il n'existe d'hérésies chrétiennes, et donc de christianisme orthodoxe, les gnostiques naissent et se développent dans des milieux culturels de l'Antiquité les plus divers ; les uns sont frottés de mythologie grecque, d'autres de connaissances juives hétérodoxes, d'autres encore de philosophie ou de pratiques rituelles orientales. Ce n'est que progressivement qu'ils seront perçus comme des tendances déviantes et comme des hérésies. C'est pourquoi il existe de nombreuses traces de l'existence de gnostiques antiques dans les manuels de lutte contre l'hérésie. C'est d'ailleurs aussi par ce seul biais que l'on connaît les gnostiques jusqu'au XIX^{e} siècle.

• L'identité du gnosticisme

L'étude du gnosticisme a radicalement changé d'objet à partir de la découverte des manuscrits coptes de Nag Hammadi en Haute-Égypte (décembre 1945). Un lot d'une cinquantaine de textes coptes, pour la plupart traduits du grec entre le II^{e} et le IV^{e} siècle de notre ère, et conservés dans une collection d'une douzaine de *codices*, apporte une documentation nouvelle sur les milieux et les courants de pensée qui ont été classés, dans l'Antiquité chrétienne, comme des mouvements gnostiques par les Pères de l'Église (notamment par Irénée de Lyon dans son *Contre les hérésies*, écrit vers 185 apr. J.-C.). Toutefois, l'ambiguïté du terme « gnostique » réside d'abord dans l'usage de ce qualificatif, rarement utilisé par les gnostiques eux-mêmes, mais employé dans l'Antiquité à des fins d'étiquetage. Il faut donc se méfier de tout essai de définition qui tendrait à retrouver une essence de la gnose antique à partir de la diversité des milieux conservés.

Jusqu'à une période récente, les débats sur l'identité du gnosticisme ont porté sur ses origines, et les moyens de préciser ses sources et ses influences. Depuis le début du XIX^{e} siècle, les définitions du gnosticisme ont souligné la proximité des gnostiques avec les milieux des origines du christianisme, au point de prétendre, parfois, repérer dans les systèmes gnostiques des traces de gnose préchrétienne. Si c'est le cas, on parle alors des origines juives de la gnose, notamment au niveau des spéculations sur la figure juive de la Sagesse, alors que le judaïsme sert plutôt de repoussoir pour la construction du gnosticisme, à cause de la figure du Dieu biblique de la création. À côté des origines juives du gnosticisme, on peut tout aussi bien étudier ses origines grecques, hellénistiques, orientales, égyptiennes et philosophiques. Et la recherche est encore en cours. À l'inverse de ceux qui cherchent à comprendre le gnosticisme par rapport à ses sources pré-chrétiennes, il existe aussi des chercheurs qui

éloignent le gnosticisme le plus possible des textes bibliques canoniques ; l'exemple de l'*Évangile de Thomas* contenant un groupe de 114 paroles attribuées à Jésus donne ainsi lieu à plusieurs thèses contradictoires sur sa datation (du milieu du I^{er} siècle à la fin du II^e siècle de notre ère). Aujourd'hui, on s'accorde quand même à dater la constitution de cette collection de paroles attribuées à Jésus avant la rédaction définitive des Évangiles canoniques, c'est-à-dire peu après le milieu du I^{er} siècle de notre ère.

• Les courants

Dans l'ensemble de ces travaux sur les origines du gnosticisme, on rencontre une série de concepts habituels qui servent à le classer sous les rubriques de dualisme, de docétisme, de syncrétisme, d'ascétisme ou de libertinisme. Avec les découvertes de Nag Hammadi, ces concepts deviennent caducs. Le gnosticisme représente un ensemble hétérogène de groupes et de courants dont il serait vain de chercher un dénominateur commun qui les rassemblerait tous. L'étude actuelle du gnosticisme s'oriente vers une approche plus historique des groupes variés que l'on peut reconstruire à partir de la nouvelle documentation directe. Ainsi, le puzzle de la variété des courants concernés s'est considérablement diversifié. Certains milieux nouveaux ont été découverts, d'autres ont été sérieusement réexaminés.

Le courant le mieux connu concerne le gnosticisme valentinien, bien étudié à partir de sources littéraires diverses, et pendant plusieurs générations ; l'école du gnostique Valentin commence à Alexandrie puis se développe à Rome dès le deuxième quart du II^e siècle. La caractéristique essentielle des valentiniens consiste à lire en harmonie la Bible et le corpus des textes platoniciens ; ainsi, le récit de la création de la Genèse est lu à travers le prisme de la lecture du *Timée* de Platon. Une telle démarche n'est pensable qu'à partir du moment où le christianisme sort de son giron culturel juif synagogal et cherche à s'établir dans la société gréco-romaine en marge des écoles de philosophie. Les valentiniens sont aussi connus pour leur interprétation des malheurs de la sagesse, Sophia, analogue à une âme humaine, qui, après son expulsion du paradis et son incarnation dans un corps, doit faire l'expérience d'une conversion pour pouvoir trouver le lieu du repos éternel. Les valentiniens proposent des rites spécifiques en vue de ce cheminement de l'âme, « baptême », « onction », « communion », « rédemption », « chambre nuptiale », le lieu où l'âme doit faire l'expérience, médiatisée par la communauté gnostique, d'une rencontre avec son sauveur.

Il existe plusieurs courants analogues. Les gnostiques non valentiniens sont souvent classés sous la rubrique de gnose « séthienne », une forme de gnose rattachée à la figure biblique du patriarche Seth, reconstruite par les chercheurs contemporains sur la base d'une étiquette hérésiologique ancienne, mais celle-ci ne suffit pas à donner une cohérence à ces courants ou ces systèmes. Quelles que soient les controverses sur la définition du gnosticisme séthien, il ressort qu'il existe un nombre impressionnant de courants qui ont cherché à lire les textes bibliques de manière allégorique et qui, en même temps, ont profité de l'histoire de la philosophie platonicienne pour contribuer à leur manière aux spéculations sur la transcendance divine et aux moyens de parvenir à la sagesse (cf. des textes comme *Zostrien*, *Marsanès*, *Allogène*, les *Trois Stèles de Seth*). En même temps, il apparaît clairement que les textes de Nag Hammadi illustrent aussi des milieux et des positions intellectuelles difficilement classables dans le panorama philosophique et religieux connu de l'Antiquité (par exemple, *Paraphrase de Sem*, *Évangile des Égyptiens*, *Enseignements de Sylvain*). Il faut, de plus,

donner une place aux courants hermétiques (codex VI) issus des milieux de sagesse égyptienne, ou aux tendances ascétiques du christianisme syriaque (*Évangile de Thomas*, *Livre de Thomas l'Athlète*), ou tout simplement aux préceptes monastiques (*Enseignements de Sylvain*), sans compter des textes qui renvoient à d'autres corpus, textes philosophiques (comme les *Fragments* de la *République* de Platon dans le codex VI, et les *Sentences* de Sextus dans le codex XII), ou littérature apocryphe chrétienne (comme les *Actes de Pierre et des Douze Apôtres* du codex VI).

Du point de vue de l'histoire des doctrines chrétiennes anciennes, le gnosticisme contribue à l'élaboration d'éléments qui entreront dans les théologies, les christologies, ou les anthropologies qui deviendront orthodoxes avec les grands conciles œcuméniques du IV^e siècle. Du point de vue de l'histoire de la philosophie antique, on ne manquera pas de prendre le gnosticisme pour un phénomène non négligeable, aux marges de la philosophie médio-platonicienne, le platonisme d'avant Plotin (205-270 apr. J.-C.). C'est précisément parce que les gnostiques ont tenté d'exprimer l'inexprimabilité du Dieu biblique en des termes proches des commentaires du *Parménide* de Platon qu'ils ont contribué à leur manière à une réflexion sur les mondes divins et les moyens d'y parvenir.

Jean-Daniel DUBOIS

Bibliographie

- M. SCOPELLO, *Les Gnostiques*, Cerf-Fides, Paris, 1991
C. MARKSCHIES, *Gnosis*, Clark International, Edimbourg-Londres, 2003
M. TARDIEU & J.-D. DUBOIS, *Introduction à la littérature gnostique*, t. I, *Collections retrouvées avant 1945*, Cerf-C.N.R.S., Paris, 1986
K. L. KING, *What is Gnosticism ?*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres, 2003.

Voir aussi

- [Augustinienne \(Doctrine\)](#)
- [Christianisme](#)
- [Ésotérisme](#)
- [Platonisme](#)

Apparue au milieu des années 1950 avec les premiers travaux de Noam Chomsky, la grammaire générative marque un changement de perspective majeur en linguistique. Par-delà les formes diverses qu'il a prises depuis lors, la pérennité du paradigme introduit par la grammaire générative résulte de l'intégration de la linguistique aux sciences cognitives. Son objet se définit comme l'étude des réalités psychologiques individuelles de locuteurs particuliers, leur langue interne (LI). Plus précisément, la grammaire générative a contribué à l'émergence d'un champ interdisciplinaire défini par les quatre questions suivantes :

1. Comment caractériser le savoir linguistique des locuteurs, leur langue interne (LI) ?
2. Comment LI se développe-t-elle chez les locuteurs ?
3. Comment LI est-elle mise en œuvre dans la pratique des locuteurs, leur performance ?
4. Quels sont les mécanismes physiques et neurologiques sur lesquels reposent LI et sa mise en œuvre ?

Si la linguistique stricto sensu a pour tâche de répondre à la première question, ses résultats sont ceux d'une branche de la psychologie cognitive puisque son objet, le savoir linguistique d'individus particuliers, est une réalité psychologique et neurobiologique. Répondre à cette question, c'est construire des modèles formellement précis – des grammaires génératives – d'états de l'esprit/cerveau de locuteurs particuliers, modèles capables d'informer neurologues et neurolinguistes, psychologues et spécialistes de pathologie et d'apprentissage du langage dans leurs tâches d'investigation des questions 3 et 4. Les propriétés générales de ces grammaires, qu'on appelle grammaire universelle (GU), nous renseignent aussi sur la question 2, celle de l'acquisition, puisqu'elles sont nécessairement acquises avec LI. Ces propriétés générales disent donc aussi, en creux, si elles peuvent résulter d'un apprentissage ; si certaines d'entre elles ne le peuvent pas, on sera en droit de les imputer – conjecturalement – à la faculté de langage de notre espèce dont chaque langue (interne) particulière est une manifestation.

• Le modèle standard

Les outils conceptuels de la grammaire générative ont évidemment beaucoup évolué pendant cette période. Mais son programme de recherches – fournir une réponse motivée et réfutable aux questions 1 et 2 formulées ci-dessus – est resté invariant

À travers l'étude de fragments isolables de langues internes particulières, il s'est toujours agi de développer un modèle – un ensemble de règles et de principes permettant d'énumérer mécaniquement les énoncés et leurs structures – des langues internes des différents locuteurs et de caractériser la faculté de langage qui les rend possible. La faculté de langage doit évidemment être suffisamment souple pour autoriser aussi bien la langue interne de Paul que celles de Jim ou de Wang. Mais elle doit aussi être assez contraignante pour rendre compte du fait fondamental que ces langues sont acquises de façon « naturelle », uniformément en temps et sans apprentissage véritable qui implique

répétitions, corrections, exercices de mémorisation explicites, etc.

Pour le modèle « standard » de la grammaire générative – le cadre conceptuel et technique des travaux publiés dans les années 1950 et 1960 –, les propriétés imputées à la faculté de langage dans les fragments de grammaires proposées étaient réduites à 5 et 6 :

5. Un ensemble d'universaux comprenant la liste des traits phonologiques distinctifs et des catégories syntaxiques majeures (nom, verbe, etc.).

6a. La caractérisation formelle des différents types de règles linguistiques possibles, parmi lesquelles les règles de réécritures, les transformations, les règles d'insertion lexicale, les règles phonologiques, etc.

6b. La spécification de leur mode d'application.

L'ensemble 6 constituait ce qu'on nommait les universaux formels. 6a était constitué des règles de réécriture et des transformations. Les premières avaient le format général 7,

7. $X \Rightarrow Y$, où X est différent de Y et Y non nul,

et engendraient mécaniquement par le biais d'un algorithme simple les structures syntaxiques sous-jacentes aux différentes constructions. Les transformations engendraient les structures superficielles des énoncés et utilisaient un riche appareil descriptif qui rendait formulable une grande variété de règles particulières comme le passif, l'inversion sujet-verbe, les questions, etc. 6b énonçait par exemple que les transformations s'appliquaient de façon ordonnée et cyclique dans les dérivations qui énuméraient mécaniquement les diverses constructions et leurs structures à partir des structures sous-jacentes produites par 7.

C'est au vu de leurs propriétés particulières qu'était censée se régler la question du choix de telle ou telle description pour tel fragment de langue particulière parmi le vaste ensemble que 5, 6 et 7 – soit la faculté de langage GU – autorisait. Ce choix était guidé par un calcul de simplicité qui classait les descriptions concurrentes en fonction du nombre de règles et de symboles qu'elles utilisaient ; la plus « simple », en ce sens, devait être retenue.

Dans ce premier modèle, GU reste donc peu étoffée : à part la forme de leurs règles, aucune contrainte n'est imposée aux différentes langues particulières dont on supposait qu'elles variaient extensivement. Ce modèle dessinait une approche de l'acquisition de la langue maternelle vue comme la réplique inconsciente du travail du linguiste : formulation d'une première grammaire G_1 sur la base d'un premier ensemble de faits, élaboration d'une seconde grammaire G_2 par exposition à de nouveaux faits et corrections de l'entourage linguistique, jusqu'à la mise en place de G_n , représentant l'état stable final de la langue interne de l'adulte. Mais cette conception de l'acquisition des langues est peu plausible. En effet, la langue maternelle se développe chez les petits enfants de façon très uniforme sur une période de temps semblable quelle que soit la langue, et les corrections du milieu semblent n'y jouer qu'un très faible rôle : l'acquisition d'une langue première s'apparente plus à la croissance d'un organe physique qu'au long et difficile processus qui conduit à la maîtrise d'une discipline scientifique chez lycéens ou étudiants.

D'où un enrichissement des propriétés du modèle imputées à la faculté de langage GU dans le modèle standard étendu, qui fait dériver les effets des contraintes sur les transformations de principes généraux plus abstraits – cyclicité, sous-jacence, etc. –, encore incorporés aujourd'hui au modèle, et impute explicitement ces principes à la faculté de langage GU : celle-ci règle donc de façon contraignante de multiples aspects du fonctionnement linguistique de chaque langue. Corrélativement, les instruments descriptifs spécifiques mis à la disposition des langues particulières sont réduits. On comprend mieux dès lors pourquoi les enfants acquièrent leur langue sans efforts : la faculté de langage ne leur laisse que peu de choix ; l'apprentissage de leur langue n'est pas quelque chose qu'ils font mais qui leur arrive. Les résultats empiriques et théoriques des travaux menés dans le cadre de ce modèle ont été considérables. Pour le français, on citera par exemple l'ouvrage de Richard Kayne, *French Syntax* (1975).

On assiste, à partir de la fin des années 1970, à une explosion des travaux comparatifs portant sur les langues les plus diverses. Ces travaux ont sans aucun doute possible confirmé la thèse selon laquelle la faculté de langage contraint jusque dans le détail le fonctionnement des langues spécifiques. Ils ont aussi mis au jour une extrême variabilité de surface entre langues, même très proches. Les langues sont à la fois semblables et dissemblables, uniformes et labiles.

Un paradoxe émerge donc de ces résultats : si le lien entre la faculté de langage et, par exemple, le français est si direct, comment se fait-il qu'elle autorise également des langues (internes) aussi dissemblables que le chinois, le finlandais ou le gallois ? Un des buts des recherches menées dans le cadre du modèle des principes et des paramètres est de résoudre ce type de paradoxe par l'analyse comparée détaillée de règles ou constructions en apparence spécifiques. Ces recherches ont considérablement raffiné les contraintes du modèle standard étendu et mis au jour des paramètres abstraits de variations capables d'expliquer tout à la fois la très grande spécificité de la faculté de langage et sa labilité.

• Les enjeux du programme de recherches minimaliste

Dans *Lectures on Government and Binding* (1981), Chomsky a unifié l'énorme quantité de travaux descriptifs menés en grammaire générative jusqu'au début des années 1990. Ce modèle est modulaire et paramétrique. La faculté de langage GU y est conçue comme la somme de modules spécifiques, chacun étant responsable d'aspects particuliers du fonctionnement des langues. Dans les différents modules, on a isolé des espaces de variations possibles, appelés paramètres. Les effets de ces paramètres s'étendent à des constructions et des différences entre langues qui sont en apparence sans lien avec les propriétés morphologiques qui permettent à l'enfant apprenant sa langue maternelle d'en déterminer la valeur. L'hypothèse est donc que les propriétés morphologiques des langues donnent accès à un certain nombre (relativement petit) de paramètres de variations dont on peut déduire les formes extrêmement variées des langues ; de même les propriétés morphologiques de sa langue et les paramètres qui leur sont associés permettent à l'enfant de prédire nombre de propriétés de sa langue. Or c'est précisément ce type de structure déductive que semblent imposer les propriétés de l'acquisition de la langue maternelle. Baker (2001) ainsi que Cinque et Kayne (2005) éclairent l'impact de ce modèle pour les études de linguistique comparative.

Le programme de recherches minimaliste, mis en place par Chomsky depuis le début des années

1990, conserve l'aspect modulaire et paramétrique du modèle, mais s'en distingue par la parcimonie des instruments d'analyse retenus. Le but essentiel de ce programme est toutefois beaucoup plus ambitieux : il vise à montrer que la « faculté de langage » de notre espèce a des caractéristiques que ce qu'on suppose d'ordinaire des systèmes biologiques, conçus comme les produits d'un « bricolage » de l'évolution, ne nous conduirait pas à attendre. Il est peu plausible en effet de supposer que l'évolution ait pu façonner graduellement les différents modules d'un « organe mental » – la grammaire universelle – dont les computations sont soumises à des contraintes très spécifiques, sans équivalents dans aucun autre système cognitif. Mais alors, d'où viennent la faculté de langage et ses étranges propriétés ? Un des buts majeurs du programme minimaliste est sinon de résoudre cette énigme, du moins de tracer un cadre conceptuel général où la question puisse être formulée de façon sensée et recevoir à terme des réponses.

Jean-Yves POLLOCK

Bibliographie

- M. BAKER, *The Atoms of Language*, Basic books, New York, 2001
G. CINQUE & R. KAYNE dir., *The Oxford Handbook of Comparative Syntax*, Oxford University Press, New York, 2005
N. CHOMSKY, *The Logical Structure of linguistic Theory*, Plenum, 1975, New York, 1955 ; *Syntactic Structures*, Mouton, 1957, trad. franç., Seuil, Paris 1969 ; *Lectures on Government and Binding*, Foris, 1981, trad. franç., Seuil, Paris, 1991 ; *The Minimalist Program*, M.I.T. Press, Cambridge (Mass.), 1995
R. KAYNE, *French Syntax*, M.I.T. Press, 1975, trad. franç. *Syntaxe du français*, Seuil, 1977
Noam Chomsky, J. Brémont dir., *Cahier de l'Herne*, Paris, 2005
J.-Y. POLLOCK, *Langage et cognition, introduction au programme minimaliste de la grammaire générative*, P.U.F., Paris, 1997.

Voir aussi

- [Grammaires cognitives, linguistique](#)
- [Grammaire universelle, linguistique](#)

Pour la grammaire générative, l'objectif principal est d'éclairer les deux questions ci-dessous :

1. Comment caractériser le savoir linguistique des locuteurs, leur langue interne (LI) ?
2. Comment LI se développe-t-elle chez les locuteurs ?

Répondre à la question 1, c'est construire des modèles formellement précis – des grammaires « génératives » – d'états de l'esprit/cerveau de locuteurs particuliers. On appellera avec Chomsky les propriétés générales de ces grammaires, grammaire universelle (GU). GU nous renseigne sur la question 2, celle de l'acquisition, puisque ses propriétés sont nécessairement acquises avec LI. Si ces propriétés générales ne peuvent résulter d'un apprentissage effectif, il est légitime de les imputer – conjecturalement – à la faculté de langage de notre espèce dont chaque langue interne particulière est une manifestation. On illustrera ici sur la base du français trois propriétés de GU mises à jour en grammaire générative et imputées à un organe mental spécifique à notre espèce, sa faculté de langage.

• Récursivité

Dans toute langue, il existe des unités qui peuvent contenir un nombre (entier) arbitrairement grand d'unités du même type ; ainsi une phrase française peut contenir un nombre potentiellement infini de phrases, comme l'esquisse 3 :

3. [Phrase Pierre pense [Phrase que Marie pense [Phrase que Jean pense [Phrase que Philippe pense [que... [Phrase que la terre est ronde]]]]].

La propriété d'infinité discrète illustrée ici est familière ; chaque locuteur adulte sait que les phrases sont faites d'un nombre entier d'unités, mais qu'une phrase p de longueur maximale m ne peut exister puisqu'on peut toujours l'inclure dans une autre phrase, créant par exemple « Pierre croit que + p < m > ». Les règles qui caractérisent les phrases du français (et bien sûr aussi du russe ou du bambara) sont récursives : elles peuvent s'appliquer au produit de leur propre application : pour construire une phrase, on peut prendre un sujet, un verbe et une phrase, laquelle est elle-même constituée d'un sujet, d'un verbe et d'une phrase, etc.

Il semble bien que cette propriété n'a aucune contrepartie dans les systèmes de communication animale. Or la récursion et l'infinité discrète qui lui est associée ne sont pas le produit d'un apprentissage – bien que la connaissance réflexive de l'infinité discrète en arithmétique n'émerge qu'après une période de maturation ; il est donc raisonnable d'en faire une propriété constitutive de la faculté de langage des hommes

• Structures et règles syntaxiques : dépendance structurale

Chaque francophone sait que les phrases de sa langue ne sont pas une simple juxtaposition de mots puisqu'il y discerne souvent des ambiguïtés non lexicales, comme dans la phrase 4 :

4. Marie observe l'homme à la jumelle.

La grammaire enseignée autrefois à l'école primaire avait une thèse sur 4 : elle analysait de deux façons différentes la suite « l'homme à la jumelle » : soit elle était vue comme le complément d'objet direct de « observe », soit seul « l'homme » jouait ce rôle ; dans ce dernier cas « à la jumelle » était dit complément circonstanciel (de « moyen »). Sous la première analyse, l'homme à la jumelle était donc une unité syntaxique (le « complément d'objet direct ») mais pas sous la seconde, où on avait affaire à deux unités indépendantes bien que contiguës, le complément et le circonstanciel. Selon cette tradition analytique, c'est cette double analyse qui est responsable de l'ambiguïté de la phrase 4.

À la terminologie et la notation près, la linguistique générative contemporaine s'accorde avec la tradition grammaticale et pose avec elle que chaque locuteur associe des analyses syntaxiques différentes à des phrases comme 4 : toute suite de mots est munie d'une structure syntaxique par le locuteur ; la compréhension et la production de phrases supposent l'association d'une ou de plusieurs (en cas d'ambiguïté) structures syntaxiques aux mots prononcés. On s'en convaincra facilement en examinant la phrase 5 :

5. La petite brise la glace.

Cette phrase reçoit deux analyses différentes selon que la suite « la petite brise » forme une unité ou non, et selon que « brise » et « glace » sont un nom ou un verbe. 3 et 5 montrent sans aucun doute possible que les langues internes des francophones associent aux suites de mots des structures syntaxiques qui sont responsables de leur interprétation. Cette propriété caractérise GU et la faculté de langage : les phrases 4 et 5 sont donc le reflet particulier en français d'une propriété générale de la faculté de langage des humains.

Chaque francophone sait aussi effectuer des opérations sur les énoncés de sa langue. Ainsi, il peut associer à 4 les phrases 6 et 7 par déplacement des suites « l'homme » ou « l'homme à la jumelle » :

6. C'est l'homme à la jumelle que Marie observe.

7. C'est l'homme que Marie observe à la jumelle.

Or les phrases 6 et 7, contrairement à la phrase 4, ne sont pas ambiguës : dans la phrase 6, « L'homme à la jumelle » est seulement l'objet direct du verbe « observe » et, en 7, « à la jumelle » est uniquement le complément circonstanciel. Pourquoi en va-t-il ainsi ?

Les linguistes supposent que la grammaire interne de Jean (et celles de Jim et Olga, bien sûr) définit le format des règles syntaxiques de déplacement possibles et que ce format n'autorise que le déplacement d'unités syntaxiques : si « l'homme à la jumelle » est une telle unité – le complément d'objet direct de la tradition grammaticale –, alors cette suite peut être déplacée et cela donne la phrase 6. À l'inverse, si « l'homme » et « à la jumelle » forment deux unités distinctes, alors la règle de déplacement ne peut affecter la suite entière mais seulement l'une ou l'autre, et on obtient la phrase 7 ou encore la phrase 8, également non ambiguë.

8. C'est à la jumelle que Marie observe l'homme.

En bref, la linguistique formelle conclut que le format des règles de déplacement est tel que ces règles ne peuvent affecter/voir que des unités syntaxiques. On dit que ces computations syntaxiques sont dépendantes de la structure. Pas plus que la récursivité, la dépendance de la structure n'est le produit d'un apprentissage, et on en conclut qu'elle est une propriété de la faculté de langage des hommes. Notons qu'il n'y a rien là de logiquement nécessaire : on peut facilement imaginer des langues qui n'y obéiraient pas. Pourtant ces langues semblent ne pas exister, ce qui est le reflet, dans cette optique, des contraintes qu'impose à toute langue humaine notre faculté de langage, une propriété biologique de notre espèce.

• La notion de domaine syntaxique

Les structures et computations isolées ci-dessus ne sont pas des propriétés des signaux acoustiques langagiers qui assaillent les hommes. Ce sont des réalités mentales que chaque locuteur associe à ces signaux ; si ce couplage est opéré avec succès, les signaux peuvent devenir interprétables et véhiculer alors des pensées.

Donnons un autre exemple ; tout locuteur francophone discerne sans effort les relations de coréférence possibles entre les expressions référentielles de sa langue. Convenons par commodité que deux unités portant un même indice sont coréférentes ; cela admis, on vérifie sans peine qu'on émet les jugements suivants sur les énoncés de 9 où « i » indexe les termes qui ont le même référent, et « * » indique un énoncé mal formé – impossible – sous l'interprétation notée :

9a. *Il_i trouve que Jean_i est intelligent.

9b. Jean_i trouve qu'il_i est intelligent.

9c. La femme qu'il_i aime trouve que Jean_i est intelligent.

9d. Sa_i mère trouve que Jean_i est intelligent.

Les jugements de Jim, Mario ou Hans sur les contreparties de 9 seraient identiques. Il est donc vraisemblable qu'ils reflètent des propriétés de GU. Quel modèle peut-on construire de ce savoir ? La simple précédence linéaire est incapable de fournir ce modèle, comme les contrastes en 9 suffisent à l'établir. Les structures syntaxiques déjà mentionnées à propos de la phrase 4 jouent un rôle fondamental ; considérez 10, l'analyse schématique partielle de la structure syntaxique des phrases de 9 :

10a. [Il_i trouve [que Jean_i est intelligent]].

10b. [Jean_i trouve [qu'il_i est intelligent]].

10c. [[la femme qu'il_i aime] trouve [que Jean_i est intelligent]].

10d. [[sa_i mère] trouve [que Jean_i est intelligent]].

À la notation près, la décomposition syntaxique 10 est traditionnelle ; dans les quatre exemples, une principale inclut une subordonnée ; en 10c le « sujet » de la principale, « la femme qu’il aime », est fait de « la femme », antécédent, et de sa relative « qu’il aime », et ils forment ensemble une unité, le « sujet » de la tradition grammaticale ; quant à « sa mère » en 10d, c’est évidemment aussi un sujet. En 10 la notation adoptée indique qu’une séquence de mots entre crochets forme une unité syntaxique ; une fois 10 adopté, pour des raisons tout à fait indépendantes de la question qui nous retient ici, la notion pertinente pour traiter de 9 est une relation structurale simple, la notion de domaine (syntaxique) définie en 11 :

11. Le domaine syntaxique d’un élément *e* quelconque est l’ensemble des éléments inclus dans l’unité syntaxique qui contient *e* immédiatement.

11 dit qu’en 6a-7a le domaine du pronom « il » inclut tous les éléments de la principale et de la subordonnée, donc aussi « Jean ». En 9b-10b, par contre, « Jean » n’est pas dans le domaine de « il » puisque l’unité qui contient ce pronom immédiatement est la seule subordonnée « [que (il) est intelligent] ». En 9c-10c, « Jean » n’appartient pas non plus au domaine de « il », qui est l’unité « [la femme que (il) aime] ». Il en va à nouveau de même en 9d-10d puisque le domaine du possessif « sa » est l’unité « [(sa) mère] » – le sujet de la principale – qui n’inclut évidemment pas « Jean », sujet de la subordonnée. Le seul cas illicite 9a-10a est celui où l’expression « Jean » est dans le domaine syntaxique du pronom coréférent « il ». Supposons alors qu’il existe dans la langue interne de Jean (et aussi de John, de Mario ou d’Olga) un principe de non-coréférence interdisant à des expressions, comme « Jean », « cet homme », d’être dans le domaine syntaxique d’un terme de même référence.

En assignant le principe de non-coréférence et la notion de domaine syntaxique 11 à GU, on décrit les faits de 9, sous l’indiscutable analyse 10 : ces principes et définitions interdisent 9a tout en autorisant 9b, c, d. En imputant de plus 11 à la faculté de langage, nous expliquons en sus une énigme à propos des robustes faits de 9 : ils ne font l’objet d’aucun commentaire ni a fortiori d’aucun enseignement de la part des familles ou de l’école, et cependant tous les locuteurs convergent sur ces jugements qui forment bien une solide partie de leur savoir linguistique inconscient, de leur langue interne.

Les exemples très simples empruntés ci-dessus à la connaissance élémentaire que les francophones ont de leur langue interne montrent qu’il existe dans leurs langues internes de nombreuses propriétés structurales et computationnelles invariantes, reflet de la faculté de langage des humains.

Jean-Yves POLLOCK

Bibliographie

S. PINKER, *The Language Instinct*, Harper-Collins, New York, 1994 ; trad. franç. *L’Instinct du langage*, Odile Jacob, Paris, 2000

Noam Chomsky, J. Brémont dir., Cahier de l’Herne, Paris, 2005

J.-Y. POLLOCK, *Langage et cognition, introduction au programme minimaliste de la grammaire générative*, P.U.F., Paris, 1997.

Voir aussi

- [Grammaire générative, linguistique](#)
- [Grammaires cognitives, linguistique](#)

La dénomination « grammaires cognitives » a été donnée à un courant de recherches linguistiques né sur la côte ouest des États-Unis dans les années 1980, et initié par d'anciens tenants de la grammaire générative de Noam Chomsky. Les représentants les plus connus de ce courant, désormais très bien implanté au niveau international, sont George Lakoff, Ronald Langacker, Leonard Talmy et Gilles Fauconnier.

Les fondements théoriques des grammaires cognitives se démarquent radicalement de ceux de la grammaire générative. Le langage est ici conçu, non pas comme une faculté autonome innée mettant en jeu des propriétés calculatoires spécifiques, mais comme la manifestation de mécanismes très généraux, également à l'œuvre dans d'autres activités cognitives, comme la perception visuelle ou l'expérience sensori-motrice. C'est pourquoi, refusant d'accorder une place centrale à la syntaxe, les grammaires cognitives s'attachent à élaborer une théorie sémantique globale ayant vocation à constituer une alternative aux grammaires formelles, auxquelles il est reproché d'appauvrir la matière linguistique et, en définitive, de déformer les phénomènes.

• Une approche configurationnelle

Pour les tenants des grammaires cognitives, la grammaire ne constitue pas un « module » autonome sur lequel se grefferait une composante sémantique assurant l'interprétation des symboles lexicaux et des constructions syntaxiques ; elle est, au contraire, intrinsèquement signifiante, dans la mesure où elle structure et exprime des contenus sémantiques. On comprend, dès lors, l'importance accordée aux phénomènes de perception visuelle et de construction d'images, en liaison avec les processus de symbolisation linguistique : dans tous les cas, c'est en effet l'aptitude générale à représenter une même situation sous des angles différents qui est en jeu.

Si l'activité de langage consiste à construire des structures sémantiques complexes (« représentations cognitives », « structures conceptuelles » ou « espaces mentaux », selon les auteurs), il revient alors au linguiste de caractériser la façon dont les unités linguistiques se combinent pour produire de telles structures. La sémantique grammaticale proposée est qualifiée de « configurationnelle », car la grammaire est réputée organiser les différents éléments de l'énoncé en vue de construire une « configuration », c'est-à-dire une scène complexe cohérente. Cette manière de concevoir la grammaire constitue sans doute l'apport le plus original des grammaires cognitives.

Dans la théorie de R. Langacker (*Foundations of Cognitive Grammar*, 1987 et 1991), des schémas diagrammatiques permettent de représenter les relations topologiques et cinématiques constitutives, selon lui, du sens grammatical. Chaque différence de forme induisant une différence dans la représentation construite, jamais deux énoncés ne correspondent exactement à la même configuration. Par exemple, « Le tableau est au-dessus du radiateur » et « Le radiateur est au-dessous du tableau » décrivent la même situation, mais l'appréhendent différemment. À l'intérieur du diagramme correspondant, la relation géométrique statique entre le tableau et le radiateur (disposés le long d'un axe vertical) sera donc marquée comme asymétrique : dans le premier énoncé, le radiateur est le repère permettant de situer le tableau ; dans le second, les rôles sont inversés.

Reprenant à la théorie de la Gestalt l'opposition entre « figure » et « fond », R. Langacker distingue, dans une configuration, les éléments saillants (dits « profilés ») qui se détachent sur un fond (appelé « base »). Grâce à cette notion de profilage, il est possible de rendre compte, par exemple, des différences de sens entre « Jean a prêté son livre à Laure » et « Laure a emprunté son livre à Jean » : c'est tantôt le point d'origine de la trajectoire du livre (Jean), tantôt son point d'aboutissement (Laure) qui sera profilé ; d'où la différence de verbe et la permutation des actants.

• Le langage donne à voir

L'approche configurationnelle a été complétée, chez L. Talmy (*Towards a Cognitive Semantics*, 2000) par le recours à la notion de « force », qui joue un rôle structurant pour l'analyse des énoncés. L'idée est que, dans chaque énoncé, un système de forces opposées (physiques ou abstraites) s'exerce entre entités dites « agonistes » focalisées par l'énoncé, et entités appelées « antagonistes ». Ainsi, dans « Jean a fait cuire le rôti », l'emploi du verbe (faire) exprime le caractère fortement contrôlé de l'action exercée par l'antagoniste (Jean) sur l'agoniste (rôti) ; tandis que dans « Jean a laissé brûler le rôti », le choix du verbe (laisser) correspond à l'expression d'une force plus faible du premier à l'égard du second.

En assignant à la grammaire ce rôle de constructrice d'images mentales mises en scène à travers les énoncés, la sémantique configurationnelle s'inscrit donc pleinement dans une perspective cognitive : les représentations qui en résultent ne sont pas de pures et simples descriptions, mais des élaborations dynamiques, des mises en perspective qui sont « données à voir », tout comme le sont les images construites par la perception visuelle.

En sémantique proprement lexicale, ce sont surtout les travaux de G. Lakoff (*Women, Fire and Dangerous Things*, 1987) qui ont contribué à renouveler le paysage théorique, par le recours à la notion de « prototype », initialement proposée par la psychologie cognitive. On sait depuis longtemps que l'appartenance d'un élément à une catégorie n'est pas traitée cognitivement par les sujets en termes de tout ou rien, mais de façon graduelle : ainsi un moineau est-il, aux yeux de la plupart des sujets, un représentant plus typique de la catégorie des oiseaux qu'une autruche. Appliquée au lexique, cette notion permet de donner du sens des mots une représentation géométrique : à chaque mot correspond une zone sémantique, dont le centre est occupé par les meilleurs représentants (c'est le prototype), et dont les frontières sont floues. Sur ces bases, une approche renouvelée de la question de la polysémie (centrale pour toute théorie sémantique) a été rendue possible.

Couvrant un champ plus vaste qui s'étend jusqu'à la pragmatique, la théorie proposée par G. Fauconnier (*Espaces mentaux*, 1984) vise à décrire la dynamique d'élaboration et d'altération des configurations cognitives (« espaces mentaux ») construites au fil du discours. Ainsi l'énoncé « Si j'étais toi, je ne me marierais pas » met-il en jeu trois types d'espaces : un espace initial (celui des idées et dispositions du « je »), un deuxième espace (celui de « toi ») et un espace dit intégrant (élaboré par le non-mariage du participant principal, amalgame de « je » et de « toi ») ; la conséquence réelle de cette fiction étant l'avis défavorable donné par le locuteur à son destinataire. Très puissante, cette théorie rend compte d'un nombre important de phénomènes linguistiques (contrefactuels, causatifs, anaphores, temps verbaux, etc.) en termes d'une unique opération cognitive appelée « intégration conceptuelle ».

Attentives à retrouver dans la langue la trace de processus cognitifs plus généraux, les grammaires cognitives montrent aussi en retour que certains phénomènes de langue sous-tendent des mécanismes de pensée opérant dans tous les domaines de l'expérience humaine : ainsi la métaphore, qui nous permet d'appréhender des concepts abstraits à partir de notre expérience sensori-motrice.

Catherine FUCHS

Bibliographie

- G. FAUCONNIER, *Espaces mentaux*, Minuit, Paris, 1984
G. LAKOFF, *Women, Fire and Dangerous Things*, University of Chicago Press, 1987
R. LANGACKER, *Foundations of Cognitive Grammar*, Stanford University Press, 1987 et 1991
L. TALMY, *Towards a Cognitive Semantics*, M.I.T. Press, Cambridge (Mass.), 2000
B. VICTORRI, « Les Grammaires cognitives », in C. Fuchs éd., *La Linguistique cognitive*, Ophrys-MSH, Gap-Paris, 2004.

Voir aussi

- [Cognitivisme](#)
- [Grammaire générative, linguistique](#)
- [Pragmatisme, philosophie](#)

La première occurrence du terme *happening* pour désigner une pratique artistique apparaît sous la plume de l'Américain Allan Kaprow (né en 1927), dans un article publié à l'hiver 1958 par la revue *The Anthologist*. En avril de l'année précédente, l'artiste désignait déjà ainsi ses vastes collages devenus environnements, que les spectateurs pouvaient parcourir. Parce qu'il en est l'initiateur et le principal théoricien, le nom d'Allan Kaprow est lié à cette forme d'art éphémère qu'est le happening. Cette appellation, dès lors employée à New York pour caractériser des manifestations impliquant en temps réel les agissements des artistes et du public dans des environnements, visuels et souvent sonores, est toutefois rapidement utilisée dans un contexte plus international.

Par ailleurs, l'étude de ce phénomène pose la question de ses limites temporelles. Car il s'agit d'une notion que son propre inventeur abandonnera à partir du milieu des années 1960, la jugeant trop restrictive et vouée à l'académisme. Le « précieux vocable », pour reprendre l'expression d'un des autres tenants du happening, l'artiste américain Red Grooms (né en 1937), tombera en désuétude auprès des artistes qui les premiers l'avaient utilisé, tandis que son succès critique ira croissant. Dans ce cas, il semble que les questions de lexique soient, plus qu'ailleurs, centrales. *Happening*, en anglais nom commun mais aussi forme verbale, suggère un ancrage dans le présent et identifie des formes d'art que leurs instigateurs avaient voulu rétives à l'idée même de conservation.

• Les alchimies des années 1960

En 1958, Allan Kaprow jette les bases théoriques du happening dans son célèbre article publié par la revue *Art News*, sur « L'Héritage de Jackson Pollock ». Il y développe une vision organique de l'évolution récente des arts plastiques. Le maître-mot de sa thèse est l'extension : les toiles immenses des expressionnistes abstraits, les envahissantes sculptures *junk*, faites de matériaux de récupération, sont pour l'auteur autant de formes proliférantes qui tendent à modifier le rapport du spectateur à l'objet d'art. Pollock aurait « détruit la peinture » et fait naître un art qui « remplit notre monde avec lui-même ». Il convient, selon Kaprow, d'en tirer les conséquences.

Mieux que ne le firent les artistes dada, les surréalistes ou les tenants du collage, Pollock, en produisant des entrelacements de peinture qui donnent « l'impression de ne jamais s'arrêter » et dans lesquels le spectateur peut s'égarer, aurait violé les limites de l'œuvre d'art. Les dimensions de l'espace et du temps viennent désormais jouer un rôle réel dans l'expérience des œuvres et donnent naissance à l'idée d'un art à expérimenter physiquement. L'invasion du monde par ce dernier devra être complète, elle aura pour nom happening.

Ce projet, l'une des premières attaques contre le formalisme, annonce nombre de pratiques artistiques à venir et ouvre le débat autour de la dématérialisation de l'œuvre d'art. Il s'agit de proposer au public une création qui ne saurait être figée dans une forme, et conséquemment, dans une histoire des formes. Dans le même temps, c'est la position d'autorité de l'artiste qui se trouve battue en brèche par la valorisation de la participation du public et par le refus d'une sanction critique et historique.

Les événements organisés dans cet esprit par Allan Kaprow, ainsi que par d'autres artistes parmi ses

contemporains, Dick Higgins, Al Hansen, Jim Dine, Claes Oldenburg ou Red Grooms, ont en commun de nier l'idée de narration et de proposer à une petite assistance une série d'événements visuels, sonores, parfois même olfactifs, souvent simultanés dans leur déroulement. Le résultat est généralement déstabilisant, voire agressif, tant par le manque d'intrigue que par les ambiances créées. Cet aspect chaotique peut être accentué par les lieux où se déroule l'action. Au plein air sont souvent préférés les murs et espaces de lofts, d'ateliers ou de galeries entièrement investis par les artistes qui en font des environnements – assemblages d'éléments hétéroclites tout aussi éphémères que peut l'être le happening.

Les incertitudes quant au déroulement de l'événement (réaction et investissement du public, accidents matériels) constituent autant de données imprévisibles, dont les artistes attendent beaucoup. Condamné à l'impondérable et à la disparition, le happening est tout entier dédié à rendre sensible l'énergie de l'art plutôt que ses scories matérielles. Il peut être en définitive interprété comme un dispositif transformateur empruntant volontiers au mystère – dimension que Kaprow prophétise lorsqu'il emploie le terme d'« alchimie » pour qualifier la révolution à venir.

• La quête de l'expérience

En faisant du quotidien et de ses situations les plus ordinaires le matériau même du happening, cette génération d'artistes s'inscrit dans une investigation menée sur le banal que le compositeur John Cage (1912-1992) avait engagé dès le début des années 1950 au Black Mountain College (institution reprenant le modèle du Bauhaus, en Caroline du Nord, où il professa – comme Josef Albers et Robert Motherwell). Nombre des futurs artistes du happening ont reçu son enseignement à la New School for Social Research de New York.

C'est aussi à une tradition philosophique américaine allant de Ralph Waldo Emerson (1803-1882) à John Dewey (1859-1952) que l'on peut associer de telles expérimentations. Les interrogations sur la place et les fins de l'art rejoignent la recherche d'une connaissance nourrie du seul quotidien, résultat d'une expérience individuelle, directe et démocratique. Ces artistes partent donc à la re-découverte de leur monde, pour offrir aux participants du happening une vision inédite de ce dernier, considéré, dit Kaprow, « comme si c'était pour la première fois ».

Il n'est toutefois pas question d'élever le trivial, mais de parvenir à appréhender le « sens de l'ordinaire ». Ce résultat est obtenu par un phénomène de décalage qui se rapproche de l'« inquiétante étrangeté » définie par Freud. Les personnes réunies pour un temps doivent s'attendre à être surprises par ce qui leur est le plus familier. Dans une certaine mesure, « cette nervosité si plaisante, si agréable, quand quelque chose est sur le point de se produire » semble être l'un des objets du happening. Comme le constate Susan Sontag, dans un texte écrit en 1961 sous le titre « Un Art de juxtaposition radicale », le terme lui-même de happening est « modeste et assez attractif ». Il s'agit en effet de créer avec des moyens dérisoires une véritable attente, les artistes veillant ensuite à ce qu'elle soit comblée. « Les gens seront enchantés ou horrifiés », annonce Kaprow. Face à certaines manifestations européennes du happening, la réaction va jusqu'au scandale en raison d'un contenu plus politique et sexuel. Jean-Jacques Lebel sera l'un des plus éminents représentants de cette veine.

Mais l'événement peut avoir une autre conséquence : l'attente peut être déçue. Dans ses entretiens avec Pierre Cabanne, en 1966, Marcel Duchamp se félicite de l'implacable ennui qu'il a ressenti

devant les happenings, des deux côtés de l'Atlantique. Qu'une forme d'art puisse provoquer un tel accablement est pour lui, en dernière instance, sa grande force. À suivre Duchamp, le happening vaudrait donc aussi par la frustration qu'il inflige. Plus encore que la vie moderne dont il est une forme intensifiée, il serait parvenu à faire saisir à son public sa quête toujours insatisfaite d'expérience.

Sophie DELPEUX

Bibliographie

- L. BERTRAND DORLÉAC, *L'Ordre sauvage : violence, dépense et sacré dans l'art des années 1950-1960*, coll. Art et artistes, Gallimard, Paris, 2004
- A. KAPROW, *L'Art et la vie confondus*, textes réunis par J. Kelley, trad. de l'anglais par J. Donguy, coll. Supplémentaires, Centre Georges-Pompidou, Paris, 1996 (éd. or. *Essays on the Blurring of Art and Life*, 1993)
- J.-J. LEBEL, *Le Happening*, Denoël, Paris, 1966
- J. DE LOISY dir., *Hors limites : l'art et la vie, 1952-1994*, catal. expos., Centre Georges-Pompidou, Paris, 1994.

Voir aussi

- [Art total, musique et arts](#)
- [Beauté, arts](#)
- [Dématérialisation de l'œuvre d'art](#)
- [Éphémère, arts](#)
- [Expression, arts, théâtre, cinéma](#)
- [Fins de l'art](#)

Les idées de hasard et d'art paraissent antinomiques si l'on conçoit l'activité artistique et l'œuvre d'art en termes de préméditation, de compétence et de maîtrise, comme on l'a généralement fait en Occident. Mais ces critères ont été remis en cause au cours des ^{XIX}^e et ^{XX}^e siècles, lorsque l'exigence d'innovation et l'accent mis sur le processus de réalisation de l'œuvre ont placé le hasard au cœur du phénomène artistique.

On peut entendre par « hasard » ce qui échappe ou résiste à la prévision et à la planification (dans le futur), au contrôle (dans le présent), à la répétition et à l'explication (dans le passé). Conçu de cette façon, le hasard ne saurait être totalement absent d'aucun type d'art, en aucun moment et en aucun lieu. Mais la forme, l'étendue et l'interprétation de sa contribution peuvent varier infiniment.

• Images accidentelles

La forme la plus universelle que peut prendre le hasard en art est ce qu'on appelle l'« image accidentelle » (en anglais *chance image* ou *image made by chance*). Il s'agit d'une manifestation du caractère actif, cognitif ou « projectif » de la perception visuelle, dont on possède des traces bien antérieures à l'apparition de *Homo sapiens sapiens*. On s'accorde généralement à reconnaître, dans la genèse et le développement de l'art préhistorique, le rôle joué par l'interprétation comme une image du relief de parois rocheuses ou de la forme de pierres et d'os.

Les images accidentelles sont le support d'une communication dans laquelle le récepteur suppose un émetteur. En fonction des conceptions ayant cours sur l'origine et l'organisation de l'univers, elles ont été attribuées aux dieux, à Dieu ou à d'autres êtres surnaturels, à la Nature agissant comme artiste ou soumise à des lois, ou encore à l'imagination et à l'« inconscient » des hommes eux-mêmes. Ce dernier type d'explication est apparu en Occident à la fin de l'Antiquité et s'est répandu à la Renaissance, avant de dominer la compréhension du phénomène, depuis le ^{XVIII}^e siècle.

Léonard de Vinci l'a illustré quand il a proposé aux artistes de stimuler leur « invention » en recherchant des motifs nouveaux dans la contemplation de murs tachés, de pierres colorées ou de nuages. En 1785, le peintre et pédagogue anglais Alexander Cozens a transformé ce précepte en une « méthode pour l'invention des compositions de paysage », fondée sur la production et l'interprétation de taches d'encre, qui constitue l'une des sources indirectes du test psychologique mis au point, au début du ^{XX}^e siècle, par Hermann Rorschach.

• Taches, gestes et matériaux

Le romantisme allemand redonne vie à la fascination de la Renaissance pour la *natura naturans* (« nature naturante », ou nature à l'œuvre), en affirmant que l'artiste doit créer non pas d'après la nature, mais comme elle – c'est-à-dire en imitant son *modus operandi* plutôt que ses formes extérieures. L'expression tend d'ailleurs à remplacer l'imitation comme raison d'être de l'art, et l'inspiration trouve une garantie de son authenticité dans le degré auquel ses manifestations paraissent soustraites au contrôle de la raison, voire du sujet tout entier. Les exigences de maîtrise

professionnelle et de convenance sociale ne sont toutefois pas abolies, et c'est d'abord dans les genres « privés », comme l'esquisse, que le hasard peut devenir le « guide » de l'artiste, ainsi que l'écrit le critique littéraire Jules Janin. Le *Journal* (1893) de Delacroix montre l'importance qu'ont pour cela l'atelier, fermé aux profanes, et la manipulation des matériaux, ce « moment du tripotage » où l'artiste seul peut « augurer quelque chose » (25 janvier 1824). C'est d'ailleurs autour des notions de *colorito* (coloris, voir Ludovico Dolce au xvi^e siècle), puis de *macchia* (tache, voir Vittorio Imbriani au xix^e) que la théorie de l'art, à l'âge classique, avait commencé à s'affranchir de la définition de la création artistique comme processus intellectuel subordonnant la réalisation à la conception.

Ce sont aussi les écrivains-dessinateurs qui, soustraits aux règles du décorum professionnel et créant « pour l'intimité », peuvent se permettre de confier l'initiative de leurs œuvres à des procédés « autopoïétiques ». Le médecin et poète souabe Justinus Kerner, auteur d'un ouvrage publié à titre posthume en 1890 sous le titre *Klecksographien*, se livre ainsi à la production et à l'interprétation de taches, ce qui semble avoir été un jeu de société depuis Cozens. Ses *klecksographies* (de *Klecks*, tache) sont censées fixer l'apparence des créatures infernales qui ont emprunté le chemin de son encrier pour pénétrer dans notre monde. Le néologisme renvoie logiquement à la photographie, que l'un de ses inventeurs, William Henry Fox Talbot (1800-1877), définissait comme « le pinceau de la nature », et dont on attend qu'elle révèle ce qui demeure inaccessible à l'œil humain. Son contemporain Victor Hugo explore avec un bonheur incomparable les ressources de matières et d'instruments détournés de leur emploi, organisant la genèse continue d'un chaos qui a pour lui valeur à la fois cosmogonique et métaphorique.

À partir des années 1880, ces pratiques, développées dans le secret de la « cuisine » et de l'atelier de l'artiste, gagnent le devant de la scène avant-gardiste. Le dramaturge, photographe et peintre suédois August Strindberg publie ainsi, en 1894, un manifeste intitulé « Des arts nouveaux ! ou Du hasard dans la production artistique ». Cette émergence est favorisée par le renouveau symboliste de la théorie de l'art romantique, par le succès de l'ésotérisme qui prête au hasard des significations transcendantes, par l'apport des gens de spectacle qui improvisent des « arts incohérents », ainsi que par la réception des arts extrême-orientaux, qui s'étend à la céramique raku japonaise, avec son culte de l'accident inspiré du bouddhisme zen.

Le renouveau des arts décoratifs à la fin du xix^e siècle et au début du xx^e, qui pose les bases d'une nouvelle esthétique de l'expressivité du matériau, tire un parti esthétique de l'expérimentation technique et oppose l'imprévisibilité et l'irrépétibilité à la rationalité fonctionnelle de la production de masse. Le verrier Émile Gallé (1846-1904) loue ainsi le feu comme « un collaborateur violent et brutal » et confesse s'amuser à une « fabrication d'accidents » – dont le recyclage par Auguste Rodin de ses propres plâtres donne, au même moment, un autre exemple spectaculaire.

• Partage de l'autorité

La parenté de l'activité artistique avec le jeu devient explicite au xx^e siècle et inclut les jeux de hasard. Marcel Duchamp (1887-1968) définit ainsi le *ready-made* comme un « rendez-vous » avec un objet, et le recours au hasard prend chez lui la dimension philosophique d'une parodie de la science et d'une protestation contre le déterminisme. En 1913-1914, ses *Trois Stoppages-étalons* abolissent ainsi l'unité de longueur en promouvant au rang de gabarit les formes aléatoires prises par un fil d'une

longueur d'un mètre, tombé trois fois de sa hauteur.

L'attachement à l'unicité de l'œuvre d'art, à la singularité de l'artiste et à la liberté individuelle explique l'intérêt porté par de nombreux artistes aux mises en cause scientifiques des conceptions mécaniques de l'univers, comme la théorie de la relativité et les « relations d'indétermination » de la physique quantique. Jean Arp (1887-1966) sacre ainsi le hasard « père des Muses » et organise des collages selon ses « lois ». Dadaïstes et surréalistes attendent de l'automatisme, valorisé par la psychopathologie, qu'il permette à l'inconscient de s'exprimer sans entraves, et du « hasard objectif » qu'il abolisse la distinction entre subjectif et objectif.

Les années 1960 et 1970 représentent un âge d'or du recours au hasard, avec le mouvement Fluxus et le développement de l'assemblage, du happening et de la performance. Les pratiques expérimentées alors demeurent agissantes jusqu'à nos jours et sont si nombreuses que le simple recensement de leurs formes principales dépasserait les limites de cet article. On peut proposer de les situer entre deux pôles : celui d'un hasard fait « à la main », valorisant le geste individuel, l'instant et le matériau, et celui d'un hasard mathématique, usant de protocoles et d'algorithmes et fondant des combinatoires sur le calcul des probabilités et l'outil informatique.

À un niveau plus profond, le recours au hasard participe d'une évolution générale vers une conception plus collective et interactive de l'autorité artistique, dont l'anthropologue anglais Alfred Gell a fourni un précieux instrument d'analyse dans un ouvrage posthume, *Art and Agency : an Anthropological Theory* (1998). L'auteur y propose de concevoir la notion d'« agent » de façon dynamique, impliquant toujours un « patient » correspondant, et d'étendre l'*agency* (l'« agir ») artistique, au-delà du seul artiste, vers le prototype (le modèle), l'« index » (l'œuvre d'art elle-même) et le récepteur (qui peut être aussi le commanditaire).

Or, la plupart des artistes de la seconde moitié du xx^e et du début du xxi^e siècle délèguent tout ou partie de leur action à des matériaux, à des procédés et à des collaborateurs (volontaires ou non) qui peuvent inclure le public, au point que les arts visuels paraissent souvent rejoindre la catégorie des arts « allographiques », dont l'authenticité ne dépend pas de l'intervention physique de l'auteur. Sur le fond de cette évolution, le recours au hasard ne représente qu'une forme spécialement explicite et consciente de délégation et de partage de l'autorité.

Dario GAMBONI

Bibliographie

- É. BALIBAR & S. LAUGIER, « Agency », in B. Cassin dir., *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Le Robert-Seuil, Paris, 2004, pp. 26-32,
C. FAURE, « Hasard et arts plastiques », in H. Barreau, P.-M. de Biasi, J.-L. Boursin et al., *Le Hasard aujourd'hui*, coll. Points sciences, Seuil, Paris, 1991, pp. 67-79
J.-C. LEBENSZTEJN, *L'Art de la tache. Introduction à la « Nouvelle méthode » d'Alexander Cozens*, Limon, Montélimar, 1990
A. STRINDBERG, *Du hasard dans la production artistique*, Préface de G. Söderström, L'Échoppe, Caen, 1990.

Voir aussi

- [Collage et montage, arts](#)
- [Éphémère, arts](#)
- [Expression, arts, théâtre, cinéma](#)
- [Happening, arts](#)
- [Ready-made](#)
- [Symbolisme, arts et littérature](#)

Hégélianisme

G. W. F. Hegel (1770-1831) est avec Hölderlin, Schelling et Fichte, qui fut leur maître à tous, l'un des fondateurs de l'idéalisme allemand. Né à Stuttgart en 1770, mort à Berlin en 1831, il marque ses contemporains, surtout à partir de 1817, par la publication du *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, dans lequel il expose l'ensemble de son système, et par ses *Leçons* à l'université de Berlin, sur la philosophie de la religion, sur l'esthétique, sur la philosophie de l'histoire, sur l'histoire de la philosophie et sur la philosophie du droit. Parmi les nombreux ouvrages rédigés et publiés par Hegel avant 1817, la *Phénoménologie de l'esprit* (1806) est sans aucun doute celui qui aura le plus compté pour la renommée de l'hégélianisme après Hegel.

Si sa philosophie connaît bien une postérité telle qu'on est fondé à parler de l'« hégélianisme » comme d'un courant philosophique majeur des XIX^e et XX^e siècles, il faut souligner que cette postérité repose presque exclusivement sur une approche critique du système hégélien.

• Une pensée dédoublée

Dans la Préface de l'édition de 1827 de son *Encyclopédie*, le philosophe semble répondre par avance à l'accusation à travers laquelle on ne cessera de définir son « hégélianisme » : celle d'avoir pour principe l'identité – une identité en laquelle, la différence étant résorbée, tout est un. Cette mise en cause se fonde sur une interprétation critique de l'idée selon laquelle le dialectique, ou le négativement rationnel, a nécessairement son résultat positif dans l'Idée spéculative comprise comme unité des différences. C'est l'unité spéculative ainsi rejointe que les adversaires de Hegel interpréteront comme l'unité substantielle immédiate d'un absolu où vont s'abîmer les différences. Ils lui opposeront la découverte de l'« hégélianisme » positif : celle de la dialectique comme production différentielle d'une multiplicité échappant au pouvoir de l'Un.

Il est remarquable que ce dédoublement de la doctrine ait été également le fait du spinozisme, où l'on a pu voir soit une philosophie du fourmillement sauvage des différences libres, soit une philosophie de l'abolition du divers en Dieu, selon qu'on s'est attaché à la théorie des essences singulières des modes finis ou, pour reprendre une expression de Hegel, qu'« on aura eu seulement la substance sous les yeux » (Préface de 1827 à l'*Encyclopédie*). Récusant l'alternative qui commande de choisir entre l'identité indifférente de la substance et les différences libres de ses modes, la philosophie de Hegel cherche à penser l'absolu comme vie, effectuation et production infinie du multiple dans l'unité d'une totalité concrète, qui se différencie de soi et se rapporte à soi dans et par cette différenciation. Comme J. G. Fichte (1762-1814), Hegel introduit la réflexion au cœur de l'absolu. Non pas la réflexion subjective, qui porte de l'extérieur sur son objet, mais la réflexion immanente par quoi l'absolu perd son caractère de Chose pour se faire Personne. Seule une telle conversion à soi peut donner son vrai sens à la proposition spéculative hégélienne qui n'est pas de rendre la différence à l'identique, mais, comme l'a souligné Bernard Bourgeois, de spécifier l'identité comme identité d'un sujet se produisant et s'explicitant activement soi-même à travers le mouvement infini de ses différences.

Après la mort de Hegel, les Jeunes hégéliens, comme Arnold Ruge, August von Cieszkowski ou Moses Hess, élaborent une philosophie de l'action, qui, mobilisant les ressources du fichtéanisme,

évoluera bientôt vers une philosophie de l'activité vitale. Cette nouvelle exigence agit en retour sur la réception du spéculatif dans la pensée de Hegel. On le constate chez Karl Marx (1818-1883), qui, dans les *Manuscrits de 1844*, interprète l'*Aufhebung* – la « relève » des différences dans l'unité spéculative – comme l'enveloppe mystique de la dialectique hégélienne dont il faut se débarrasser pour redonner au dialectique toute sa puissance de vie, d'instabilisation et de désubstantialisation du réel.

• Le débat contemporain

En 1965, dans *Pour Marx*, Louis Althusser (1918-1990) reprendra cette critique à son compte, lorsqu'il reprochera à la dialectique hégélienne d'être asservie à un principe interne de mouvement entraînant « magiquement » la totalité du divers vers l'Idée spéculative comme vers sa fin idéologique. L'enjeu du marxisme contemporain étant alors, pour Althusser, de libérer la puissance du dialectique, comme processus de contradiction multiple et producteur de différence, de « la conception hégélienne du monde » à quoi s'identifie le spéculatif. Cette position trouve un écho chez Jacques Derrida (1930-2004) dans un article fameux consacré à Georges Bataille sous le titre « Un hégélianisme sans réserve » (in *L'Écriture et la différence*, 1967). Dans ce texte, exemplaire du « dédoublement » de l'hégélianisme, Derrida fait à Bataille le reproche d'avoir trop accordé à l'*Aufhebung* hégélienne, en laquelle il perçoit une réserve : le fait de retenir, de différer la dépense pure, improductive et transgressive, qui est pourtant l'objet premier de l'économie générale bataillienne. Dénonçant la précipitation hégélienne à faire collaborer le négatif au mouvement d'intériorisation du sens (*Erinnerung*), Derrida en appelle à un « hégélianisme sans réserve », qui ne chercherait pas dans la relève spéculative à avoir raison du négatif, mais irait jusqu'au bout du négatif : un hégélianisme du sacrifice sans retenue, de la destruction totale du sens.

De manière plus conséquente, citant *Pour Marx*, Gilles Deleuze (1925-1995) en vient, dans *Différence et répétition* (1968), à mettre en cause la dialectique elle-même et à abandonner toute référence positive à l'hégélianisme : ce n'est plus la contradiction qui se laisse, chez Hegel, dévoyer par l'Idée spéculative, mais, à l'inverse, le spéculatif qui, dans son effort pour aplatir la réalité différentielle toujours faite de singularités, la mène à la contradiction, au négatif, à son autodissolution. À cette « platitude » du spéculatif hégélien, Deleuze oppose la multiplicité informelle des différences, résistant au faux mouvement du négatif, qui, en réalité, n'entraîne avec lui sur la pente de l'identité qu'un fantôme ou un épiphénomène de différence. L'hégélianisme cède ici devant le bergsonisme.

Parmi les lectures positives les plus fécondes de Hegel, on retiendra celle de Jacques Lacan, qui fut, avec entre autres Jean Hyppolite, Jean Wahl et Bataille, parmi les auditeurs assidus du cours d'Alexandre Kojève sur la *Phénoménologie de l'esprit* (*Introduction à la lecture de Hegel*, 1947) dispensé à l'École pratique des hautes études de 1933 à 1939. Lacan trouve à justifier chez Hegel l'appellation de la première opération par laquelle, selon lui, le sujet se réalise dans sa « dépendance signifiante au lieu de l'Autre ». Cette appellation est, en effet, « le *vel* aliénant » de l'injonction « la liberté ou la vie ! » que le maître adresse au serviteur dans le fameux chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* consacré aux rapports de la domination et de la servitude, et que Kojève a longuement commenté. Ce *vel* est, pour le psychanalyste, la première opération essentielle où se fonde le sujet, en même temps que la racine de toute aliénation économique, politique, psycho-pathologique, esthétique.

Comme ce sera le cas encore chez Henri Maldiney, dans un article paru en 1976 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (« Psychose et présence »), l'accent est mis ici sur les correspondances qui existent entre les structures hégéliennes de la conscience et les structures de la conscience pathologique.

La Patience du concept de Gérard Lebrun (1972), puis *La Remarque spéculative* de Jean-Luc Nancy (1973) vont marquer un tournant significatif : le premier ouvrage, lavant Hegel de l'accusation de dogmatisme, interprète l'absolu hégélien comme incessant déplacement discursif du sens, le second comprend le spéculatif non pas comme ce qui reconduit à l'unité indifférente du système, mais comme ce qui dérange plutôt le geste de la saisie du sens et réalise dans le système un « dérèglement subtil et discret ». La figure d'un hégélianisme moins suffisant, plus déstabilisant, voit alors le jour. Le livre de Bernard Mabilie, *Hegel. L'épreuve de la contingence* (1994), affirme enfin la liberté de l'absolu hégélien comme libération de son autre, reconnaissant que la philosophie spéculative elle-même peut être une philosophie de la différence.

Jean-Christophe GODDARD

Bibliographie

- G. BENSUSSAN, *Moses Hess. La philosophie, le socialisme*, Olms, Hildesheim, 2004
- B. BOURGEOIS, *Études hégéliennes. Raison et décision*, P.U.F., Paris, 1992
- G. LEBRUN, *La Patience du concept*, Gallimard, Paris, 1972
- B. MABILLE, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Aubier, Paris, 1999.

Voir aussi

- [Spinozisme](#)

On désigne par héliocentrisme le système cosmologique qui place le Soleil au centre du monde, la Terre prenant sa place entre Vénus et Mars, tournant sur elle-même et faisant une révolution autour du Soleil comme les autres planètes.

• Du géocentrisme à Copernic

De l'Antiquité à la Renaissance, le système géocentrique a dominé sans partage l'astronomie occidentale. Certes, quelques philosophes présocratiques s'écarteront de ce schéma traditionnel. Ainsi, pour le pythagoricien Philolaos (fin du VI^e-début du V^e siècle av. J.-C.), c'est, sinon le Soleil, du moins le feu qui occupe le centre du monde. De plus, c'est un autre feu qui tout là-haut constitue l'enveloppe de l'univers. Pour Philolaos, le milieu est par nature premier, et autour de lui dix corps divins mènent leur ronde : la sphère étoilée, puis les cinq planètes, auxquelles il ajoute le Soleil, et, sous le Soleil, la Lune, sous la Lune, la Terre, et sous la Terre, l'anti-Terre. La raison d'être de l'anti-Terre est purement idéologique : pour les pythagoriciens, il faut qu'il existe un dixième corps céleste pour que soit réalisée la décade, nombre parfait ! On sait également, par Cicéron, qu'un autre pythagoricien, Hicéas de Syracuse, a envisagé un mouvement pour la Terre. Dans les *Premiers Académiques*, Cicéron écrit : « Selon Théophraste, Hicéas de Syracuse est d'avis que la voûte céleste, le Soleil, la Lune et les étoiles, en un mot tout ce qui se trouve au-dessus de nos têtes, sont fixes et que rien dans l'univers ne se meut, hormis la Terre : c'est parce que la Terre tourne et pivote sur son axe à très grande vitesse que tout se passe comme si, la Terre étant fixe, c'était la voûte céleste qui était en mouvement. » (*Premiers Académiques*, [Lucullus], II, xxxix, 123). Et, selon le doxographe Aétius, Héraclide du Pont (IV^e siècle avant notre ère) et encore un pythagoricien, Ecphantos, confèrent à la Terre un mouvement, non pas de translation, mais de rotation. Nous sommes encore loin de l'héliocentrisme de Copernic.

Toutefois, il existe un cas d'héliocentrisme « copernicien » dans l'Antiquité : celui d'Aristarque de Samos au III^e siècle avant notre ère. Et l'on peut légitimement se poser la question de savoir si Copernic s'en est inspiré. Beaucoup répondent positivement sans même en contrôler la possibilité ! Certes, au temps de Copernic, Aristarque était connu, et Copernic le connaissait, mais par le seul traité de lui qui nous soit parvenu : *Sur les dimensions et sur les distances du Soleil et de la Lune*. L'héliocentrisme d'Aristarque n'a été sauvé de l'oubli que par l'allusion qu'en fait Archimède dans son *Arénaire*, ouvrage lui-même sauvé de l'oubli par deux manuscrits et édité, à Bâle, en 1544... un an après la mort de Copernic. L'allusion d'Archimède à cet héliocentrisme se réduit à l'essentiel du système d'Aristarque, à savoir l'échange des positions du Soleil et de la Terre et l'immobilité de la sphère des fixes.

• La révolution copernicienne

Nicolas Copernic est né en 1473, en Pologne, à Toruń, petite ville hanséatique sur les rives de la Vistule. On sait peu de chose de la vie de Nicolas Copernic. « Nicolas, fils de Nicolas de Toruń, a tout payé » est l'unique mention officielle de son passage à l'université Jagellone de Cracovie, où il s'inscrivit pour le semestre d'hiver 1491. Après deux séjours en Italie, l'un à Bologne, où il fit des

études de droit canon, l'autre à Padoue, pour des études de médecine, il rentre en Pologne au printemps de 1503. Durant quelques années, il accompagnera son oncle, évêque de Warmie, dans ses pérégrinations ecclésiastiques et diplomatiques, autant comme secrétaire que comme médecin, puis rentrera définitivement dans l'isolement du chapitre de Frombork, où il a obtenu une charge de chanoine. Là, dans ce duché de Warmie, enclave du royaume de Pologne qu'entourent les derniers fiefs des chevaliers de l'ordre Teutonique, il participera à la gestion du chapitre, aux dernières luttes contre lesdits chevaliers, continuera d'exercer un peu la médecine et se consacrera à l'œuvre de sa vie, la réforme de l'astronomie. Il meurt en 1543.

Il laisse au monde savant sa somme astronomique, le *De revolutionibus orbium caelestium*, publié l'année même de sa mort. Un ouvrage qui se veut construit à l'image de l'*Almageste*, rédigé par Ptolémée au milieu du II^e siècle de notre ère. Depuis quatorze siècles, en effet, l'astronomie occidentale accepte, avec quelques aménagements, le système cosmologique de Ptolémée : au centre du monde trône la Terre, rigoureusement immobile ; autour font leurs révolutions, dans l'ordre des distances croissantes, la Lune, Mercure, Vénus, le Soleil, Mars, Jupiter et Saturne. Le système est enclos dans une sphère ultime, celle qui porte les étoiles fixes et accomplit sa révolution quotidienne en vingt-quatre heures. La cosmologie de Ptolémée repose sur une physique qui l'a précédée de plus de cinq siècles, la physique d'Aristote : c'est dire que, moyennant quelques tricheries, le système de Ptolémée respecte trois principes qui sont autant de verrous bloquant le développement de l'astronomie. Premier verrou, le géocentrisme : la Terre est immobile au centre du monde. Deuxième verrou, la primauté du mouvement circulaire uniforme : la perfection du mouvement circulaire en fait le mouvement obligé pour les astres. Troisième verrou, la dichotomie du monde, le Tout comprenant deux régions : le monde sublunaire, qui va de la Terre à l'orbe de la Lune, monde du changement, de la génération et de la corruption, monde de la physique, des quatre éléments, la terre, l'eau, l'air et le feu ; le cosmos, qui va de l'orbe de la Lune à la sphère étoilée, monde du cinquième élément, la quintessence ou l'éther, monde perpétuellement identique à lui-même.

Dans le *De revolutionibus*, Copernic présente, en contradiction totale avec les apparences et le vécu, un nouveau système du monde où le Soleil trône au centre du monde. Peu de changement donc ; simplement, dans la grande machinerie de l'univers, en apparence toujours aussi complexe, Copernic se contente de permuter la place, mais aussi la fonction de la Terre et du Soleil. Au point que, parmi les œuvres qui marquent d'une pierre blanche les chemins de l'astronomie, le *De revolutionibus* est celle dont la place et le mérite restent parmi les plus contestés, et Copernic apparaît deux fois fauteur de discordes : en son temps parmi les astronomes, les philosophes et les théologiens ; aujourd'hui, parmi les historiens des sciences.

• Limites d'une révolution

S'il est vrai que l'œuvre scientifique de Copernic est déroutante – déroutante par sa minceur même, par les conditions de son apparition et, il faut bien l'avouer, par certaines de ses faiblesses –, s'il est vrai que Copernic a été ignorant de ses propres richesses, la simple objectivité oblige à cette constatation : avec Copernic, et avec lui seul, s'amorce un bouleversement d'où sortiront l'astronomie et la physique modernes. Les jugements et les choix de Descartes, de Galilée et de Kepler, pour ne citer que les plus grands, pèsent plus lourd dans la balance que les arguties des compteurs d'épicycles ! Il y a, sinon révolution, amorce certaine d'une révolution par l'ouverture profonde

pratiquée dans l'enceinte de la forteresse aristotélicienne qui paraissait pourtant inexpugnable.

Les articles consacrés à l'héliocentrisme notent très souvent cette conséquence évidente que la Terre devient une planète comme toutes les autres, mais oublie généralement d'attirer l'attention sur la réciproque, d'une tout autre importance : si la Terre est une planète, alors les planètes sont des Terres ! Or la Terre est habitée, et donc, par analogie, pourquoi les planètes ne seraient-elles pas, elles aussi, habitées ? À partir du ^{xvii}^e siècle, la croyance en l'habitabilité des planètes du système solaire est largement répandue, Huygens y consacre son *Cosmotheoros* et Fontenelle, cartésien bon teint, ses... *Entretiens sur la pluralité des mondes* ; Kant, dans son *Histoire générale de la nature et théorie du ciel* de 1755, consacre un long chapitre à la « psychologie » des habitants des différentes planètes, et Laplace lui-même, bien que son positivisme lui interdise d'aborder un problème qu'il n'a pas les moyens de résoudre, n'est pas choqué par cette croyance. Et, à la fin du ^{xix}^e siècle, Camille Flammarion croira encore à l'habitabilité des planètes.

Autre conséquence, encore plus importante, de l'héliocentrisme proposé par Copernic : la réflexion sur la finitude ou l'infinitude de l'univers. La rotation du ciel tout entier dans le système géocentrique implique que le monde soit nécessairement de dimension finie. Tous les physiciens d'Aristote à Einstein refusent d'envisager des vitesses infinies. Une impossibilité qu'Aristote résumait en ces termes : l'infini ne peut pas être parcouru en un temps fini ; or les étoiles font le tour du ciel en vingt-quatre heures, temps manifestement non seulement fini mais particulièrement court ; il ne peut donc pas y avoir d'étoiles à l'infini puisqu'elles auraient à parcourir en une journée un cercle de circonférence infinie. Parmi les coperniciens le débat sur l'infinitude de l'univers s'ouvre très vite : le premier astronome à postuler un monde infini infiniment peuplé d'étoiles est l'Anglais Thomas Digges. En 1576, lors de la réédition de la *Prédiction éternelle* de son père, Leonard Digges, Thomas y ajoute un petit appendice, *La Parfaite Description des orbes célestes*, où l'on trouve la traduction en anglais de plusieurs passages importants du *De revolutionibus* et son propre schéma d'un univers héliocentrique. On y constate un éclatement de la sphère des étoiles et sa dispersion dans l'espace infini. Entre la sphère de Saturne et l'orbe étoilé, on lit : « Cet orbe des étoiles fixes qui possède une extension infinie en hauteur est ainsi le Palais immuable de la félicité, paré d'innombrables et glorieuses lumières à l'éclat perpétuel, la cour des anges célestes surpassant de loin, en quantité comme en qualité, notre Soleil, dépourvue de douleur, emplie d'une joie parfaite et infinie, séjour des élus. » Dans le texte lui-même, Digges précise : « Nous pouvons facilement apprécier la petitesse occupée, dans l'architecture divine, par notre monde élémentaire et corruptible, mais nous ne pourrions jamais admirer suffisamment l'immensité du reste. Particulièrement de cet orbe fixe paré de lumières innombrables et s'élevant sans fin dans la hauteur de la sphère. De ces lumières célestes, nous devons considérer que nous voyons seulement celles qui sont dans les régions inférieures de ce même orbe, et que, de celles plus élevées, nous paraissant alors moins brillantes et en moindre quantité, jusqu'à ce que notre regard ne puisse les atteindre ou concevoir, la plus grande part nous reste invisible en raison de leur merveilleuse distance. »

Mais l'essentiel est ailleurs. Chez Copernic l'univers s'harmonise. Au centre le Soleil, puis viennent Mercure, Vénus, la Terre, autour de laquelle tourne la Lune, Mars, Jupiter et Saturne, enfin la sphère des fixes, dont Copernic n'ose pas dire qu'elle est infinie, mais en tout cas beaucoup plus vaste que celle du cosmos antique, comme l'atteste l'absence de parallaxe annuelle. Dans ce système, point de rupture ; il y a un lien simple, comme Copernic le fait remarquer, entre les distances des planètes

au Soleil et les durées des révolutions : de celle de Mercure, quatre-vingt-huit jours, à celle de Saturne, trente ans, pour finir par l'immobilité de la sphère étoilée. Un lien que Kepler explicitera mathématiquement par sa troisième loi des mouvements planétaires – les carrés des périodes de révolution des planètes sont proportionnels aux cubes de leurs distances moyennes au Soleil – et qui mettra Newton sur la voie de la loi de la gravitation universelle.

Autre simplification : dans le système héliocentrique, les stations et les rétrogradations s'expliquent par le jeu des mouvements des planètes et de la Terre. Toutes les planètes ont le même statut cosmologique : si le comportement de Mercure et de Vénus diffère de celui de Mars, de Jupiter et de Saturne, c'est à cause de leur position entre la Terre et le Soleil, et point n'est besoin de croiser les rôles des déférents et des épicycles, comme chez Ptolémée. Ces déférents et épicycles constituent un ensemble complexe de trajectoires circulaires décrites d'un mouvement uniforme : les déférents, autour de la Terre, et les épicycles, autour de centres parcourant les déférents. Dans une première approche, le monde se déchiffre sans l'intervention du premier épicycle, les déférents y suffisent : le premier épicycle, de dimension modeste, n'est là que pour affiner la précision des prédictions et, nous le savons maintenant, pour rendre compte des écarts entre le mouvement circulaire, supposé échoir aux astres, et le mouvement réel qui est elliptique. Car le principe du mouvement circulaire uniforme est maintenu et sort même renforcé de la bataille : l'une des fiertés de Copernic, outre le sentiment de donner aux hommes une cosmologie nouvelle plus harmonieuse que l'ancienne, est l'abolition de l'équant – point par rapport auquel le mouvement d'une planète apparaît uniforme –, inadmissible entorse ptoléméenne audit principe. Astuce diplomatique, destinée à calmer les théologiens, ou conviction profonde, peu importe, voilà un verrou qui ne saute pas. On peut d'ailleurs juger du poids de cet a priori de la primauté du mouvement circulaire uniforme en rappelant que Galilée, pourtant contemporain de Kepler, et contempteur d'Aristote, restera persuadé que les planètes se déplacent sur des cercles.

Ainsi un seul des trois verrous saute donc explicitement : celui du géocentrisme. Copernic ne se prononce pas sur la dichotomie du monde, mais, dans son système, la Lune ne devenant qu'un satellite de la Terre, cette séparation du monde en deux zones que tout différencie devient insoutenable : l'orbe de la Lune, à l'intérieur duquel le monde de l'impureté est enclos, accompagnant la Terre dans sa course autour du Soleil, à chaque instant ce monde impur pénètre celui de la pureté et de l'immuable. Ce verrou saute donc implicitement.

Le gain semble bien mince. Pourtant quelle bombe à retardement Copernic abandonne-t-il à ses successeurs ! Le mouvement de la Terre autour du Soleil ouvre une stratégie nouvelle aux praticiens de l'astronomie, même si Copernic semble incapable de l'utiliser lui-même. Qu'importe, d'autres utiliseront la dynamique offerte. Et tout d'abord Kepler qui, étudiant le mouvement de Mars après en avoir retranché celui de la Terre, découvrira que cette planète décrit une ellipse dont le Soleil occupe l'un des foyers.

• La nouvelle astronomie, source de la physique moderne

Mais plus profondément peut-être, la nouvelle astronomie devait bouleverser la physique. La cosmologie de Ptolémée s'appuyait sur une physique qui l'avait largement précédée ; l'ensemble formait un tout certes non exempt de faiblesses, et même de contradictions partielles, mais

globalement cohérent. Copernic propose une nouvelle cosmologie sans faire œuvre de physicien alors que cette cosmologie est incompatible avec la physique d'Aristote. Le monde savant se retrouve face à une cosmologie pour ainsi dire... suspendue dans le vide ! Le dilemme est simple : ou bien adhérer à la nouvelle cosmologie, pour des raisons astronomiques ou philosophiques, et répudier la physique d'Aristote, et, donc, se voir obligé d'en construire une nouvelle ; ou bien garder la physique aristotélicienne et refuser l'héliocentrisme.

C'est en ces termes que Galilée pose le problème, dès la première journée du *Dialogue sur les deux principaux systèmes du monde* (1632). Car Galilée a sinon des preuves du moins des raisons fortes d'adhérer à l'héliocentrisme (ne serait-ce que l'observation des phases de Vénus). Il adoptera donc la cosmologie de Copernic et construira une nouvelle physique avec le succès et les conséquences que l'on sait. Et, si Galilée détermine, entre autres, les lois de la chute des graves, Kepler, lui, déterminera celles des mouvements planétaires, et Huygens, celle de la force centrifuge. Il faudra le génie de Newton pour unifier ces approches différentes, découvrir la gravitation universelle, montrer qu'une seule physique s'applique à la Terre et au ciel et fonder la mécanique céleste.

Apparu sans nécessité impérieuse, l'héliocentrisme n'a, dans un premier temps, apporté aucune facilité nouvelle à la pratique quotidienne de l'astronomie. De toute façon, à une époque où la dynamique – c'est-à-dire la détermination des mouvements à partir des forces mises en jeu – n'existe pas, où l'ambition des astronomes se borne à une description cinématique rationnelle des apparences célestes, le « meilleur système » de référence n'est pas celui de Copernic, mais celui de Tycho Brahe, qui cumule l'avantage ptolémaïque d'un observateur terrestre fixe et l'un des avantages coperniciens, la compréhension immédiate du comportement différent des planètes inférieures et des planètes supérieures. Ce sera lorsque les astronomes, utilisant la loi de la gravitation universelle, détermineront les mouvements des corps célestes à partir de leur position, de leur vitesse et des forces en présence, que la supériorité du système héliocentrique se révélera évidente : c'est dans ce système que les équations, dont la résolution donne les mouvements, se formulent le plus simplement. C'est donc cent cinquante ans après la parution du *De revolutionibus* qu'éclate la supériorité de l'héliocentrisme dans un domaine insoupçonnable au temps de son inventeur. Et c'est bien dans la singularité de son apparition et dans ses virtualités exceptionnelles que réside la grandeur de l'œuvre de Copernic.

Jean-Pierre VERDET

Bibliographie

- P. DUHEM, *Le Système du monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vol., Hermann, Paris, 1913-1959, nouv. éd. corrigée par O. Digne, 6 vol., *ibid.*, 1979-1988
- M. HOSKIN dir., *The Cambridge Concise History of Astronomy*, Cambridge University Press, Cambridge (G.-B.), 1999
- H. HUGONNARD-ROCHE, E. ROSEN & J.-P. VERDET, *Introduction à l'astronomie copernicienne*, Blanchard, Paris, 1975
- A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1957 ; trad. de l'anglais par R. Tarr, *Du monde clos à l'Univers infini*, P.U.F., Paris, 1962, rééd. Gallimard, Paris, 1993 ; *Copernic. Des révolutions des orbes célestes* (trad. franç. partielle), P.U.F., Paris, 1934, réimpr. 1970
- O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 3 vol., Springer-Verlag, New York,

1975

J.-P. VERDET dir., *Textes essentiels. Astronomie & astrophysique*, Larousse, Paris, 1993.

Voir aussi

- [Géocentrisme, astronomie](#)

L'herméneutique est la théorie des opérations de compréhension impliquées dans l'interprétation des textes, des actions et des œuvres culturelles. Forgé au début des temps modernes, le terme désigne la pluralité irréductible des pratiques interprétatives : interprétation des rêves, des oracles (mantique), opérations de traduction, délivrance des messages, etc. Si, très tôt déjà, ces pratiques posent problème aux philosophes, c'est parce que le prestige social de certaines d'entre elles (l'art des rhapsodes, la consultation des oracles, l'interprétation des rêves, etc.) rendait inévitable une interrogation sur leur statut épistémologique. Oui ou non, ces pratiques contribuent-elles à accroître notre savoir ? S'agit-il de techniques susceptibles d'être apprises et enseignées dans des écoles des « arts et métiers » ? Dans le *Ion*, Platon (env. 428-env. 347 av. J.-C.) soutient que l'*hermeneia* (en l'occurrence, la déclamation et le commentaire des poèmes par les rhapsodes) ne saurait constituer ni un savoir, ni même un art soumis à des règles. Quelles qu'en soient les formes, l'interprétation n'intéresse pas le philosophe, l'homme du *logos*, en quête d'un savoir ferme et stable. Au mieux, il s'agit d'un « don divin » incontrôlable, qui est une pure affaire de virtuosité.

• De l'interprétation à la compréhension

Dans son *Traité de l'interprétation*, Aristote (env. 385-322 av. J.-C.) aborde le problème sous un angle plus « objectif » : la proposition, qui repose sur l'entrelacement d'un nom et d'un verbe, nous propose une « interprétation » de la réalité qui trouve son expression dans la synthèse prédicative. Dire « Le chat est sur le paillason », ce n'est pas seulement constater un fait, c'est aussi « lire » la réalité d'une certaine manière. Le véhicule premier de toute interprétation différentielle de la réalité est le verbe « être », qui admet plusieurs « modes d'emploi ». Toute « ontologie » est une « onto-herméneutique », une théorie des multiples significations de l'étant qui renvoient à une pluralité de manières d'être.

Longtemps réduite à un simple catalogue de règles pragmatiques, l'herméneutique conquiert une dimension plus philosophique au début de la modernité. C'est d'abord dans les trois grands domaines où elle s'exerce (philologie classique, jurisprudence, exégèse biblique) que furent développées les premières théories systématiques de l'interprétation, comme les théories juive et chrétienne du quadruple sens de l'Écriture sainte : sens littéral, allégorique, moral et mystique. C'est cette spécialisation que les herméneutiques générales élaborées par J. K. Dannhauer, Johannes Clauberg, Christian von Wolff, J. M. Chladenius et G. F. Meier cherchent à surmonter, tout en ménageant un statut particulier à l'*hermeneutica sacra*.

Un nouveau tournant décisif se produit au début du XIX^e siècle. Chez Friedrich von Schlegel, Friedrich Ast et F. D. E. Schleiermacher, l'ancien concept d'interprétation laisse la place à celui de compréhension. C'est ce changement de paradigme qui a rendu possible l'entrée de l'herméneutique en philosophie. Même si F. Schleiermacher (1768-1834) y voit encore une simple discipline auxiliaire de la philosophie, il a conscience des enjeux anthropologiques et philosophiques d'une réflexion sur l'acte de comprendre et sur ses conditions de possibilité (*Herméneutique*, 1804-1810). La compréhension ne va jamais de soi : elle requiert un effort spécifique, triomphant d'une mécompréhension préalable qui peut avoir sa source dans un texte ou dans l'échange oral.

Sans perdre de vue les problèmes techniques de l'interprétation grammaticale ou psychologique,

Schleiermacher découvre que l'homme est un animal voué à se comprendre, un *self-interpreting animal* (Charles Taylor). Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, Wilhelm Dilthey (1833-1911), le premier historien de l'herméneutique, soutient que les sciences de l'esprit, en particulier les sciences de l'histoire, se distinguent des sciences de la nature par la manière dont elles font appel à la compréhension, distincte de la simple explication (*L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, 1910). Cette distinction épistémologique a pour toile de fond le projet d'élaborer une critique de la raison historique dont l'ampleur dépasse la critique kantienne de la raison.

• La fondation philosophique de l'herméneutique

Le XX^e siècle apparaît comme un véritable « âge herméneutique de la raison », pour autant que s'y développent plusieurs courants de pensée qu'on peut regrouper sous la dénomination de « philosophie herméneutique ». Ces approches nouvelles ne se contentent plus d'une simple théorie générale de l'interprétation, comme celle que propose Emilio Betti, lorsqu'il recense systématiquement les méthodes pratiquées dans les différents domaines ; elles ambitionnent d'incorporer l'herméneutique à la philosophie elle-même.

Cette fondation philosophique de l'herméneutique peut emprunter plusieurs voies. La première passe par l'ontologie fondamentale de Martin Heidegger (1889-1976). « Comprendre » et « expliciter » (*Auslegung*) ne sont pas ici des modes de connaître, mais des manières d'être, c'est-à-dire des existentiels. En partant de ce présupposé, Hans Georg Gadamer s'efforce, dans *Vérité et Méthode* (1960), de décrire les expériences de vérité qui résistent aux critères méthodologiques de la science : l'art, l'histoire, le langage. De toutes ces expériences, celle du langage est la plus décisive, car elle confère à l'herméneutique une universalité incomparable. En écho à l'herméneutique piétiste, qui distinguait trois « subtilités » de l'interprétation : *subtilitas intelligendi* (compréhension), *explicandi* (explication), *applicandi* (application), H. G. Gadamer postule que l'application, loin d'être une opération annexe de la compréhension, en est le centre.

Un deuxième courant se réclame du concept radical d'interprétation qu'utilise Friedrich Nietzsche (1844-1900) dans ses fragments posthumes. Ici, l'interprétation l'emporte à nouveau sur la compréhension. Nulle part, il n'y a de faits bruts, mais seulement des interprétations. Sur cette base, Günter Abel et Hans Lenk ont développé un « interprétationnisme » radicalisé, en débat avec les penseurs anglo-saxons qui s'intéressent au problème de la traduction radicale et au lien entre vérité et interprétation.

Une troisième école, initiée par Paul Ricœur, maintient une articulation ferme entre une ontologie de la compréhension et les démarches explicatives et compréhensives. L'herméneutique, ainsi comprise, ne se limite pas aux symboles et aux textes, mais elle se prolonge sur le terrain de la philosophie pratique. On peut dans ce cas parler d'une herméneutique critique, soucieuse de défendre la possibilité d'une lecture plurielle des textes et des actions, tout en maintenant un principe de falsifiabilité : même s'il n'y a jamais de certitude absolue en herméneutique, cela ne veut pas dire que toutes les interprétations soient également recevables.

S'agissant d'un courant philosophique relativement récent, il est difficile de dire si la philosophie herméneutique réussira à s'inscrire dans la longue durée de l'histoire des idées. La réponse dépend en

grande partie de la possibilité de définir un paradigme herméneutique de la raison, en greffant le concept herméneutique de compréhension sur le concept phénoménologique de l'intuition.

Jean GREISCH

Bibliographie

J. GREISCH, *Le Cogito herméneutique*, Vrin, Paris, 2000

J. GRONDIN, *L'Universalité du problème herméneutique*, P.U.F., Paris, 2003

A. LAKS & A. NESCHKE éd., *La Naissance du paradigme herméneutique*, Septentrion, Lille, 1991.

Voir aussi

- [Existence \(Philosophies de l'\), philosophie](#)
- [Historicisme](#)

L'expression *Hinayāna* (« petit véhicule »), polémique et péjorative, apparaît dans la littérature bouddhique vers les débuts de l'ère chrétienne. Elle connaîtra plusieurs évolutions altérant sensiblement sa signification initiale. Mais cette multiplicité de sens est aujourd'hui rarement prise en compte et l'expression est souvent employée sans qu'on sache réellement à laquelle de ces définitions on se réfère.

• Le bouddhisme des origines

Le terme *yāna* lui-même est assez peu employé dans la littérature bouddhique ancienne et généralement dans son sens matériel de « char ». Quand il se rapporte à l'enseignement du Bouddha, il apparaît sous la forme de « *ekayāna* » (véhicule – *yāna*, unique – *eka*) pour signifier qu'il est le seul enseignement capable de mener au-delà du *samsāra* – le cycle douloureux des naissances et des morts – par opposition aux autres enseignements spirituels. Il est alors employé comme synonyme de *dharma*, la doctrine à mettre en pratique, comme un « véhicule » ou « moyen de progression » sur la voie de la vérité.

Le « véhicule unique » désigne alors l'enseignement que, seul, un Bouddha pleinement accompli (*samyaksambuddha*) peut transmettre, par compassion, à tous ses auditeurs (*srāvaka*), afin qu'ils cheminent sur la voie qui mène à l'Éveil et à la libération, à l'état d'*arhat* (« Méritant ») ou « Bouddha-auditeur » (*srāvakabuddha*). Ce caractère exceptionnel du Bouddha-enseignant était considéré au départ comme le résultat d'un parcours extraordinaire : sa carrière de *bodhisattva* (« être promis à l'Éveil ») au cours de laquelle, par lui-même, sans aucune aide ni enseignement, il redécouvre la Loi qui régit les phénomènes et les pratiques pour atteindre l'Éveil.

Cependant, pour certaines écoles du bouddhisme ancien, du courant Mahāsāṅghika – « Grande Assemblée » –, qui feront référence à plusieurs textes prêtant à des interprétations contradictoires, le *bodhisattva* aurait lui-même profité de l'enseignement de Bouddhas plus anciens, rencontrés au cours de ses très nombreuses vies successives. Pour les adeptes de cette théorie, il existerait plusieurs enseignements : celui des disciples « auditeurs », qui porte sur la pratique de la discipline (*vinaya*) et mène à l'état d'*arhat*, et celui des disciples *bodhisattva*, qui transmet la pratique des « vertus transcendantes » (*pāramitā*) menant à l'Éveil des Bouddhas pleinement accomplis.

Cette controverse met en évidence un changement de paradigme important. À une époque ancienne, c'était le Bouddha après son Éveil qui constituait un exemple à suivre ; il était l'exemple même du *bhikṣu*, le renonçant « sans foyer » qui pratique la discipline (*vinaya*) et développe l'attention à chaque instant, bien qu'il ait déjà atteint l'Éveil ; il exprime sa compassion en délivrant son propre enseignement et par l'exemplarité de son mode de vie de *bhikṣu*. En revanche, on assiste au fil des siècles à une valorisation du *bodhisattva*, dans son cheminement avant l'Éveil. Celui-ci est souvent présenté comme un « maître de maison », engagé dans la vie sociale, œuvrant au bien d'autrui en même temps qu'il travaille à sa propre libération. Dans ce cas, sa compassion s'exprime par l'aide active qu'il apporte à tous, en usant des « moyens habiles » qui amènent les gens ordinaires à s'engager sur la même voie que lui, et par l'enseignement qu'il a reçu et qu'il transmet à son tour, même s'il n'a pas encore atteint le plein Éveil.

Ce changement de paradigme sera évident dans la littérature dite du « Grand Véhicule » (*Mahāyāna*), qui se développe aux alentours de l'ère chrétienne. Celle-ci présente non seulement de nombreux *bodhisattva* recevant et transmettant des enseignements, mais précise que ces divers enseignements sont délivrés en fonction de la motivation des disciples : enseignement des « auditeurs », quand on vise uniquement sa propre libération individuelle (le « petit véhicule », pour une seule personne), ou enseignement des *bodhisattva*, quand on vise la libération de tous les êtres (le « grand véhicule », capable d'emmener l'humanité tout entière). L'expression « véhicule unique » (*ekayāna*) n'englobe plus alors l'ensemble des enseignements du Bouddha, mais le seul enseignement qui mène au plein Éveil, celui que suivent les *bodhisattva*.

• Les évolutions du bouddhisme

Au cours de leur développement, les écoles du Mahāyāna insisteront de plus en plus sur la sagesse et l'omniscience développées lors du plein Éveil, plutôt que sur la libération du *samsāra*, que vivent aussi les *arhat*, lors de l'« extinction définitive » (*parinirvāna*). Le *nirvāna* n'est plus alors conçu comme une réalité « autre », mais bien plutôt comme la vision juste du *samsāra*, ce qui permet au Bouddha d'y poursuivre son œuvre sans en être prisonnier. Cette vision juste est liée à l'enseignement de la vacuité universelle (*śūnyā*) de tous les phénomènes. Le « petit véhicule » ne désigne plus tant un mode de cheminement jusqu'à la libération, qu'une sagesse moins développée, non omnisciente, qui incite l'*arhat* à sortir du *samsāra* plutôt qu'à y œuvrer au salut de tous les êtres. Elle stigmatisera aussi de cette manière une école du bouddhisme ancien, le Sarvāstivāda – principal contradicteur des écoles du Mahāyāna – qui soutenait la thèse de l'existence ultime des phénomènes. Le terme *Hinayāna* vise alors aussi un certain système philosophique.

En contexte chinois, surtout influencé par la littérature du Mahāyāna, le terme *Hinayāna* sera employé à double titre, pratique et philosophique : il fera référence au mode de vie du *bhikṣu* et à l'enseignement des « Quatre Nobles Vérités », socle doctrinal des écoles du bouddhisme ancien, qu'étudient ceux qui visent l'état d'*arhat*. Par opposition, le Grand Véhicule s'adresse aux *bodhisattva* qui visent le plein Éveil et l'omniscience des Bouddhas parfaitement accomplis, grâce à l'enseignement de la vacuité (*śūnyatā*). Pour les écoles proprement chinoises, qui se développent surtout à partir du v^e siècle de notre ère, ces deux « Véhicules » finiront par être exclusifs l'un de l'autre. Certaines en viendront à ne plus transmettre les préceptes monastiques ni même l'enseignement des Quatre Nobles Vérités, jugés « inférieurs » voire inutiles, au profit des seuls « vœux de *bodhisattva* » et de l'enseignement de la vacuité. Il n'existera pas, en Extrême-Orient, d'enseignement relevant strictement du *Hinayāna*.

En contexte indien, puis surtout tibétain, le développement du tantrisme bouddhique (*Vajrayāna*) infléchira encore la signification du terme, avec l'introduction d'un nouveau « Véhicule », celui des *tantra* (*tantrayāna* ou *vajrayāna*). Ces nouveaux textes présentent des pratiques liées à l'enseignement de la vacuité universelle et de la présence, en chaque être, d'une « nature de Bouddha » (*tathāgatagarbha*), doctrine développée par les écoles tardives du Mahāyāna. Elles institueront une hiérarchie entre les trois véhicules : le *Hinayāna* correspond à la pratique de la discipline et du renoncement, considérée comme un préliminaire au *Mahāyāna*, qui permet de développer sagesse et compassion, qui culminera lui-même dans la pratique du *Tantrayāna*. Chacun de ces *yāna* n'est plus considéré comme une voie complète, ni même comme l'exposé d'un système philosophique, mais

comme les étapes successives d'une progression, doctrinale et pratique, chacune libérant le pratiquant d'un type d'illusion chaque fois plus subtile.

La littérature des *tantra* se développant elle-même, on en vint à envisager de six à neuf *yāna* successifs, en fonction des textes de référence. Ainsi la motivation, déterminante dans le choix qu'effectue chaque individu d'un véhicule particulier, est-elle envisagée désormais comme évoluant au fur et à mesure de la pratique de chaque véhicule : le pratiquant du *Hinayāna*, parvenu à l'état d'*arhat*, peut être ainsi « orienté » vers la pratique du *bodhisattva*, enseigné dans le *Mahāyāna*, avant de s'engager finalement dans la pratique du *Tantrayāna*. Les *yāna*, ici, ne sont pas considérés comme exclusifs mais comme cumulatifs, le « véhicule » plus élevé intégrant et dépassant le « véhicule » qui lui est immédiatement inférieur.

Dominique TROTIGNON

Bibliographie

- A. BAREAU, *Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, École française d'Extrême-Orient, vol. XXXVIII, Paris, 1955 ; « Le Bouddhisme indien », in *Histoire des religions*, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1970, rééd. Folio-Essais, n° 331, vol. I-2, 1999
- P. HARVEY, *Le Bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, Seuil, Paris, 1993
- É. LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien des origines à l'ère Saka*, publications de l'Institut orientaliste de Louvain, vol. 14, Université de Louvain, 1976
- N. ROBERT trad., *Le Sūtra du lotus*, Fayard, Paris, 1997
- L. SILBURN dir., *Aux sources du bouddhisme*, Fayard, 1997.

Voir aussi

- [Bouddhisme](#)
- [Mahayana, religion](#)
- [Vajrayana, religion](#)

Hindouisme

L'hindouisme est la religion dominante de l'Inde, où elle est le fait de plus de 80 p. 100 de la population. Par opposition au jainisme et au bouddhisme, les deux grandes religions non orthodoxes constituées en marge du milieu brahmanique dominant, l'hindouisme est le prolongement de ces deux phases de la religion indienne que sont le védisme et le brahmanisme.

Le védisme correspond à la phase la plus ancienne : composition des hymnes védiques à partir de 1200 avant J.-C., puis fixation du corpus de ces mêmes hymnes vers 1000 avant J.-C., enfin mise en place de rites de sacrifice entre 800 et 600.

Le brahmanisme, entendu au sens strict, se constitue entre 600 et 300 ou 200 avant J.-C. environ. Il est centré sur le sacrifice, acte essentiel du culte, destiné à fournir au monde sa prospérité, son bon ordre, et aux morts un au-delà bienheureux. Ce culte est assuré par les brahmanes, qui forment la caste sacerdotale de la société traditionnelle.

L'hindouisme émerge entre 300-200 avant J.-C. et les premiers siècles de notre ère. Il tend à se substituer au brahmanisme, bien que ce dernier, entendu au sens large, perdure parallèlement.

• Constitution et évolution de l'hindouisme

Par rapport au brahmanisme, l'hindouisme est porteur de traits nouveaux.

Le panthéon hindou diffère du panthéon védique, dominé par Indra, Varuṇa, Soma... Ce nouveau panthéon, foisonnant, a pour principales figures celles des grands dieux Viṣṇu (Vishnou) et Śiva (Shiva), lesquelles furent ultérieurement intégrées au sein de la « triple forme » (*trimūrti*) : Brahmā, qui « émet » le monde ; Viṣṇu, qui maintient le monde en l'état et conserve l'ordre sociocosmique – le *Dharma* ; Siva, qui à la fois détruit et régénère le monde. Il comporte par ailleurs un grand nombre de figures divines correspondant aux dix « descentes » (*avatāra*) de Viṣṇu, représentées en animaux sauvages puis sous des traits humains : Rāmacandra, Kṛṣṇa (Krishna)..., ou à des dieux animalisés (Gaṇeśa, Hanuman...), sans parler des divinités féminines parèdres des dieux (Lakṣmī ou Śrī, Pārvatī...) et des différentes formes de la Déesse (Devī) : Kālī, Durgā, Kumārī, Ambikā, Gaurī...

Tandis que la religion védique ne s'adressait qu'aux « deux-fois-nés » (*dvijā*), c'est-à-dire aux membres des trois premiers ordres fonctionnels (*varṇa*), l'hindouisme s'adresse aux membres des quatre ordres fonctionnels (donc aux *śūdra* également, qui sont au service des *dvijā*).

Le culte de l'image divine est central dans l'hindouisme et l'on assiste désormais à la construction d'édifices cultuels, de temples en dur.

Enfin se diffusent la croyance en la transmigration (*saṃsāra*) ainsi qu'une nouvelle conception de la cosmogonie.

Le brahmanisme structure encore toute la société indienne et représente la source d'inspiration la plus orthodoxe de l'hindouisme. Il concerne surtout les hautes castes, tandis que l'hindouisme est la

religion de la majorité des Indiens. Ce dernier s'est développé autour du brahmanisme, pour englober la totalité des castes et faire place à des formes religieuses moins étroitement ritualistes. Il comporte aussi toute une floraison de sectes, plus ou moins permanentes, et de groupements éphémères autour d'un maître spirituel. Tandis que le brahmanisme a pour textes fondateurs le corpus formé par la « Révélation » (*Sruti*) – *Veda*, *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka*, *Upaniṣad* –, l'hindouisme se fonde sur un second corpus, celui de la « Tradition confiée à la mémoire » (*Smṛti*) : les *Traités de dharma*, notamment les *Lois de Manou*, les épopées – à savoir le *Rāmāyaṇa* et le *Mahābhārata* –, la *Bhagavad-Gītā*, laquelle constitue le livre de chevet et la somme de théologie de tous les hindous, les *Purāṇa*, à quoi s'ajoutent d'innombrables textes de littérature dévotionnelle propres à chacune des sectes hindoues. Il reste que la plus grande partie des textes normatifs et spéculatifs de l'hindouisme appartiennent en fait au brahmanisme, même quand celui-ci prend acte d'autres formes religieuses présentes autour de lui.

À la fin du XVIII^e siècle, l'hindouisme connaît une renaissance qui va s'affirmer au siècle suivant (au Maharashtra et au Bengale notamment), allant de pair avec les progrès dans l'éveil des sentiments nationalistes face à la colonisation britannique. Si certains chefs de file de ce *néo-hindouisme* sont des maîtres traditionnels (tel Dayānanda Sarasvatī), la plupart sont représentatifs d'une nouvelle orientation qui se dessine, dans la mesure où ils ont eu accès aux idées occidentales et au christianisme (un certain nombre d'entre eux ont d'ailleurs fait leurs études en Angleterre) et où ils reformulent le meilleur de l'hindouisme dans un contexte culturel et religieux renouvelé, non sans parfois tenir compte de certaines idées occidentales (tel est le cas de Rammohan Roy, Ramakṛiṣṇa, Vivekānanda, Aurobindo, Gandhi). Il n'en demeure pas moins que l'hindouisme traditionnel et le néo-hindouisme coexistent de nos jours, le premier dans les campagnes, le second plutôt dans les zones urbaines.

Enfin, dans la décennie de 1990, l'hindouisme s'est vu instrumentaliser à des fins politiques (émergence et arrivée au pouvoir du parti nationaliste hindou B.J.P. prônant l'idéologie militante de l'« hindouité » – *hindutva*) : il s'ensuivit une montée de l'intolérance et du prosélytisme sur fond de « communalisme », c'est-à-dire de communautarisme, et de tensions persistantes avec les musulmans ; à la faveur d'une surdétermination des racines et d'un attachement fantasmatique à la pureté des origines, le fondamentalisme hindou a eu pour effet de transformer un hindouisme jadis complexe et tolérant en un hindouisme simplifié et intolérant.

• Spécificités et constantes de l'hindouisme

C'est en vain que l'on chercherait en sanskrit l'équivalent du terme « religion ». Interrogé sur ses croyances, l'hindou aime à les présenter comme l'expression de ce qu'il nomme la « Loi éternelle » (*sanātana dharma*), loi immanente aux choses et qui, inscrite au cœur de tous les êtres, est l'expression la plus adéquate de l'Ordre universel, de l'Ordre sociocosmique (*dharma*). C'est dire que l'hindouisme est une religion sans fondateur humain (*apauruṣeya*), à la différence des trois « religions du Livre », dont les pères fondateurs (Moïse, Jésus, Mahomet) sont inscrits dans une historicité revendiquée par les juifs, les chrétiens et les musulmans. La « Loi éternelle », regardée par l'hindou comme l'autorévélation de l'Absolu même, est censée avoir été tout au plus « ouïe » et transmise par des sages primordiaux – les *ṛṣi* –, à l'historicité et aux contours peu accusés.

S'il n'y a jamais eu, en Inde, d'orthodoxie intolérante, c'est, en premier lieu, qu'il n'y a jamais eu

de théologie dogmatique : la tradition hindoue a toujours été polycéphale. Dès l'époque védique, la doctrine est portée par des écoles indépendantes. Sans magistère unique – il n'y a pas d'Église au sens où nous l'entendons –, l'hindouisme est, au surplus, disséminé dans une myriade de villages (on en dénombre de nos jours 550 000 à travers le pays) et de lieux de pèlerinages, à telle enseigne qu'il apparaît comme une somme de pratiques locales. Il a été ainsi beaucoup moins vulnérable aux destructions infligées par les invasions musulmanes que ne le fut, de son côté, le bouddhisme.

La tradition hindoue s'est chargée, au fil des siècles, d'innombrables apports, sachant, avec sa capacité d'évolution et sa créativité, contracter mille nouvelles alliances, inventer des formes sans cesse renouvelées, accueillir en elle, avec une générosité et une tolérance infinies, des éléments étrangers ; à travers les siècles, il en est résulté une prolifération prodigieuse, qui permet de satisfaire tous les goûts et tous les besoins. Les doctrines contraires croissent et s'entremêlent certes comme branches et lianes dans la jungle, mais cette surabondance de vitalité s'enracine toujours dans l'expérience spirituelle authentique qui est, en Inde, l'ultime critère. En sorte qu'il n'y a pas d'orthodoxie intolérante ni de moyen d'empêcher durablement l'émergence d'une doctrine nouvelle. L'histoire religieuse de l'Inde se confond avec l'apparition incessante et l'éclosion plus ou moins réussie de nouvelles sectes (ce terme n'ayant en l'espèce aucune connotation péjorative) ou de « lignées » (*saṃpradāya*), c'est-à-dire d'interprétations à peine nouvelles de l'hindouisme. Mouvements d'orientation religieuse spécifique, voies d'accès particulières au salut, les sectes constituent presque toujours des aspects du mouvement de la religion de la dévotion aimante (*bhakti*). À l'origine, on y trouve toujours un maître spirituel (*guru*) fondateur. C'est ainsi qu'en principe l'hindouisme ne lance pas d'anathèmes, qu'il ne cherche pas à convertir, qu'il ne fait pas de prosélytisme, attendu que l'on naît hindou : le prosélytisme religieux hindou est un phénomène récent (la *Ramakrishna Mission* date de la fin du XIX^e siècle et, de nos jours, on peut citer la secte *Hare Krishna*).

Le cœur de l'hindouisme ne réside pas dans tel ou tel des nombreux cultes, ni dans les Vedas, ni dans la fonction sacerdotale incarnée par les brahmanes, mais bien dans la vie indienne, dans la vie concrète, quotidienne des peuples indiens avec leur organisation sociale aux frontières si tranchées, ce que l'on appelle le « système des castes ». La religion hindoue n'a d'existence que parce qu'elle s'incarne dans un ordre social marqué par la suprématie des brahmanes. La trame essentielle de l'hindouisme est, en effet, constituée par le recoupement de deux systèmes : d'une part, le système hiérarchique des groupes de castes locaux, déterminés par la naissance, d'autre part, contrastant avec ce dernier, le système des associations cultuelles fondées sur l'adhésion volontaire de leurs membres, un second système d'ordres et de sectes qui détermine les attaches sectaires normales des membres des diverses castes. À l'exception de l'Indonésie (où il ne s'est maintenu qu'à Bali) et des îles Mascareignes, ce système n'a pas réussi à s'« exporter », à la différence du bouddhisme qui, lui, a eu beaucoup moins de mal à se diffuser et à s'acculturer : « le bouddhisme est le produit d'exportation de l'hindouisme », pour reprendre la formule d'un éminent indianiste. En témoignent assez la diffusion du bouddhisme dans toute l'Asie et, à l'époque contemporaine, l'acculturation réussie du bouddhisme tibétain dans les pays occidentaux.

• Un ritualisme omniprésent

Enfin, s'il n'y a jamais eu, en Inde, d'orthodoxie intolérante, c'est que l'hindouisme se définit

davantage comme une « orthopraxie » : l'hindou se reconnaît non point au fait qu'il adhère à tel ou tel credo dogmatique (lequel brille ici par son absence), mais au fait qu'il se conduit et agit conformément à un ensemble de normes et d'observances socio-religieuses. Ce qui caractérise avant tout l'hindouisme, c'est la sacralisation et la ritualisation de la vie quotidienne. Tout hindou se doit de pratiquer les rites prescrits : rites quotidiens d'obligation permanente – *nitya* –, rites occasionnels – *naimittika* –, rites optionnels, motivés par un désir spécifique – *kāmya* –, « rites perfectifs » – *saṃskāra* – jalonnant le décours de la vie humaine, « des entrailles maternelles au bûcher funéraire », et lui permettant de s'accomplir. Ainsi, être hindou signifie avant tout *se conduire* comme tel : faire ses ablutions au petit matin, réciter des prières à l'aurore et au crépuscule, telle la *Gāyātrī*, faire des offrandes végétales, respecter la vache bien sûr, consommer une nourriture végétarienne, du moins chez les hautes castes, célébrer telle ou telle fête, accomplir des pèlerinages, prendre un bain purifiant dans une rivière, à un « gué » sacré – *tīrtha* –, etc. On connaît à cet égard la boutade attribuée à Gandhi : « On peut à la rigueur être athée et hindou, pourvu qu'on ait le culte de la vache. »

L'acte cultuel par excellence de l'hindouisme est la cérémonie d'adoration, assumée par chaque chef de famille, de telle ou telle figure divine constituant sa « divinité d'élection » (*iṣṭā devatā*) au travers de son image divine ou de sa statue consacrée (*mūrti*), culte privé connu sous le nom de *pūjā* et pratiqué dans l'intimité du sanctuaire domestique, interdit aux visiteurs (ce qui explique que l'hindouisme, par l'une de ses dimensions essentielles, échappe à l'observateur étranger), la présence aux cérémonies dans les temples n'étant pas obligatoire (c'est en vain que l'on chercherait ici l'équivalent de la messe). Chaque hindou adore le divin sous la forme de sa « divinité d'élection » : par tradition familiale, on est soit vishnouite, soit krishnaïte, soit shivaïte, etc., ce qui n'empêche nullement l'hindou de rendre un culte à d'autres figures divines à l'occasion (par exemple, lors d'un pèlerinage).

Quant à la vision hindoue du divin, elle se joue de nos catégories occidentales opposant immanence et transcendance, ou monothéisme, polythéisme et panthéisme. L'*hénouthéisme* – monothéisme non strict privilégiant *une* figure divine –, ou le *kathénouthéisme* – adorant *tour à tour* diverses divinités en tant que divinité suprême –, distingue l'hindouisme des représentations courantes tant du monothéisme que du polythéisme, par exemple grec : c'est un « monothéisme à facettes », où chaque dieu n'est que l'un des aspects du divin tout entier impossible à imaginer dans sa totalité, ou bien c'est un « monothéisme alternatif », où chacune des figures du divin peut être méditée à son tour comme réalisant la totalité des relations communes aux autres. Ainsi y eut-il toujours en Inde (comme dans l'ancienne Égypte d'ailleurs), à l'arrière-plan du polythéisme incontestable, la croyance très générale en l'universalité et l'unicité d'un Être divin sans nom ni forme, mais susceptible de les revêtir toutes. L'hindou est celui qui a le plus fortement le sens de l'unité du Tout, de la relativité des différences, mais en même temps celui qui s'immerge avec délices dans le foisonnement cosmique, se plaisant à goûter une tension maximale entre l'Un et le multiple. L'Inde est le pays du divin immanent, où le divin, n'étant nulle part, est aussi partout, aussi bien dans la statue consacrée (*mūrti*) du dieu que dans un arbre sacré, une pierre sacrée, un fleuve sacré (le Gange), etc. La conscience religieuse hindoue apparaît ainsi vouée à une oscillation de fond qui la porte tantôt à accuser le contour du divin et à accentuer les subtilités des figures divines (on a vu combien est foisonnant le panthéon indien), tantôt à dissoudre leurs contours dans le flux dont elles procèdent, soulignant par là l'écart infini qui sépare le « Dieu inconnu » ou l'Absolu indifférencié (*Brahman*) de ses figurations, infirmes et infimes, dont les sanctuaires se peuplent. Pour un hindou, il est possible à la fois de se complaire dans la vision

plastique de la forme du dieu et de garder le sentiment si fort que le divin est l'inconnaissable par excellence.

François CHENET

Bibliographie

- M. BIARDEAU, *L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, coll. Champs, Flammarion, Paris, 1981
J. HERBERT, *L'Hindouisme vivant*, Dervy, Paris, 1983
L'Hindouisme, textes recueillis et présentés par A.-M. Esnoul, Fayard-Denoël, Paris, 1972
L. RENOU, *L'Hindouisme*, coll. Que sais-je ?, 14^e éd., P.U.F., Paris, 2001
Y. TARDAN-MASQUELIER, *L'Hindouisme. Des origines védiques aux courants contemporains*, Bayard, Paris, 1999.

Voir aussi

- [Bouddhisme](#)

Hippocratismes

Il serait faux de définir l'hippocratismes comme la doctrine d'Hippocrate de Cos (460-vers 370 av. J.-C.), et de le réduire à une étude objective de celle-là, même si cette dernière est indispensable. Car de quel Hippocrate s'agit-il ? On sait que le *Corpus hippocratique* (C.H.), c'est-à-dire l'ensemble des œuvres regroupées sous le nom d'Hippocrate, couvre une période qui va du v^e siècle avant J.-C. au 1^{er} siècle après J.-C. (Jacques Jouanna, 1992). Faut-il dire qu'il y a non pas *un* mais *des* hippocratismes ? Nous définirons l'hippocratismes comme l'histoire des développements de la ou des doctrines contenues dans le C.H. Haller, dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, à l'article « Hippocratismes », lui donne cette définition : « C'est la philosophie d'Hippocrate appliquée à la science des médecins qui en fait le principal objet. » L'hippocratismes n'a pas une histoire identique à celle du galénisme, le système constitué par Galien lui-même, au II^e siècle après J.-C. à partir des connaissances médicales et des philosophies qui l'ont précédé, et de ses propres observations. L'hippocratismes se déploie dans le temps.

Avant d'établir des différences d'interprétation, considérons que l'hippocratismes repose sur un certain nombre d'accords de principe, et sur un choix dans les œuvres qui constituent comme une vulgate.

• L'importance des humeurs

Parmi tous les liquides qui circulent dans le corps, il en est de spécifiques qui, malgré les mélanges, doivent garder leur identité, et qui sont des liquides actifs, en quelque manière que ce soit. Il existe différents systèmes. *Maladies IV*, par exemple, pose comme principe l'existence de quatre humeurs, le sang, le phlegme, la bile et l'eau. Parmi les théories humorales du C.H., le joyau est évidemment celle de *Nature de l'homme*. C'est là que nous trouvons les quatre humeurs dont Galien a contribué à fixer le système : sang, phlegme, bile jaune, bile noire. Ce sont des étants identifiables. La nature et l'usage, c'est-à-dire les noms qu'on donne à ces étants, démontrent qu'il y a des constituants du corps, inassimilables les uns aux autres, constamment identifiables, quelle que soit la nature de l'individu et l'état du mélange. Ces constituants sont, en quelque façon, isolables. Ils le sont au sens philosophique, et au sens expérimental, dans l'esprit de l'auteur de cet ouvrage. En vérité, à l'intérieur du corps, ils existent à l'état de mélange, et la séparation, l'isolement sont un danger pour la santé. Ils peuvent aussi s'altérer. « Il y a santé parfaite, écrit l'auteur, quand ces humeurs sont dans une juste proportion entre elles, tant du point de vue de la qualité que de la quantité, et quand leur mélange est parfait ; il y a maladie quand l'une de ces humeurs, en trop petite ou en trop grande quantité, s'isole dans le corps au lieu de rester mêlée à toutes les autres. » C'est la définition la plus célèbre du mélange des humeurs (de la *crase*) ou, pour parler latin, du tempérament.

Nature de l'homme nous dit aussi que l'homme est, comme le monde, une totalité organique, et ajoute que nous sommes liés aux mouvements du monde par les humeurs, qui existent perpétuellement dans le corps de l'homme, mais « avec le cycle des saisons, passent par des phases d'augmentation et de diminution, chacune selon son tour et sa nature ». On peut comprendre la séduction d'une telle théorie. Elle est quasi parfaite. Les seuls constituants essentiels de l'homme sont les liquides ; l'on chercherait en vain l'importance des *schêmata* (formes). Ces quatre humeurs

constituent un mythe. Elles fondent le vivant humain. Leur présence simultanée est la condition sine qua non de la vie humaine. Elles font de l'homme un être du continu, un tout organique. Mais aussi ces quatre humeurs, dont chacune est liée à une saison, inscrivent l'homme dans le monde.

• Qu'est-ce qu'être malade ?

L'homme vit au rythme de l'univers ; mais il est surtout malade au rythme de l'univers. *Ancienne médecine* (V.M.) pose la question du sens de la maladie, en l'intégrant à la culture. L'homme mange n'importe quoi, à l'origine, et il est malade ; c'est la « colique institutrice » (J. Pigeaud). Il prend ainsi conscience qu'il est d'une nature autre que les autres vivants. Il faut donc affaiblir l'aliment fort, ou renforcer le faible, c'est-à-dire cuisiner. La médecine suit d'ailleurs les principes de la cuisine. Ce traité, fort riche, institue aussi le rapport du médecin au malade comme un dialogue où les deux participent au statut de la vérité (voir J. Pigeaud, « Qu'est-ce qu'être malade ? Quelques réflexions sur le sens de la maladie dans *Ancienne médecine* », in *Corpus Hippocraticum*, pp. 196-219, Université de Mons, 1977).

Dans *Pronostic*, il s'agit de donner des règles pour prononcer le pronostic dans l'évolution des maladies aiguës. Les *Épidémies* comprennent notamment *Épidémies* I et III, avec la fameuse description des quarante-deux malades. Il s'agit d'organiser un divers donné comme fluctuant ; de donner sens à une durée, de saisir le temps dans la durée temporelle conçue comme suite d'événements signifiants. Cela n'a rien à voir avec la structure de la maladie telle qu'elle sera conçue abstraitement, avec un commencement, un sommet et une terminaison. La description ne cherche pas à épuiser le réel. Elle est un choix d'événements, dans le cours de la maladie, que le médecin institue comme autant de signes qu'il faut « balancer », signes favorables contre signes défavorables. La description de l'évolution du malade, c'est-à-dire l'histoire du malade, n'est pas un récit complet. Elle suppose un style, comme le montre Galien, où la brachylogie et l'hyperbate sont des figures maîtresses. Ces « trous » dans le récit font partie de l'idéal hippocratique. Ils font du sens. Le médecin, qui est aussi, ou doit être, philologue et commentateur d'Hippocrate, essaiera, au lit du malade, de combler ces trous par ses observations, tout en interprétant les signes à l'aide du texte hippocratique, et cela, chez les médecins hippocratisants, jusqu'à Laennec. Cela ne saurait se comprendre sans la notion de *crise* ou jugement. D'après D. Leclerc (*Histoire de la médecine*, Amsterdam, 1723), « Hippocrate appelait crise ou jugement tout changement subit qui arrive dans les maladies soit en mieux soit en pis, que la guérison suive immédiatement ou peu de temps après ».

Il faut ajouter, ce qui fera question dans les attaques contre la médecine hippocratique, l'attitude à l'égard du patient. On dit la vérité sur les échecs (sur les quarante-deux malades des *Épidémies* I et III, vingt-cinq sont morts). On refuse de soigner un malade pour lequel on sait qu'on ne peut rien (*Pronostic*). Observation, certes ; mais la médecine d'Hippocrate ne serait-elle, comme le disait déjà Asclépiade, qu'« attente de la mort » ? Il y aura débat encore au XVIII^e siècle sur ce qu'on appelle la « médecine expectante ».

Autre texte fondamental : *Airs, Eaux, Lieux* (A.E.L.). La préoccupation essentielle de l'auteur semble la question de la plasticité du vivant, et en particulier du vivant humain, et la question de savoir si et comment la culture peut agir sur la nature et produire un objet spécifique. Ainsi, le médecin constate et apprécie l'influence de l'environnement sur les vivants. Le vivant est apte aux

modifications, la question étant de savoir ce qui les règle, de la nature ou des institutions. Les hommes ressemblent aux pays qu'ils habitent, par mimétisme. Généralement, écrit Hippocrate, « vous trouverez qu'à la nature du pays correspondent la forme du corps et les dispositions de l'âme ». Les grands moments sont la question des Macrocéphales, celle de l'*anandrie* des Scythes, et celle du rapport entre les lieux et les institutions, avec la question de la différence entre l'Asie et l'Europe. Il faudrait examiner longuement *Maladie sacrée*, qui sépare religion et médecine, entre autres qualités. Les œuvres citées ici constituent une réduction drastique, mais qu'on peut considérer comme le bagage minimal de l'hippocratisme.

• Vitalisme et mécanisme

Il y a quelque anachronisme à parler dans l'Antiquité de l'opposition entre vitalisme et mécanisme. Pourtant, il est bien nécessaire d'utiliser ce langage de manière « anhistorique » (voir G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, p. 88, Vrin, Paris, 1967). Il nous place en plein cœur de l'hippocratisme. Nous avons rapidement évoqué des traités qui sont le cœur de l'œuvre hippocratique. Mais l'hippocratisme doctrinal et stratégique peut se fonder sur des traités tardifs, et considérés maintenant comme pseudo-hippocratiques, comme les *Lettres*. Dans *Lieux dans l'homme* I, l'auteur hippocratique affirme l'unité et la solidarité du corps. « Rien dans le corps n'est commencement, mais tout est également commencement et fin... » Ainsi du traité *De l'aliment*, au centre même de la pensée vitaliste. À la fin de sa thèse *Propositions sur la doctrine d'Hippocrate* (1804), Laennec donne sept « sentences physiologiques » tirées d'Hippocrate, toutes extraites de l'*Aliment*, et qui expriment le propre vitalisme du médecin français. On reconnaît une nature, comme dit Leclerc, qui cite immédiatement *De alimento*, dont on sait maintenant qu'il est de la période hellénistique et a certainement été influencé par la philosophie stoïcienne. Or pour Leclerc, comme pour Laennec et bien d'autres, le noyau même de ce qu'il appelle la philosophie hippocratique se trouve dans l'*Aliment*, attribué unanimement à Hippocrate. C'est essentiellement la proposition : « Tout [y] concourt, tout [y] conspire, tout [y] consent », selon la traduction du médecin et philosophe français du XVIII^e siècle Georges Cabanis. Ce traité est la bible du vitalisme. « L'observation de cette conspiration de toutes les causes et de tous les effets est indispensable en ce qui concerne les phénomènes de la vie. » L'organisme est un tout indivis.

Dans le même sens va la citation de *Lieux dans l'homme*, traité du IV^e siècle avant J.-C., que Cabanis traduit ainsi : « La vie est un cercle, où l'on ne peut trouver ni commencement ni fin : car [...] dans un cercle tous les points de la circonférence peuvent être fin ou commencement. » Les phénomènes de la vie dépendent d'une cause ; cette cause a reçu différents noms ; « Hippocrate l'appelait nature impulsive. Elle a depuis lors été nommée successivement âme, sensibilité, solide vivant, force nerveuse, principe vital, etc. », écrit Cabanis dans le *Coup d'œil sur les révolutions*. C'est aussi ce principe, ou chaleur vitale, qui produit la coction des humeurs et de la nourriture. La nature, comme l'a écrit Hippocrate dans les *Épidémies* VI, ne saurait être enseignée. Tous les textes évoqués ici font partie de la vulgate du vitalisme.

Il est intéressant de voir que le mécanisme peut se fonder sur les mêmes passages de *De alimento* ou des *Lieux dans l'homme*. Il suffit d'introduire un autre mythe, les mathématiques. Dans sa *Lettre à Thessalos*, parfaitement apocryphe et un faux tardif, Hippocrate recommande à son fils l'étude de la géométrie et de l'arithmétique. C'est ainsi que F. Hoffmann interprète *Lieux dans l'homme*, *Régime*,

Ancienne médecine en mathématicien et mécanicien qui croit que « le corps humain est une machine accomplie par un art divin sublime, dont l'essence et la propriété est qu'aucune partie ne peut être affectée sans qu'aussitôt une autre le soit », et qui se sert de ces textes pour le prouver. Il y a eu très tôt une réaction antihumoriste et antivitaliste. On peut dire, sans doute, qu'elle commence à être significative avec Érasistrate, au III^e siècle avant J.-C. Il a, comme nous le dit Galien, attaqué Hippocrate, nié la coction, omis de parler de la bile noire, et mal écrit de la bile jaune ; jugé inutile de savoir comment les aliments se transforment dans l'estomac, et comment naissent les humeurs. C'est surtout Asclépiade de Bithynie qui tient le rôle du médecin antihippocratique. Il refuse toute transformation, toute élaboration. L'humeur prend la qualité du lieu qu'elle traverse. Il n'y a pas de coction, ni des humeurs, bien entendu, ni des aliments. Et les analogies que donne Asclépiade du corps humain sont prises à des instruments et à des phénomènes mécaniques. C'est la première entreprise systématique qu'on pourrait qualifier (anachroniquement) d'« antivitaliste ».

Dans l'article de l'*Encyclopédie* que nous citons plus haut, Haller parle d'Hippocrate comme du « philosophe médecin ». Cela paraît en contradiction avec la fameuse phrase de Celse qu'il donne plus loin : « Hippocrate sépara la médecine de la philosophie. » Ce serait faute de le croire. Il s'agit de cette sorte de philosophie médicale dont parle Galien dans le *De substantia facultatum naturalium fragmentum*. L'hippocratisme est une philosophie médicale, dont la définition, comme on voit, est difficile, et qui exige la lecture des médecins qui s'en réclament. Et, là encore, il faudra distinguer entre la lecture des textes qu'ils se donnent (aspect philologique), l'interprétation qu'ils en font et la philosophie qu'ils en tirent.

Jackie PIGEAUD

Bibliographie

- P.-J.-G. CABANIS, *Œuvres philosophiques*, C. Lehec et J. Cazeuville éd., 2 vol., P.U.F., Paris, 1956
HIPPOCRATE, *Œuvres complètes*, trad. franç. É. Littré, 10 vol., t. I pour un exposé de la doctrine d'Hippocrate, Baillière, Paris, 1839-1861
J. JOUANNA, *Hippocrate*, Fayard, Paris, 1992
D. LECLERC, *Histoire de la médecine*, Amsterdam, 1723
J. PIGEAUD, « Le Style d'Hippocrate, ou l'Écriture fondatrice de la médecine », in M. Détéienne, *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Presses universitaires de Lille, pp. 306-329, 1988.

Histoire du temps présent

L'histoire du temps présent est une pratique historiographique qui s'intéresse à une période pour laquelle existent des témoins vivants, et qui conduit donc les historiens à écrire l'histoire de leur propre temps. Elle émerge en France avec la création, en 1978, sous l'impulsion de l'historien François Bédarida, de l'Institut d'histoire du temps présent (I.H.T.P.), un laboratoire propre du C.N.R.S., dont la mission a été de développer l'histoire récente. L'histoire du temps présent se diffuse dans le langage scolaire, universitaire et éditorial dans la décennie suivante. À première vue, sa perspective est celle de toute histoire contemporaine, si l'on prend ce mot dans son sens étymologique. La nécessité d'utiliser un autre vocable résulte de la singularité du contexte français.

En effet, s'il existe un consensus déjà ancien dans le monde occidental pour identifier quatre grandes séquences dans les études historiques : l'Antiquité (jusqu'aux Grandes Invasions), l'histoire médiévale (jusqu'à la Renaissance), l'histoire moderne (jusqu'en 1789), et l'histoire contemporaine, il y a toutefois des différences nationales sur les bornes délimitant les deux dernières périodes. En France, l'histoire contemporaine commence avec la Révolution française. C'est un héritage de la III^e République naissante qui se présentait comme contemporaine de l'événement révolutionnaire et s'en réclamait l'héritière directe. C'est également la conséquence d'une pratique historiographique que l'on peut faire remonter à Thucydide (*La Guerre du Péloponnèse*) qui consiste à faire commencer l'histoire proche – celle dont la « fin » est, par définition, imprévisible pour l'observateur – par un événement remarquable, en général fondateur d'une nouvelle ère, voire par « la dernière catastrophe en date », selon la formule de l'historien allemand Hermann Heimpel (1951). Plus de deux siècles nous séparant désormais de la Révolution, il était donc devenu nécessaire de trouver un autre terme, moins ambigu et affirmant plus nettement l'ambition d'écrire l'histoire du passé proche. Celle-ci était quelque peu discréditée depuis les années 1920 et l'émergence de courants historiographiques liés à l'école des *Annales*, plus attachés aux structures, aux longues durées, aux pesanteurs économiques et sociales, et reléguant l'événement au rang de simple « écume » du temps (Fernand Braudel).

• Guerres mondiales et temps présent

Cependant, l'histoire du temps présent telle qu'elle s'est développée en France et dans d'autres pays européens depuis une vingtaine d'années, n'est pas qu'une pratique autrement nommée de l'histoire contemporaine. Elle ne recouvre pas, loin de là, toutes les études sur l'histoire du xx^e siècle et du xxi^e siècle naissant, dont elle n'est qu'un aspect, ni ne se limite à l'histoire d'une « période » qui correspondrait à la durée d'une vie humaine, soit un peu moins d'un siècle en partant de manière régressive du présent de l'historien. Elle exprime, en réalité, une certaine sensibilité à la dimension tragique de l'histoire. Elle définit un projet qui a cherché en priorité à comprendre les grands traumatismes du xx^e siècle, ceux qui ont laissé des traces et des séquelles durables : les deux Guerres mondiales, l'émergence de systèmes totalitaires mortifères inédits dans l'histoire (communisme, fascisme, nazisme), la multiplication des massacres de masse au premier rang desquels la Shoah, un génocide à ce jour unique par sa nature et son ampleur dans l'histoire de l'humanité (Mark Mazower, *Le Continent des ténèbres. Une histoire de l'Europe au XX^e siècle*, 2005).

Cette approche particulière de l'histoire du temps présent tient en partie à ses origines. L'I.H.T.P.

est, en effet, l'héritier du Comité d'histoire de la Deuxième Guerre mondiale (C.H.D.G.M.), fondé en 1951, et lui-même issu d'organismes créés à la Libération pour recueillir de la documentation « à chaud » sur la période de l'Occupation. L'histoire du C.H.D.G.M. est d'ailleurs parallèle à celle d'autres institutions européennes analogues : l'Institut für Zeitgeschichte de Munich, créé en 1949-1952 pour écrire l'histoire du nazisme, le Centre de recherches et d'études historiques de la Seconde Guerre mondiale, de Bruxelles, créé en 1967, l'Institute of War Documentation d'Amsterdam créé en 1945, et d'autres centres en Italie, en Autriche, au Royaume-Uni, fondés dans les années 1950-1960. Or, de même qu'après la Première Guerre mondiale une école d'histoire des relations internationales a vu le jour, sous l'impulsion de Pierre Renouvin, dans le sillage des études sur les causes et les conséquences de la Grande Guerre, de même, à l'échelle européenne, l'étude de la Seconde Guerre mondiale et de l'occupation nazie a débouché, près de trois décennies après la fin du conflit, sur une interrogation renouvelée concernant la pratique même de l'histoire contemporaine. S'est affirmée ainsi la nécessité, pour les historiens, de dépasser le cadre national afin d'envisager une approche à la fois comparative et globale, ou encore de produire de la connaissance sur des objets jusque-là négligés par l'historiographie dominante. Il s'est agi de manière concomitante de les introduire dans les programmes d'enseignement secondaire : en France, le changement se produit en 1982-1983, avec un accent tout particulier mis sur des thèmes jugés « tabous », comme l'histoire de l'Occupation ou celle de la guerre d'Algérie.

Toutefois, la naissance de ce courant scientifique et intellectuel résulte également du contexte particulier des années 1970-1980 : celui du déclin des interprétations holistes de l'histoire qui a laissé de nouveau une place à la contingence, et qui a permis de réévaluer le poids de l'événement dans l'écriture de l'histoire ; celui d'une « crise de l'avenir » et d'un repli sur le présent qui ont suscité, au sein des sociétés contemporaines et tout particulièrement en France, des interrogations angoissées sur le passé proche ; celui de l'émergence de visions plurielles de l'Histoire – histoire des femmes, puis histoire des genres, histoire des minorités sociales, ethniques ou culturelles – qui ont entraîné un rejet de l'histoire dite des « vainqueurs » ou des « dominants » au profit d'une histoire des exclus, des victimes, des « sans paroles », valorisant ainsi l'histoire orale, le récit de vie, le témoignage, outils de prédilection de l'histoire du temps présent ainsi que d'autres courants historiographiques, comme par exemple l'*Alltagsgeschichte* (histoire du quotidien) allemande.

• Une culture de la mémoire

Surtout, l'histoire du temps présent a accompagné et sans doute favorisé les processus d'anamnèse des grandes crises du xx^e siècle. En même temps qu'elles se penchaient sur les épisodes dramatiques de l'histoire récente, de nouvelles générations d'historiens se faisaient les analystes des souvenirs qu'ils avaient laissés dans la mémoire collective. Ces historiens ont ainsi suivi, et même parfois anticipé, l'émergence d'une véritable « culture de la mémoire » : les premiers travaux d'histoire ou de sociologie sur la mémoire de la guerre (Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy 1944-1987*, 1987) ou sur la mémoire de certains groupes politiques ou sociaux (Marie-Claire Lavabre, *Le Fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*, 1994) sont publiés au moment même où la thématique de la mémoire commence à prendre de l'importance dans l'espace public. Ce qui était au départ une interrogation scientifique s'avère être, dans les années 1980-1990, une véritable mutation sociale, dépassant de loin le monde de la recherche, et qui se développe à l'échelle mondiale. Cette « culture de la mémoire » se caractérise notamment par l'idée que l'on peut réparer, même tardivement, les erreurs et les crimes de

l'histoire, en bannissant toute forme d'oubli de l'horizon de nos sociétés. Pour les historiens, cela s'est traduit par l'idée qu'il fallait étudier à la fois l'histoire d'un événement et sa postérité (Benjamin Stora, *La Gangrène et l'oubli. La mémoire de la Guerre d'Algérie*, 1991 ; Annette Wiewiorka, *Déportation et Génocide*, 1992 ; Pieter Lagrou, *Mémoires patriotiques et occupation nazie*, 2003). Les historiens du temps présent ont ainsi contribué à l'émergence d'un champ nouveau : l'histoire de la mémoire, et ils l'ont fait sur des bases épistémologiques quelque peu différentes de celles établies dans les *Lieux de mémoire* de Pierre Nora (1984-1992) : ils ont accordé plus d'importance aux non-dits de l'Histoire, aux moments refoulés ou tus par la postérité, plutôt qu'à ce qui avait fait « date » ou était devenu un habitus ou une tradition ; et ils se sont plus volontiers inscrits dans une logique transnationale, de par la nature même des objets étudiés, qu'ils n'ont cherché les fondements d'une nouvelle interprétation de l'histoire nationale française.

Les historiens du temps présent (qu'ils se reconnaissent ou non dans cette appellation) ont également renouvelé les études sur la guerre proprement dite, comme en témoignent les recherches récentes sur la Première Guerre mondiale, avec l'apparition de notions nouvelles comme la « culture de guerre », ou comment analyser les effets culturels, psychologiques, esthétiques, sociaux de la « guerre totale » (Stéphane Audouin-Rouzeau, Annette Becker, *14-18, Retrouver la guerre*, 2000 ; Antoine Prost, Jay Winter, *Penser la Grande Guerre : un essai d'historiographie*, 2004). Ils ont lancé de nouveaux chantiers sur l'histoire de la violence de masse, dans la lignée des travaux de Christopher Browning (*Des hommes ordinaires*, 1992), en s'interrogeant sur les mécanismes individuels et collectifs du passage à l'acte dans la violence extrême. Ils ont également porté leur attention sur l'histoire des « tyrannies modernes », selon l'expression d'Hannah Arendt (Nicolas Werth, *Histoire de l'Union soviétique : de l'Empire russe à l'Union soviétique : 1900-1990*, 1990, et sa contribution au *Livre noir du communisme*, 1997 ; Philippe Burrin, *Ressentiment et apocalypse. Essai sur l'antisémitisme nazi*, 2004).

Ce faisant, la pratique de l'histoire du temps présent est devenue aussi une forme d'engagement dans la cité. Travaillant sur des objets qui suscitent de très nombreux débats et controverses dans l'espace public, souvent appelés comme « experts » dans les nombreuses commissions historiques qui se constituent dans les années 1990 pour liquider les dernières séquelles de la période de la guerre, convoqués comme « témoins » à la barre de procès « historiques » pour crimes contre l'humanité (contre le milicien Paul Touvier, ou l'ancien préfet Maurice Papon), certains historiens ont été ainsi projetés sur le devant de la scène, et investis d'une mission : celle d'énoncer des vérités incontestables et de lutter contre les formes de négation de l'histoire au moment même où la possibilité de produire une information fiable et crédible sur le passé ou sur le présent s'est avérée de plus en plus difficile. À cet égard, l'histoire du temps présent n'est pas seulement la réponse passive à une offre qui viendrait de l'extérieur, elle est une manière d'accompagner le basculement du présent dans l'histoire – avec, notamment, la disparition des témoins. Elle se veut une tentative de mise à distance et un antidote à la « rumination » du passé (Nietzsche) qui caractérise les sociétés contemporaines.

Henry ROUSSO

Bibliographie

Écrire l'histoire du temps présent. En hommage à François Bédarida, Préface de R. Frank, C.N.R.S., Paris, 1993

F. BÉDARIDA, *Histoire, critique et responsabilité*, Complexe, Bruxelles, 2003

D. PESCHANSKI, M. POLLAK & H. ROUSSO dir., *Histoire politique et sciences sociales, ibid.*, 1991

H. ROUSSO, *La Hantise du passé. Entretiens avec Philippe Petit*, Textuel, Paris, 1998.

Voir aussi

- [Alltagsgeschichte, histoire](#)
- [Socio-histoire](#)
- [Subaltern Studies, histoire](#)
- [Totalitarisme](#)

Après la Première Guerre mondiale, l'histoire économique et sociale connaît un essor lié à la prise de conscience de l'importance cruciale des phénomènes économiques dans l'histoire des hommes et au souci de dépasser l'histoire politique et nationale associée aux nationalismes et à la Grande Guerre. En témoigne la création presque simultanée des deux premières grandes revues de ce domaine, l'*Economic History Review* (1927) et les *Annales d'histoire économique et sociale* (1929). Cependant, ce n'est qu'après 1945 que l'histoire économique et sociale devient centrale dans le panorama historiographique français, sous l'influence des recherches pionnières d'Ernest Labrousse (1895-1988) qui renouvellent profondément l'étude des réalités économiques et sociales de l'Ancien Régime.

• Labrousse et le modèle d'histoire économique de la société

Économiste de formation, Labrousse soutient une thèse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII^e siècle* (publiée en 1933), qui marque une profonde rupture avec l'histoire antérieure, celle de l'école méthodique, très influencée par la tradition littéraire. Pour la première fois, l'interprétation de la Révolution est insérée dans une argumentation articulant court et long termes où les conditions de vie des catégories populaires sont plus déterminantes que les facteurs politiques.

Cette recherche s'appuie largement sur le calcul statistique afin de reconstituer les fluctuations économiques des années 1726-1790. À cette fin, Labrousse mobilise une source encore peu exploitée, les mercuriales (relevés des prix sur les marchés), dont il montre la représentativité : les prix traduisent les contradictions essentielles de l'économie d'Ancien Régime, en particulier le retard des salaires et des prix industriels sur la rente foncière et le prix des céréales. Il identifie alors un modèle de crise, propre à l'Ancien Régime, qui a pour point de départ une forte sous-production agricole dont la conséquence est une vive montée des prix, d'autant plus forte pour les biens de subsistance de moindre qualité que les classes populaires en augmentent leur consommation (du froment et de la viande vers le seigle). Il en résulte une forte augmentation du chômage, car cette réduction du revenu disponible diminue l'achat de biens manufacturés. Labrousse met en évidence le caractère répétitif de ces crises qui s'aggravent jusqu'à la Révolution. « C'est quand le mouvement de longue durée des prix atteint son maximum depuis le début de la hausse, quand culminent en même temps le maximum cyclique et, à quelques semaines près, le mouvement saisonnier, qu'éclate la Révolution. »

Cette première thèse, surtout lue par les économistes, est suivie d'une thèse de lettres, *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution* (1944), qui lui donne une grande notoriété auprès des historiens. À travers l'exemple de la viticulture, Labrousse propose un modèle d'évolution des différents types de revenus. Il montre ainsi l'existence d'un intercycle entre 1778 et 1791 (cycle de moyenne durée), avec un ralentissement de l'activité, brutalement aggravé par la crise finale de 1788-1790 qui frappe toute l'économie française, avec les conséquences que l'on sait sur les finances de la monarchie. Cette crise intercyclique dans le contexte de ce « grand siècle d'expansion économique » qu'est le XVIII^e siècle conduit Labrousse à conclure qu'il n'y a pas lieu d'opposer Jules Michelet et Jean Jaurès, car la Révolution est à la fois le fruit de la misère et de la prospérité.

Ces deux thèses exercent une influence considérable sur la recherche historique, car elles proposent à la fois un nouveau rapport de l'historien aux archives et une méthode fondée sur le repérage de régularités statistiques. Labrousse ouvre ainsi un horizon scientifique séduisant à la jeune génération des historiens de l'après-guerre. Il exerce de ce fait, entre 1946 et 1966, un véritable magistère sur l'histoire économique et sociale française et lance de grands projets fédérateurs, comme l'enquête sur la bourgeoisie occidentale entre 1700 et 1850, présentée lors du Congrès international des sciences historiques de Rome en 1955. Cette enquête vise à décrire les sociétés historiques sur la base de leur structure économique mais aussi de leur organisation socioprofessionnelle. Elle s'appuie sur des sources quantitatives, voire sérielles, encore peu utilisées (rôles du fisc et de l'enregistrement, listes électorales, inventaires après décès, contrats de mariages, etc.). Il s'agit, pour Labrousse, de ne pas se laisser enfermer dans une définition juridique ou marxiste étroite des catégories sociales, mais de partir du concret afin de « dénombrer, classer, hiérarchiser ».

Ces recherches provoquent d'intenses débats dans les années 1960, en particulier lors des deux colloques organisés à Saint-Cloud (« L'Histoire sociale. Sources et méthodes », 1965 ; « Ordres et classes », 1967) qui voient s'affronter deux camps. D'un côté, les historiens qui privilégient les représentations de l'époque, par exemple l'ordre dans la société d'Ancien Régime (Roland Mousnier), et, d'un autre côté, Labrousse et ses élèves pour qui les ordres ne sont que des catégories juridiques et qui préconisent le recours à des paramètres extérieurs, si possible mesurables (richesse, famille, fonction).

La démographie, discipline de pointe en France grâce à la création de l'Institut national d'études démographiques (I.N.E.D.) en 1945, contribue beaucoup au renouvellement de l'historiographie. Jean Meuvret, dans un article pionnier paru dans la revue *Population* en 1946, développe la notion de crise démographique qui, mise en relation avec la crise agricole et la hausse des prix, élargit le cadre de la crise labrousienne. Peu après, Louis Henry, démographe de l'I.N.E.D. féru d'histoire, donne les règles de la méthode dite de « reconstitution des familles » grâce à laquelle il est possible, à partir des registres paroissiaux, de mesurer et de décrire les comportements démographiques des populations de l'Ancien Régime. Cette méthode est très largement utilisée par les historiens dans les années 1960 et 1970, afin d'appréhender notamment les formes de régulation démo-économiques et les types de mobilité (ville-campagne, interrégionale...).

• Fernand Braudel et la longue durée

Grâce à sa grande thèse, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), et à un célèbre article sur « Histoire et sciences sociales : la longue durée » (*Annales*, 1958), Fernand Braudel (1902-1985) exerce également une forte influence sur l'histoire économique française. Le grand apport de cet historien a été de montrer que les phénomènes historiques doivent être analysés comme le produit d'une superposition de temporalités différentes. Il propose ainsi une représentation forte et structurée du temps, dont il met en évidence les trois composantes majeures : la longue durée (le temps « quasi immobile » de la géographie ou des structures mentales), l'histoire lente de l'économique et du social, le temps court des cycles tel que Labrousse l'a étudié. Le jeu des conjonctures et la notion de longue durée sont largement repris par les historiens économistes, car celle-ci est le cadre temporel privilégié pour des recherches sur l'économie préindustrielle comme celles de Pierre Chaunu sur le trafic du port de Séville (*Séville et l'Atlantique au XVI^e siècle*, 1959) ou

d'Emmanuel Le Roy Ladurie sur les grands cycles agraires dans le Languedoc du XIII^e au XVIII^e siècle (*Les Paysans du Languedoc*, 1966).

Secrétaire de la VI^e section de l'École pratique des hautes études en 1947, où il fait recruter de nombreux historiens économistes, président du jury d'agrégation, directeur des *Annales* en 1956, Fernand Braudel exerce un rôle majeur dans l'organisation de la recherche en histoire économique, complémentaire de celui de Labrousse, ce dont témoigne leur co-direction de la monumentale *Histoire économique et sociale de la France* (1970-1982, 5 vol.). Il n'en poursuit pas moins son œuvre propre avec *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle* (3 vol., 1979), dont la réflexion sur l'économie mondiale dans la longue durée éclaire d'un jour nouveau l'essor du capitalisme, introduisant en particulier la distinction entre économie de marché et capitalisme : si la première est depuis longtemps largement répandue, le second ne concerne qu'une minorité d'acteurs capables de contrôler l'activité économique.

• La domination de l'histoire sérielle et quantitative

Malgré le prestige dont elle jouit, l'œuvre de Fernand Braudel a suscité peu d'émules, sans doute à cause de son caractère très personnel et peu imitable. Les historiens des années 1960-1970 sont surtout influencés par la démarche de Labrousse, au point que Pierre Chaunu peut affirmer, en 1974 : « Aujourd'hui, toute l'école historique française est labroussienne. » Cette période marque le triomphe des études monographiques qui permettent d'intensifier la recherche dans des dépôts d'archives localisés et de généraliser à partir d'études de cas. De nombreuses thèses en histoire moderne, comme celles de Pierre Goubert (sur Beauvais et le Beauvaisis), de Pierre Deyon (Amiens), de Maurice Garden (Lyon) ou de Jean-Claude Perrot (Caen), font ainsi mieux comprendre les fondements socio-démographiques de l'économie d'Ancien Régime. Si ces recherches témoignent d'une foi toute labroussienne dans les vertus du chiffre – « à la limite, il n'est d'histoire scientifique que du quantifiable », affirme Le Roy Ladurie –, elles n'excluent pourtant jamais le raisonnement qualitatif et, au moins pour certaines d'entre elles, proposent une véritable invention conceptuelle (telle que l'analyse, par Jean-Claude Perrot, des villes, à l'époque des Lumières, en termes de fonctions urbaines et de circulation économique). Les travaux les plus quantitatifs, comme ceux de Jean Marczewski sur la comptabilité nationale rétrospective, ont eu un impact limité sur l'historiographie. L'influence de la *New Economic History* américaine a également été très faible en France, car les historiens étaient réticents à l'usage de modèles mathématiques ; le seul exemple, tardif, est la tentative de François Bourguignon et Maurice Lévy-Leboyer de construire un modèle macroéconomique pour la France au XIX^e siècle (*L'Économie française au XIX^e siècle. Analyse macro-économique*, 1985).

Si certains élèves de Labrousse, comme Georges Dupeux (sur la population du Loir-et-Cher, modèle achevé de la monographie labroussienne), Adeline Daumard (sur la bourgeoisie parisienne au XIX^e siècle) et Michelle Perrot (sur les grèves ouvrières), poursuivent ses recherches sociales en mobilisant de nombreux indicateurs socio-économiques, l'historiographie des XIX^e et XX^e siècles cherche moins à mettre en évidence des structures qu'à analyser les formes de la modernisation économique et la voie française de la révolution industrielle. Dans un premier temps, l'histoire des banques a été l'un des secteurs les plus novateurs de la recherche grâce aux travaux de Bertrand Gille (la Banque en France de 1815 à 1848), de Jean Bouvier (le Crédit lyonnais) ou de Maurice Lévy-

Leboyer (les banques européennes et l'industrialisation au XIX^e siècle). Par la suite, les études sur la proto-industrialisation (Didier Terrier, Claude Cailly) et ses divers effets économiques et sociaux selon les régions ont nourri un débat encore actuel sur le retard industriel français.

• La crise du chiffre et les nouvelles approches

La confiance, parfois excessive, que l'historien plaçait dans le chiffre fut remise en cause au cours des années 1980. En plus des critiques du « paradigme galiléen » (c'est-à-dire de la recherche de lois ou de régularités liant entre eux les phénomènes historiques) que Carlo Ginzburg croit percevoir dans l'histoire sérielle, les historiens prennent alors conscience que le chiffre est un indicateur parfois peu fiable dans la longue durée, car les réalités mesurées (telles que la population active et le chômage) changent de contenu. À la même époque, le modèle de l'histoire structurale s'épuise. D'abord, l'accumulation de monographies ne peut conduire à cette « histoire générale » que Labrousse rêvait d'écrire mais seulement à une « départementalisation » de l'histoire de France, c'est-à-dire à des descriptions locales difficilement généralisables. Ensuite, l'histoire quantifiée du social est contestée sous l'impulsion de la *microstoria*, celle-ci voyant dans la notion de catégorie sociale homogène un artefact construit par l'historien qui suppose que les hommes sont « dans les catégories sociales comme des billes dans des boîtes » (Bernard Lepetit). Un ouvrier agricole ou un bourgeois rentier citadin intéressaient alors moins l'historien pour leur individualité et la singularité de leur comportement que comme représentant de leur catégorie d'appartenance. Pour les microhistoriens, les individus, loin de posséder une identité précise et fixe, jouent sur la multiplicité des appartenances, la fluidité des identités et les ressources qu'offre leur réseau personnel.

Ainsi, l'enquête nominative concernant trois mille familles et leur destin démographique aux XIX^e et XX^e siècles, lancée par Jacques Dupâquier (au début des années 1980) et utilisée par de nombreux historiens comme base de données, renoue avec le quantitatif mais en se souciant de reconstituer des trajectoires individuelles afin de comprendre non seulement les comportements démographiques et migratoires, mais aussi les attitudes à l'égard du patrimoine ou les formes de la promotion sociale. Plus généralement, l'histoire sociale de ces vingt dernières années a délaissé la notion de conscience de classe au profit de celle d'identité dont il s'agit de comprendre la construction progressive par les acteurs eux-mêmes à travers les expériences individuelles et les luttes sociales.

Depuis les années 1980, l'histoire économique, durablement marquée par la crise du paradigme quantitatif (malgré de remarquables études sérielles, comme celle sur les formes du crédit aux XVIII^e et XIX^e siècles de Gilles Postel-Vinay et al.), a multiplié, en particulier autour des institutions économiques, les pistes de recherche. Distinguons-en trois. La première s'intéresse à l'État, qu'il s'agisse des banquiers et financiers dont il sollicite le crédit sous l'Ancien Régime (Françoise Bayard, Daniel Dessert), de son poids budgétaire et fiscal dans la longue durée (Alain Guéry, Robert André et Christine Delorme), des conceptions économiques de la haute administration (Michel Margairaz) ou des relations que les milieux économiques entretiennent avec lui, à la fois protecteur et producteur des normes et des règles indispensables. Dans cette perspective, le marché et les institutions nécessaires à son fonctionnement sont l'objet d'analyses historiennes soucieuses de se distinguer des conceptions plus abstraites qu'en ont les économistes. La deuxième piste est l'histoire des entreprises, très longtemps négligée en France, à la différence des États-Unis, qui ne trouve son autonomie qu'à partir des années 1980. À la suite des travaux pionniers de Patrick Fridenson sur les usines Renault (1972)

ou de François Caron sur la Compagnie des chemins de fer du Nord (1973), les monographies et les études de branches (sidérurgie, travaux publics...) se multiplient, favorisées par l'ouverture de leurs archives par les entreprises. Certains, influencés par le courant historique de la *Business History* américaine, voient dans l'entreprise une institution centrale des sociétés contemporaines dont il faut comprendre la culture (Pascal Griset), alors que d'autres y voient un lieu de conflits dont il s'agit d'élucider les principes d'organisation, de discipline et les formes de rationalité (Yves Cohen, Alain Dewerpe, Aimée Moutet). Une dernière piste s'intéresse aux représentations économiques, savantes ou non, afin de comprendre à la fois les conditions historiques et intellectuelles de la genèse des concepts économiques (Jean-Claude Perrot) et les motivations des choix et des comportements des acteurs (Pierre Jeannin, Jochen Hoock).

La diversité des thèmes abordés et, surtout, des méthodes utilisées depuis le début des années 1990 contraste avec la plus grande uniformité de l'historiographie d'inspiration labrousienne. Il faut y voir autant le signe des incertitudes actuelles de l'histoire économique et sociale, qui n'est plus une référence centrale de l'historiographie, que le souci qu'elle manifeste de s'ouvrir aux autres disciplines et domaines de recherche (« Où va l'histoire économique ? », in *Historiens & Géographes*, n° 378, mai 2002, et n° 380, oct. 2002).

Maria Novella BORGHETTI

Jean-Yves GRENIER

Bibliographie

- F. FURET, « L'Histoire quantitative et la construction du fait historique », in F. Furet, *L'Atelier de l'histoire*, Flammarion, Paris, 1982
- J.-Y. GRENIER, « L'histoire quantitative est-elle encore nécessaire ? », in J. Boutier et D. Julia dir., *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'Histoire*, Autrement, Paris, 1995
- E. LE ROY LADURIE, *Le Territoire de l'historien*, Gallimard, Paris, t. I, 1973 ; t. II, 1978
- A. PLESSIS, « L'Histoire économique », in F. Bédarida dir., *L'Histoire et le métier d'historien en France*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995.

Voir aussi

- [Annales \(École des\), histoire](#)
- [Démographie historique \(École française de\), histoire](#)
- [Histoire sérielle](#)
- [Déterminisme, géographie](#)
- [Microstoria, histoire](#)
- [New Economic History](#)
- [Social History](#)
- [Structuralisme génétique, sociologie](#)

La notion d'histoire globale trouve son origine dans le projet que Fernand Braudel a développé et mis en œuvre d'abord dans *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), puis dans *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle* (1979). Il s'en est expliqué lui-même en 1978 : « L'histoire globale que je défends [...], la globalité, ce n'est pas la prétention d'écrire une histoire totale du monde. [...] C'est simplement le désir, quand on a abordé un problème, d'en dépasser systématiquement les limites » (*Review*, I). Dépasser les limites, ce fut, pour l'historien français, envisager le milieu géographique et les structures socio-économiques du monde méditerranéen avant d'étudier les rivalités des puissances, programme que des historiens comme Denys Lombard ont mis en œuvre à sa suite (*Le Carrefour javanais. Essai d'histoire globale*, 1990) ; ce fut ensuite s'intéresser à la culture matérielle autant qu'aux mécanismes de l'échange pour comprendre le capitalisme moderne, où Braudel retrouvait la notion d'économie-monde, développée par Immanuel Wallerstein dans *The Modern World-System* (1974-1989).

L'histoire globale est revenue sur l'agenda des historiens depuis une dizaine d'années environ, à partir de l'historiographie anglo-saxonne, sous le nom de *Global History* ou *World History* ; elle fut même inscrite à l'ordre du jour du XIX^e congrès international des sciences historiques, tenu à Oslo en 2000. Elle correspond à trois ensembles de facteurs : l'internationalisation toujours plus grande des conditions de la recherche (centres, programmes, revues et congrès), l'affirmation des travaux sur les aires culturelles (*Areas Studies*) et la volonté de rompre avec une histoire marquée par l'eurocentrisme (Victor B. Lieberman, dir., *Beyond Binary Histories. Re-Imagining Eurasia to C. 1830*, 1999). Par ailleurs, la prise de conscience par les historiens de la mondialisation contemporaine n'est sans doute pas pour rien dans ce renouveau d'intérêt pour les larges horizons. Ce « moment historiographique » correspond enfin à l'épuisement de la référence aux seules histoires nationales, sur la base desquelles se sont institutionnalisées les historiographies, et tente de rompre avec la fragmentation du travail historique qu'elles ont très longtemps induite (« Une histoire à l'échelle globale », 57-1, 2001, et « L'exercice de la comparaison », 58-1, 2002, in *Annales. Histoire, sciences sociales* ; ainsi que les numéros consacrés par *Comparative Studies in Society and History*, 43-3, 2001, par exemple, à la *Global History*).

Pour autant, ce courant historiographique qui s'affirme est tout sauf unitaire. Bien plus, l'histoire globale est expérimentée de multiples manières. Certaines études reprennent d'anciennes approches développées dans les années 1950 et envisagent le phénomène des migrations, la circulation des produits ou des maladies. Il est facile de comprendre pourquoi ces questions ne peuvent, d'emblée, être envisagées qu'à une échelle planétaire. Pourtant, l'économie n'est plus au centre de ces travaux (Bernard Baylin, David Hancock). Ainsi, ceux qui choisissent un produit et cherchent à l'étudier depuis les lieux et conditions de sa production jusqu'à ceux et celles de sa consommation, en passant par les mécanismes de diffusion et de distribution, adoptent une approche anthropologique. Certaines denrées, comme le blé, le riz, la pomme de terre, le thé ou le café, dont l'intégration au régime alimentaire s'est généralisée, se prêtent particulièrement bien à cet exercice. Cette perspective est développée par l'*Atlantic History*, mais elle se distingue des anciens travaux sur le commerce international par la prise en compte de la dimension culturelle des produits envisagés et des mécanismes sociaux qui ont permis l'expansion de leur consommation.

D'autres approches choisissent une date particulière et se donnent pour but d'étudier l'état de la société dans les différents espaces de civilisation, sans en privilégier une par rapport aux autres (John E. Willis Jr, 1688. *A Global History*, 2001) ; on est ici plus près d'une histoire générale (*World History*), qui peut n'être que la remise au goût du jour d'une pratique historique traditionnelle. Il est facile aussi de comprendre pourquoi la question des empires revient sur le devant de la scène, en particulier pour les historiens modernistes (Serge Gruzinski, *Les Quatre Parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, 2004). La monarchie hispanique, l'Empire britannique sont d'emblée des espaces de circulation mondiaux et qui doivent être étudiés dans l'interaction avec les sociétés locales, rivales et voisines. Il est possible de rattacher à cette perspective globale les travaux qui se donnent une clé de lecture pour envisager le développement historique des sociétés. Il en est ainsi des ambitions récentes de la *Gender History*, des *Subaltern* ou des *Cultural Studies*, qui considèrent que les recherches ont tout à gagner à s'effectuer, respectivement, à l'aune des rapports de sexe (Patricia Seed), des réponses et stratégies des groupes dominés (Dipesh Chakrabarty) face aux mécanismes d'imposition des modèles culturels hégémoniques (Walter Mignolo).

Qu'elles affichent une prétention globale ou non, d'autres propositions et expérimentations révèlent l'effervescence qui anime aujourd'hui la discipline : histoire connectée (Sanjay Subrahmanyam), histoire croisée (Michael Werner), histoire partagée (Frederick Cooper) sont autant d'expressions qui cherchent, dans leur spécificité non irréductible, à attirer l'attention sur la nécessité d'une approche qui dépasse les limites et les cadres traditionnels de la recherche, qu'ils soient politiques ou académiques. Les diasporas, les communautés marchandes, envisagées dans la perspective des réseaux sociaux, déplacent à leur tour les échelles d'analyse, tout comme l'étude des transferts culturels rencontre les interrogations sur les mécanismes du métissage ou de l'hybridité, qui ont permis de revisiter des dossiers anciens comme celui de la romanisation ou de la colonisation, et renouvelé l'histoire des sciences et celle des expansions religieuses, par exemple. La diversité des points de vue qui se donnent aujourd'hui un horizon global est grande. Elle traduit le dynamisme de la recherche qui traverse les cercles historiens. Cette dimension planétaire, ce souci d'embrasser la totalité de l'expérience des acteurs, cette volonté de déplacer les limites trop étroites des États nationaux font revenir à l'ordre du jour la question du comparatisme et celle de la comparaison, dans une perspective qui ne soit plus seulement européocentrée.

Jacques POLONI-SIMARD

Bibliographie

- A. G. FRANK, *ReORIENT : Global Economy in the Asian Age*, University of California Press, Berkeley, 1998
- V. LIEBERMAN dir., *Beyond Binary Histories. Re-Imagining Eurasia to C. 1830*, The University of Michigan Press, Ann Harbor, 1997
- S. GRUZINSKI, *Les Quatre Parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, La Martinière, Paris, 2004
- K. POMERANZ, *The Great Divergence. China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, Princeton, 2000
- J. E. WILLIS Jr, 1688. *A Global History*, Norton, New York, 2001.

Voir aussi

- [Annales \(École des\), histoire](#)

- [Anthropologie historique](#)
- [Histoire économique et sociale](#)
- [Subaltern Studies, histoire](#)

Pour étudier la disposition des phénomènes dans le temps, l'histoire sérielle constitue le fait historique en séries temporelles d'unités homogènes et comparables pour en mesurer l'évolution par intervalles de temps donnés et réguliers. L'histoire sérielle, dénomination dont la paternité revient à Pierre Chaunu, se distingue dès 1960 de l'histoire quantitative qui envisage la reconstitution complète d'une comptabilité nationale. Les tendances (*trends*), les cycles et les conjonctures de crise, dessinés par les séries de prix, de naissances ou de production, éclairent, selon des modalités renouvelées, le débat, inhérent à l'histoire, de la permanence et du changement.

• Principes et origine

L'histoire sérielle est le fruit d'une greffe réussie au cours des années 1930. En France, l'héritage de la sociologie durkheimienne, qui traite les faits sociaux comme des choses, est la source de cette approche. S'appuyant sur la transposition de la démarche sociologique à l'économie réalisée par François Simiand au début du xx^e siècle, le mouvement vers une histoire sérielle prend forme avec les ouvrages essentiels d'Ernest Labrousse (*Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII^e siècle*, 1933 ; *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution*, 1944) ; ces travaux reposent, tout à la fois, sur le retour à des sources originales et sur les principes dégagés par Simiand qui associent les procédés de mise en série des prix et le jeu de moyennes mobiles.

À l'époque, le débat entre Henri Hauser, professeur d'histoire économique à la Sorbonne, et Labrousse révèle les postulats fondamentaux sur lesquels repose l'histoire sérielle. D'un côté, Hauser célèbre la qualité des sources privées comme les livres de raison, qui donnent des séries brèves (la vie d'un adulte) et discontinues (toutes les marchandises et tous les prix n'y figurent pas chaque année), mais qui sont des documents « singulièrement sincères portant sur des prix réellement payés ». Et Hauser met en garde sur le danger qu'il y a à sacrifier la recherche de la « véritable réalité historique » au désir de continuité apparente. Face à lui, Labrousse découvre les vertus d'une source, la mercuriale, qui donne le prix moyen du marché enregistré par les envoyés des intendants. D'un côté la « réalité », de l'autre une construction ; d'un côté des prix singuliers, de l'autre des mesures comparables ; d'un côté de brèves séquences, de l'autre de longues séries. Mais le saut accompli par Labrousse tient à ce qu'il réussit à démontrer la validité de ses sources en recourant à la fois aux procédés de la critique historique et à ceux des tests de cohérence statistiques. Presque quarante ans plus tard, François Furet retrouve les termes de l'opposition entre Hauser et Labrousse pour expliquer la révolution sérielle : « Le document, la donnée n'existent plus en eux-mêmes, mais par rapport à la série qui les précède et les suit ; c'est leur valeur relative qui devient objective et non leur rapport à une insaisissable substance "réelle" ».

• Du triomphe à la remise en cause

Cette autonomisation des objets d'histoire, le long des séries envisagées de manière indépendante, explique en partie le large succès de l'histoire sérielle appliquée à toutes les régions françaises (par exemple René Baehrel, *Une croissance : la Basse Provence rurale, fin du XVI^e siècle-1789*, 1961) et à

d'autres aires culturelles (P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique 1504-1650*, 1959-1960), avec un accent sur la période moderne. Ce succès tient aussi à la capacité à inventer des sources en dehors des sources structurellement numériques (sources fiscales). Ainsi, les registres paroissiaux sont détournés pour établir des indicateurs de substitution de la démographie et des pratiques contraceptives. Des documents sans valeur numérique constitués en série sont sollicités : les testaments, pour l'évolution du sentiment religieux (Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, 1973). Même des sources purement qualitatives, comme les sources iconographiques, sont mises en série.

Parti de l'histoire économique, l'élan sériel s'applique ensuite à l'histoire démographique avec la méthode de reconstitution des familles (travaux de Louis Henry à l'I.N.E.D., et thèse de Pierre Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, 1960). Puis il s'engage sur la voie d'une histoire sociale pour atteindre enfin ce que P. Chaunu appela le « troisième niveau », celui de la culture, des mentalités et des croyances. Le succès de la démarche tient à sa capacité à dessiner d'abord des conjonctures, des moments d'entrecroisement des différentes courbes qui scandent les inflexions historiques. Puis l'histoire sérielle établit le système de relation des paramètres mesurés, population, prix, production, comme le réalise Emmanuel Le Roy Ladurie dans sa thèse (*Les Paysans du Languedoc*, 1966) où elle lui permet de dégager l'image d'une société bloquée selon le schéma malthusien.

De la convergence ou de la divergence des courbes, la démarche dégage des modèles de description des phénomènes historiques comme la crise d'ancien régime avec pour moteur la crise de subsistance. Dans le modèle labrousien de la crise d'ancien régime, la primauté des courbes de prix ne masque pas la visée essentielle, l'explication de l'événement révolutionnaire. Il en va différemment au moment où la méthode des séries devient « l'histoire sérielle ». Chaque processus étudié impose au temps une périodisation déterminée. Il n'y a plus d'histoire mais des « histoires en miettes » (François Dosse, *L'Histoire en miettes*, 1987).

Ainsi, l'histoire sérielle implique la fin de l'ambition d'une histoire totale, remise à plus tard. « Délaissant les continuités d'une évolution historique, les historiens s'attachent aux discontinuités entre séries partielles de fragments d'histoire » (F. Dosse). Échec de l'historien à rendre compte de l'histoire, échec de l'homme à agir dans l'histoire, l'histoire sérielle serait donc une illustration de la mort du sujet et de l'humanisme proclamée dans les années 1960 par Michel Foucault. La mise en valeur des inerties, propre à l'histoire sérielle, que F. Furet célébrait comme antidote à l'histoire événementielle, devient le symptôme de l'impuissance des hommes à agir sur l'histoire.

L'histoire sérielle a disparu comme mode : l'historien n'est pas devenu informaticien, comme le prophétisait Emmanuel Le Roy Ladurie (1969). Et l'absence d'une entrée « quantitative » ou « sérielle » dans les bilans récents sur le métier d'historien illustre ce changement ; l'histoire sérielle a sans doute vécu comme programme épistémologique, toutefois les arguments quantitatifs font aujourd'hui partie intégrante du métier d'historien.

Olivier LÉVY-DUMOULIN

Bibliographie

- F. BÉDARIDA dir., *L'Histoire et le métier d'historien en France, 1945-1995*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995
- P. CHAUNU, *Histoire quantitative, histoire sérielle*, Sedes, Paris, 1978
- C. DELACROIX, F. DOSSE & P. GARCIA, *Les Courants historiques en France. XIX^e-XX^e siècles*, Armand Colin, Paris, 1999
- F. FURET, « Le Quantitatif en histoire », in J. Le Goff et P. Nora dir., *Faire de l'histoire. I. Nouveaux problèmes*, Gallimard, Paris, 1974
- E. LE ROY LADURIE, *Le Territoire de l'historien*, vol. 1, *ibid.*, 1973.

Voir aussi

- [Annales \(École des\), histoire](#)
- [Anthropologie historique](#)
- [Démographie historique \(École française de\), histoire](#)
- [Histoire économique et sociale](#)

Depuis le XVIII^e siècle, en Occident, on prend de plus en plus clairement conscience du fait que le monde humain dans son ensemble, y compris pour ce qui concerne les domaines de la culture et de la société, est soumis au changement historique. Ces changements font l'objet des réflexions de l'historiographie et de la philosophie de l'histoire.

• Formation d'une conscience historique

C'est dans le contexte de la nouvelle conscience historique que prennent forme, aux environs de 1800, le mot et le concept d'« historicisme » (Friedrich von Schlegel, Novalis). Sous des angles différents, ce concept met en évidence le changement historique et ses effets, ainsi que la manière de se situer face à ceux-ci. Dès le XIX^e siècle, le terme connaît une telle multiplicité d'emplois qu'il paraît difficile de parler d'une « essence » de l'historicisme. Il désigne en effet : a. une considération historique universelle, qui appréhende toutes choses sous l'angle de leur devenir et de leur déclin ; b. la philosophie de l'histoire, qui discerne un progrès irréversible dans l'histoire humaine (ce qui explique pourquoi le marxisme lui-même fut parfois interprété comme une variante de l'historicisme) ; c. en même temps, le terme désigne le maintien des anciennes traditions et le regard nostalgique qu'on porte sur les époques du passé. Dans cette acception, il devient une désignation critique du conservatisme et du romantisme ; d. à partir de la fin du XIX^e siècle, le terme « historicisme » est utilisé pour critiquer et dénoncer l'orientation des sciences de l'esprit, que la richesse de leur savoir historique empêche de proposer des critères normatifs permettant d'évaluer l'agir et les comportements. L'historicisme revêt dans ce cas le visage d'un objectivisme et d'un positivisme historique ; e. parce que le savoir historique met en évidence les transformations que subissent toutes les valeurs et normes culturelles, la conscience historique semble enfin déboucher sur un relativisme qui abolit tous les principes fermes. C'est ce reproche qui sous-tend les critiques qu'Ernst Troeltsch, Wilhelm Windelband et Edmund Husserl ont adressé à la « critique de la raison historique » que prônait Wilhelm Dilthey. Les débats sur le « problème de l'historicisme », qui se sont multipliés au début du XX^e siècle, visent la plupart du temps l'objectivisme historique, et notamment un relativisme censé subvertir le savoir historique lui-même. Généralement considéré comme une démarche scientifique, l'historicisme apparaît parfois comme une « vision du monde », pour reprendre l'expression forgée par Karl Mannheim.

De nos jours, il existe un relatif consensus concernant l'usage du concept dans trois contextes, sans qu'on puisse parler de définitions disciplinaires strictes : a. En historiographie, le terme désigne, depuis Friedrich Meinecke, les recherches historiques qui se sont développées au cours du XIX^e siècle et qui se concentrent sur l'individualité et l'évolution propre des cultures, des nations et des époques. Comme cette forme d'historiographie se focalise souvent sur le propre État national, elle a fait l'objet de critiques émanant de l'histoire sociale plus récente. Selon le point de vue et l'évaluation propres à chaque historien, l'historicisme apparaît soit comme la culture de l'élucidation historique, soit comme l'expression de ce qu'il s'agit de remettre en question. b. En histoire de l'art, on parle d'historicisme pour désigner des œuvres qui imitent les styles du passé, notamment dans l'architecture du XIX^e siècle qui invente le néo-roman ou le néo-gothique. Cette architecture s'inspire tantôt d'un seul style plus ancien, et tantôt elle combine les éléments de plusieurs modèles historiques, en leur apportant une

configuration nouvelle et originale. Souvent méprisé au xx^e siècle, cet historicisme est apprécié plus positivement de nos jours. c. En philosophie des sciences, le terme désigne une position épistémologique d'après laquelle l'histoire des sciences ne connaît pas de progrès unilinéaire, mais seulement un changement contingent et radical, lié au fait que les définitions et les critères de la rationalité sont eux aussi soumis au changement historique, de même que l'exercice de la science dépend toujours d'un contexte social et culturel. Thomas S. Kuhn (*La Structure des révolutions scientifiques*, 1962) et Michel Foucault (*L'Archéologie du savoir*, 1969) ont apporté des arguments théoriques permettant d'étayer cette thèse.

• Historicisme et philosophie de l'existence

Même si l'historicisme, sous la forme du relativisme historique, continue à inquiéter les penseurs, on constate néanmoins un changement de perspective qui se manifeste aussi bien dans les sciences humaines que dans la conscience culturelle plus générale. Puisqu'il est devenu impossible de nier le changement historique, Martin Heidegger fait de « l'historicité » une structure constitutive de l'existence humaine. Ce n'est pas seulement le *storicismo* de Benedetto Croce et de P. Piovani, mais la philosophie de l'historicité, qui apparaît comme une forme d'historicisme, qui conserve une valeur permanente. Les critères de valeur supra-historiques étant abstraits et difficiles à fonder, on allègue volontiers de nos jours les règles et normes d'agir concrètes que véhiculent les traditions historiques. L'accélération accrue des changements qu'entraîne la civilisation moderne rend le monde plus étranger à l'homme. Le repli sur le passé apparaît alors comme la conséquence inévitable de cette évolution. Face à cette uniformisation du monde, on met en évidence les divergences des cultures. Face au processus de rationalisation de la société, perçu comme unilatéralité, voire comme aberration, on souligne la contingence des événements, situations et configurations historiques. En ce sens, le poststructuralisme contient des tendances historicistes, qui ont influencé également le *New Historicism* de la critique littéraire américaine. Toutes les variantes de l'historicisme semblent ainsi être étroitement liées à la civilisation moderne. Si on continue aujourd'hui encore à brandir ce terme comme une arme critique, on ne saurait oublier que, face aux changements historiques, presque aucune philosophie ou science humaine n'échappe aujourd'hui au reproche, soit de procéder de manière anhistorique, soit de succomber à l'historicisme.

Gunter SCHOLTZ

Bibliographie

- J. A. BARASH, *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, P.U.F., Paris, 2004
J. RÜSEN & H. W. BLANKE dir., *Von der Aufklärung zum Historismus*, Paderborn, 1984
G. SCHOLTZ dir., *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts*, Berlin, 2000.

Voir aussi

- [Historismus](#)
- [Positivism](#)
- [Storicismo](#)

Historique allemande (École)

Le raisonnement économique fondé sur l'intérêt, la concurrence et le marché qui s'affirme au XVIII^e siècle se heurte d'emblée, en terre germanique, à une pensée économique originale. Face aux physiocrates, les caméralistes se font les défenseurs de l'efficacité de la politique économique fixée par le Prince dans la pièce (*kammer* en allemand) où il réunit ses conseillers.

Le philosophe Johann Gottlieb Fichte écrit en 1799 *L'État commercial fermé*, ouvrage dans lequel il donne un contenu économique à la notion de « frontières naturelles » chère aux révolutionnaires français. Les frontières naturelles sont celles qui autorisent l'autarcie. Friedrich List (1789-1846) publie en 1841 son *Système national d'économie politique*, un manifeste protectionniste qui accuse les libre-échangistes de n'avoir d'autre but que de consolider la suprématie économique anglaise.

Pour Fichte comme pour List, l'économie politique libérale n'est pas une science, mais une analyse orientée tendant à sauvegarder l'avance économique de l'Angleterre et de la France. D'où l'idée que chaque pays doit réfléchir à son histoire, ses traditions, ses structures politiques pour concevoir une économie politique en phase avec sa réalité nationale. C'est sur cette idée que se construit l'École historique allemande. L'ensemble des penseurs qui la constituent vont dominer la production intellectuelle économique en Allemagne au XIX^e siècle, en deux vagues, l'une dans les années précédant la révolution de 1848, l'autre s'affirmant après le traité de Francfort de 1871 et l'Unité allemande.

• La première école historique allemande

Trois noms l'illustrent : ceux de Wilhelm Roscher (1817-1894), Bruno Hildebrand (1812-1878) et Karl Gustav Knies (1821-1898).

Trois principes peuvent résumer leur doctrine : le premier est que, par sa nature même, l'économie politique ne peut être la même dans le temps et dans l'espace. Les conclusions que l'on tire de l'étude d'une société rurale ne s'appliquent pas à une société industrielle. Ainsi, les économistes ricardiens qui fondent leurs théories sur les méfaits de la rente foncière produisent une pensée datée et localisée. Un phénomène ne peut s'analyser en termes scientifiques que s'il est reproductible. Or l'économie obéit à une logique historique dont l'objectif est de faire en sorte que demain ne soit jamais comme aujourd'hui puisque demain doit accroître les richesses d'aujourd'hui.

Le deuxième est que la vision de la société comme une collection d'individus mus par leur intérêt est erronée, car elle ignore l'existence d'une identité collective qui ne se construit pas dans la somme des intérêts individuels. L'État a en particulier des objectifs qui lui sont propres. Celui qui développe le plus cet aspect est Knies. Il s'est rendu célèbre pour avoir étudié ce qu'il appelle « Das Adam Smith Problem », c'est-à-dire les contradictions d'Adam Smith. Pour Knies, la conception développée dans *La Richesse des nations* (1776) d'une humanité n'agissant que selon son intérêt est une fiction et Adam Smith lui-même en a conscience. En effet, dans son *Traité des sentiments moraux* (1759), il ne limite pas les mobiles de l'action des hommes à la seule satisfaction de leurs intérêts.

Le troisième est que la dynamique économique repose moins sur la concurrence que sur la volonté

des entrepreneurs. Le capitalisme existe parce qu'il y a des capitalistes. En formant cadres et ingénieurs, l'État compte autant que le marché pour faire émerger la richesse. Une des conséquences de ces théories est que le libre-échange, dont le but est de mettre sur un pied d'égalité des pays qui n'ont pas la même histoire, perturbe plus qu'il ne favorise le développement.

• Le socialisme de la Chaire

La révolution de 1848 marque une rupture sensible en Allemagne d'où va naître la seconde école historique, dont les membres les plus importants sont Gustav Schmoller (1838-1917) et Adolf Wagner (1835-1917). L'un et l'autre s'opposent non seulement aux idées néo-classiques, qui pour eux prennent la forme des idées autrichiennes, mais aussi à la montée en puissance du socialisme collectiviste. Knies était politiquement libéral, Wagner insiste sur les vertus de l'autorité de l'État et se définit comme un « socialiste de la chaire », intellectuel engagé dans le refus tant de l'automatisme du marché que du marxisme.

Continuité théorique, la seconde école reste protectionniste. Devenue une entité politique puissante après 1871, l'Allemagne prétend devenir la rivale économique de la Grande-Bretagne. Pour cela, il ne faut pas se perdre dans les raisonnements abstraits des économistes de Vienne comme Carl Menger ou Eugen von Böhm-Bawerk, mais définir en collant au plus près à la réalité une politique économique offensive, qui passe entre autres par la protection du marché intérieur.

Schmoller se concentre sur des travaux d'analyse de séries statistiques, qui à la longue se révèlent trop détaillés pour permettre l'expression concrète d'une politique économique. Néanmoins, il s'investit dans la vie politique, de même que Wagner qui conseille Bismarck. Wagner soutient que la croissance crée un sentiment d'inégalité et donc des frustrations sociales qui appellent une intervention de l'État. D'où la « loi de Wagner », selon laquelle le poids des dépenses publiques dans la production ne peut qu'augmenter avec le temps.

Les tenants de l'école historique allemande apportent leur soutien aux thèses hégémoniques du pangermanisme. La défaite de 1918 amorce le déclin de l'école et, après 1945, plus aucun économiste allemand ne s'inscrit dans cette logique intellectuelle.

Jean-Marc DANIEL

Bibliographie

- A. BÉRAUD & G. FACCARELLO, *Nouvelle Histoire de la pensée économique*, t. 3, La Découverte-Syros, Paris, 2000
- C. GIDE & C. RIST, *Histoire des doctrines économiques*, Dalloz, Paris, 1959 (rééd. 2001).

Voir aussi

- [Autrichienne \(Tradition économique\)](#)
- [Classique \(Tradition économique\)](#)
- [Marginalisme, économie](#)
- [Physiocratie, économie](#)

Aujourd'hui, la notion d'*Historismus* renvoie généralement à un courant historiographique né en Allemagne au début du XIX^e siècle en opposition à la spéculation hégélienne sur l'histoire. Ce courant privilégiait la critique des sources sur le plan méthodologique et l'histoire politique événementielle sur le plan des objets, et cela moyennant une épistémologie objectiviste, dite aujourd'hui théorie du reflet (*Abbildtheorie*) des choses passées dans le miroir de l'historien. L'histoire de ce courant ne saurait être déconnectée de celle de la notion même d'*Historismus* et des investissements polémiques dont elle a fait l'objet depuis deux siècles, en termes à la fois épistémologiques et idéologiques.

• Le concept d'*Historismus*

Sans qu'un contenu sémantique véritablement explicité lui soit encore assigné, le mot apparaît à la fin du XVIII^e siècle sous la plume de Friedrich von Schlegel (en 1797, dans le sens d'un système philosophique, parmi d'autres possibles, centré sur l'histoire comme science directrice) et celle de Novalis (1799). Ce n'est qu'au milieu du XIX^e siècle, suite à l'effondrement du système hégélien (c'est-à-dire l'affirmation conjointe de l'historicité des formes de la Raison et de la rationalité intrinsèque des formes empiriques de l'Histoire), que le néologisme commence à se répandre et qu'il donne alors lieu à une pluralité d'usages.

De valeur positive pour les uns (l'historisme étant alors soit le gage antispéculatif d'une méthode empirique positive, soit le mot d'ordre d'une philosophie idéaliste de la liberté opposée à tout déterminisme naturaliste), la notion prend des accents franchement négatifs chez les autres (identifiant ainsi l'historisme au « panlogisme » de la phénoménologie hégélienne). Dès 1839 par exemple, Ludwig Feuerbach l'utilise dans le but de fustiger tous ceux qui, à ses yeux, s'avèrent incapables, à force d'études historiques, de développer les ressources de vie du présent, en raison d'un attachement aveugle à la tradition religieuse et à nombre d'éléments de croyance non rationnellement maîtrisés : il s'agit là de la toute première version des thèses que Jacob Burckhardt puis Nietzsche développeront dans la seconde moitié du XIX^e siècle sur les pouvoirs délétères d'une historicisation à tout va.

Mais tous ces usages ne sont encore que sporadiques et hétérogènes. Le premier grand tournant dans l'histoire de la notion se produit à partir de 1883 lors de la querelle, interne à l'économie politique, entre le chef de file de l'école historique allemande Gustav Schmoller et l'économiste autrichien Carl Menger. Le premier reproche au second une trop grande propension à l'abstraction et à la modélisation économique. Un an plus tard, Menger vide cette querelle des méthodes, de manière fort polémique, en publiant un opuscule intitulé *Die Irrtümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie* (*Les Erreurs de l'historisme dans l'économie politique allemande*, 1884), dans lequel il fait le procès d'une économie politique purement empirique, quasi réduite au rang de simple histoire économique et sociale, en raison même de son incapacité à produire un effort théorique suffisant. Cette interprétation peut être rapprochée de ce que Henri Berr, François Simiand puis l'école des *Annales* appelleront par la suite l'« histoire historisante ».

Cette acception du concept d'*Historismus* essaime rapidement à travers tout le champ des sciences

sociales allemandes (économie politique, sciences juridiques, histoire, sociologie) et, au-delà même, avec la théologie. Ce qui est alors fondamentalement en jeu, c'est le statut épistémologique du général et du nomothétique (c'est-à-dire de la connaissance par lois) dans ces disciplines.

À l'intérieur de la communauté allemande des historiens, Karl Lamprecht déclenche bientôt une vive querelle de méthodes ayant pour effet durable une radicalisation des positions en présence. Publiant une monumentale *Deutsche Geschichte* (1891-1909) quasi unanimement critiquée à partir de 1896, il se fait alors le promoteur d'une acception fort polémique du terme, tendant essentiellement à disqualifier une historiographie jugée trop politique, héritière du romantisme allemand, de l'école historique du droit (Friedrich Karl von Savigny) et des deux saints patrons historiens que seraient Barthold Georg Niebuhr pour l'histoire ancienne et Leopold von Ranke pour l'histoire moderne. Au fil de la polémique, et à des fins stratégiques, Lamprecht construit ainsi une opposition épistémologique entre l'historiographie politique historisante et son histoire culturelle (*Kulturgeschichte*) supposée, elle, faire franchir aux études historiques un seuil nouveau de scientificité en alliant, suivant un modèle évolutionniste et comparatiste, psychologie sociale des peuples et histoire économique et sociale.

• La « crise de l'historisme » autour de 1900

À partir de ce moment-là, la question de l'Historismus concerne essentiellement deux niveaux de critique distincts.

Tout d'abord, le terme vise désormais un courant historiographique spécifique, hégémonique tout au long du XIX^e siècle, l'« école historique allemande », empiriste et objectiviste, née sous les plumes de Niebuhr, Savigny et Ranke, Johann Gustav Droysen et son *Historik* (1857) représentant aujourd'hui, rétrospectivement, une exception épistémologique majeure, critiquant l'objectivisme rankéen d'alors et anticipant sur les « sciences de la culture » d'inspiration wébérienne. Certains historiens (Georg von Below par exemple) optent ouvertement pour la pérennisation de ce courant, d'autres auteurs plaident pour une refonte complète des sciences historiques et sociales en arguant de la nouveauté radicale des problèmes économiques, sociopolitiques et culturels posés par la modernité. Parmi les seconds, critiques de l'historisme rankéen, on trouve, d'un côté, Lamprecht et ses élèves prônant une histoire universelle évolutionniste à visée nomothétique en référence à Auguste Comte et, de l'autre, les fondateurs des « sciences de la culture » (*Kulturwissenschaften*) d'inspiration néo-kantienne (l'école de Bade, avec les philosophes Wilhelm Windelband et surtout Heinrich Rickert) au premier rang desquels se trouve le sociologue Max Weber, mais aussi, non sans différences épistémologiques majeures, Georg Simmel ou encore Ernst Troeltsch.

Ensuite, le terme d'Historismus renvoie au problème culturel plus général (à la fois cognitif et pratique) de la relativisation, dans la modernité, des instances traditionnelles d'énonciation du normatif (normes religieuses, éthiques, politiques et esthétiques). Au-delà des querelles disciplinaires dans et entre telle ou telle science humaine et sociale, ce qui est alors fondamentalement en cause, c'est, à proprement parler, l'identité même et la raison pratique des Modernes, à savoir le fait qu'ils ne conçoivent plus leur identité et leur être que dans l'élément de leur genèse et relativité historiques. Ce que Ernst Troeltsch ou Karl Mannheim notamment appellent alors « Krisis des Historismus » renvoie ainsi moins à la crise d'un savoir particulier – l'histoire – (contrairement au diagnostic de

Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 1932) qu'à un diagnostic de civilisation suivant lequel les sciences historiques (devenues trop étroites quant à leurs objets et leurs fondements épistémologiques) auraient désormais perdu leur pouvoir d'orientation des actions individuelles et collectives dans un monde radicalement différencié et pluralisé quant aux univers de valeurs à partir desquels les individus et les groupes sociaux formulent le sens de l'existence humaine en société. Contre les radicalisations de tous bords (positivisme nomothétique chez Lamprecht par exemple, nationalisme conservateur chez Below, etc.), l'émergence des sciences de la culture durant les deux premières décennies du xx^e siècle constitue une des réponses, à la fois épistémologique et empirique, au défi de la « crise de l'historisme ».

Depuis ces multiples scènes inaugurales du début du xx^e siècle, ces deux principales constellations de problèmes (crise de l'historiographie rankéenne et crise de l'identité propre des Modernes en tant que conscience d'historicité à tendance relativiste) ont été sans cesse réactivées, sans modification fondamentale quant au fond, à travers l'histoire des sciences historiques et l'histoire plus générale des idéologies.

• Les trois acceptions contemporaines

Une dernière précision lexicale et systématique s'impose enfin. Via le détour opéré par l'anglais sous la plume des émigrés antinazis d'origine germanique, l'usage fait de la notion d'Historicism par l'Autrichien Karl Popper dans *The Poverty of Historicism* (1944-1945 ; traduit en 1956, *Misère de l'historicisme*) et *The Open Society and Its Enemies* (1945) a largement infléchi le débat vers une critique des philosophies progressistes de l'histoire, supposément scientifiques et nourrissant, jusqu'en 1989, de fortes prétentions à l'hégémonie idéologique (en particulier le marxisme). Dans les espaces anglophone et francophone depuis lors, la surdétermination du concept d'« historicisme » semble avoir occulté les deux principales acceptions de la notion d'« historisme » stabilisées autour de 1900.

Aussi conviendrait-il aujourd'hui de mieux distinguer ce qui relève : premièrement, de l'« historicisme » au sens poppérien ; deuxièmement, de l'« historisme » au sens d'école historiographique spécifique (autour de Ranke) ; troisièmement, enfin, de la crise épistémologique et axiologique de notre modernité qui, depuis la fin du xviii^e siècle, ne se pense plus que dans l'élément de l'histoire.

Alexandre ESCUDIER

Bibliographie

- O. G. OEXLE, *L'Historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, Aubier, Paris, 2001
H. SCHNÄDELBACH, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Alber, Fribourg-en-Brisgau - Munich, 1974 ; *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1987
G. SCHOLTZ, « Historismus », in J. Ritter dir., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, Schwabe, Bâle, 1974
A. WITTKAU, *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992.

Voir aussi

- [Annales \(École des\), histoire](#)
- [Historicisme](#)
- [Positivisme](#)
- [Storicismo](#)

L'histoire des sciences sociales est souvent présentée selon l'opposition entre deux traditions : la première considère que les phénomènes sociaux ont une nature qui leur serait propre, indépendamment des consciences et des volontés individuelles (le holisme, du grec *holos*, le « tout ») ; la seconde considère au contraire que ceux-ci résultent de l'agrégation et de la combinaison des conduites d'acteurs rationnels, constitués comme des « atomes » logiques de l'analyse sociologique (l'individualisme : l'individu est ce qui ne peut être divisé).

• Deux visions du monde

Le concept hégélien d'« esprit objectif » constitue l'équivalent de ce que les sociologues relevant de la première tradition entendent sous le nom de société. Cette notion désigne tout ce qui se donne dans les conduites, dans les productions humaines, ce « je ne sais quoi » qui constitue la totalité concrète vers laquelle prennent sens les activités sociales. Elle renvoie à une totalité irréductible à ses manifestations, comme la langue qui ne se réduit pas à la parole. La distinction qu'opère Geoffrey Hartman à la suite de Hegel entre « esprit objectif » et « esprit objectivé » pose le principe d'un sens fait chose, l'esprit objectivé étant tout ce qui se livre dans chacune des conduites et des œuvres concrètes sans leur être immédiatement réductibles. En sorte que s'il y a des choses qui peuvent avoir du sens, il y a tout autant du sens fait chose, à l'état objectivé.

De la tradition hégélienne découle l'idée qu'il existe un ordre proprement humain qui se caractérise par ses lois propres, irréductibles à celles qui régissent les phénomènes matériels. Il s'agit de ces « quasi-choses » qui possèdent presque la réalité des choses en ce qu'elles ne sont pas la création d'un seul et qu'elles s'imposent aux sujets sociaux. Elles sont ce que Maurice Merleau-Ponty écrivait à propos de la langue, ni choses ni idées ou plutôt les deux à la fois, des réalités symboliques qui présentent à la fois une dimension matérielle et une dimension spirituelle. Les faits proprement symboliques se distinguent des faits naturels en ce qu'ils ne sont pas nécessaires, qu'ils sont contingents, conventionnels, « arbitraires » au sens de Ferdinand de Saussure. On peut ainsi poser le principe de l'autonomie relative de l'ordre symbolique, les activités sociales étant irréductibles à des conditionnements matériels, géographiques ou biologiques.

De son côté, l'individualisme méthodologique fait de l'individu une réalité première. Acteurs rationnels, les individus, situés socialement, développent des conduites dont la conscience est au principe. Ils sont autonomes par rapport aux contraintes des structures économiques et sociales qui leur sont extérieures. Toutefois les « atomes » de l'analyse « individualiste » ne sont pas seulement les individus, ce sont aussi leurs interrelations dans le cadre des règles et des contraintes qui limitent leurs marges de jeu. De ce point de vue, la société est un enchevêtrement complexe de systèmes d'interactions.

La notion d'individu comme principe de toute chose, y compris la chose sociale, est solidaire d'un mode de pensée et d'une vision du monde qui trouve, au XVIII^e siècle, dans la formation d'un système de pensée philosophique, économique, juridique, politique et religieux, sa forme la plus achevée, ce qu'on appelle aujourd'hui la théorie de l'action rationnelle. L'action y est fondée sur le choix intentionnel d'un acteur libre de tout conditionnement économique et social.

• Une opposition impertinente

La sociologie scientifique s'est constituée contre ce système de pensée. Loin de prendre cette notion comme le point de départ de l'analyse sociologique, Émile Durkheim la prend comme objet pour déterminer les conditions sociales de son apparition. Il la réfère à l'accroissement de la division du travail social qu'il assimile à un processus d'individuation au terme duquel les agents empiriques sont constitués comme des « êtres de raison », des sujets normatifs des institutions, de sorte qu'on ne saurait, selon lui, « déduire l'individu de la société ». L'« individu » comme principe actif de l'unification du moi est le résultat d'un travail d'institutionnalisation dont le nom propre et la signature sont les formes les plus connues. À l'individu qui est à lui-même son propre principe, les sociologues opposeront l'homme social. Mais le « social » ne se réduit pas au collectif, l'opposition entre phénomènes individuels et collectifs n'étant pas pertinente puisque le « social » s'institue de façon multiforme : à l'état d'objets matériels (livres, mobiliers, outils) et dans les institutions (l'École, l'Église), dans des mécanismes (marchés économiques) et dans des dispositions et des manières d'être durables qui résultent d'un travail d'apprentissage (explicite ou implicite) et d'un processus d'incorporation, ce que Pierre Bourdieu appelle l'*habitus*.

Cependant, l'opposition entre l'individuel et le collectif est tellement instituée dans la division des disciplines, dans les catégories cognitives ordinaires et savantes, qu'un sociologue comme Norbert Elias doit, par exemple, recourir à des métaphores, celles du filet et de la maison, de la danse et de la musique ou encore de la conversation pour rappeler que toute analyse doit partir de la « structure de l'ensemble pour comprendre la forme de ses différentes parties ». Elle structure également les problématiques et l'espace de production en sciences sociales : individualisme et holisme, sujet et objet, intérieur et extérieur, autant de schèmes binaires dont le fondement est plus politique que théorique, chacun des termes renvoyant à des philosophies sociales antagonistes, comme l'opposition entre déterminisme et liberté, voire politique, comme celle entre libéralisme et collectivisme. On peut pousser plus loin l'analyse des inconscients de classe qui sont généralement au principe de l'usage de ces catégories : on est « individualiste » pour soi et « déterministe » pour les autres, « sujet » pour soi et « objet » pour les autres. Michel Foucault voyait même dans le processus d'individualisation l'exercice d'un pouvoir « continu », « précis », « atomique », pouvoir différencié mais aussi différenciant afin de décomposer les collectifs, le pouvoir craignant la force des groupes mobilisés.

La notion de champ, que l'on peut définir comme un espace de relations objectives entre des individus en compétition pour un enjeu spécifique, a été utilisée par Pierre Bourdieu pour rappeler que le véritable objet d'une science sociale n'est pas l'individu même si l'on ne peut construire un champ qu'à partir des individus puisque l'information nécessaire pour l'analyse statistique leur est inévitablement attachée. Aussi est-ce le champ qui doit être au centre des opérations de recherche. Ce qui n'implique pas que les individus n'existent pas. Mais la sociologie les reconstruit en tant qu'agents socialement constitués comme agissant dans le champ, du fait qu'ils possèdent des propriétés nécessaires pour y être efficaces.

Rémi LENOIR

Bibliographie

R. BOUDON, *La Logique du social*, Hachette, Paris, 1979
P. BOURDIEU, *Homo academicus*, Minuit, Paris, 1992
N. ELIAS, *La Société des individus*, Fayard, Paris, 1991
M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.

Voir aussi

- [Hégélianisme](#)
- [Individualisme](#)
- [Individualisme méthodologique, sciences sociales](#)

Hollywoodien (Modèle), cinéma

Sous le nom de modèle hollywoodien, on désigne l'ensemble des usages économiques, techniques et esthétiques qui firent la fortune du cinéma américain de 1914 au milieu des années 1960 et donnèrent lieu à nombre d'imitations partielles. Ce n'est pas une doctrine à proprement parler : cité laconique, Hollywood résume les règles du métier à quelques adages. Ce n'est pas un système : il fallut plus de vingt ans pour en assembler les parties, de manière confuse et lâche.

Tout naît d'une série de concentrations. La première, géographique, rassemble près de Los Angeles, vers 1910, des compagnies de production attirées par l'ensoleillement, la variété des paysages, la modicité des salaires et du prix des terrains. Elles établissent leurs studios par douzaines dans la région. Moins de dix ans plus tard, s'engage la concentration des capitaux et des moyens industriels, à l'initiative de distributeurs et d'exploitants. Cette concentration, qui place les firmes sous la direction de responsables qui connaissent et épousent les goûts du public, est à la fois horizontale et verticale : à partir de 1929, huit grandes compagnies se partagent le marché intérieur, où elles distribuent plus de la moitié des films. Ces sociétés assurent plus des deux tiers de la production américaine ; cinq d'entre elles possèdent un réseau de salles. De plus, chaque studio concentre ses propres « talents » : des contrats de sept ans assujettissent acteurs, cinéastes et techniciens, mais affermissent la continuité de l'industrie, qui s'organise en cartel dès 1921. Son caractère durable et massif a permis au modèle hollywoodien de créer une riche iconographie, de déployer la variété des genres, et de construire la carrière des vedettes.

• Techniques et morale

L'aisance financière qu'autorise ce régime explique l'avance que prend Hollywood sur ses concurrents. Décors permanents en extérieur, réserves de meubles, de costumes, de films à réutiliser, de nouvelles et de romans à adapter, salles de montage et de projection, ces assises de la production augmentent par ailleurs sa capacité d'exportation. Les liquidités permettent d'adopter rapidement les innovations. Le long-métrage se développe pendant la Première Guerre mondiale.

Mais, à partir de 1927, l'avènement du son se révèle plus crucial. À la même époque apparaissent la pellicule panchromatique, plus sensible aux nuances du noir et blanc, et la grue, qui favorise des mouvements de caméra plus complexes. Les formes de production se trouvent alors bouleversées. Comme la musique, les conversations et les bruits manifestent l'écoulement du temps, la bande-son accentue le caractère narratif du film ; la longueur du dialogue tend à fixer avant le tournage la durée de chaque scène ; le registre simple et quotidien de la langue accroît la netteté du récit et des caractères.

Quant à la couleur, elle sert d'abord à distinguer les œuvres les plus luxueuses et les plus dépayssantes, et ne concerna la majorité des films qu'à partir de 1960. Dans l'espoir de lutter contre la télévision, divers formats d'écran large rivalisèrent à partir de 1953.

Une morale conformiste règne depuis toujours à Hollywood. Soucieux de ne point faire porter leur concurrence sur la hardiesse des images, les magnats acceptèrent l'instauration, au début des années 1930, d'un code d'autocensure (le fameux code Hays) qui, comme leur ralliement à la lutte antinazie,

puis anticomuniste au moment de la guerre froide, eut pour effet de restreindre les possibilités narratives et les vraisemblances. Mieux, ces contraintes finirent par changer en ratifications univoques certains actes de récit, comme le baiser, l'heureux dénouement, et le crime qui appelle le châtement comme la querelle la rixe.

• La poétique hollywoodienne

Le film sera donc défini aussi nettement que possible. Par sa durée : environ une heure et demie. Par sa fonction : il raconte une histoire, et une seule. Son déroulement épouse souvent la chronologie ; l'intrigue sentimentale guide la compréhension ; cela définit un ordre narratif et éthique : le libre héros triomphe des méchants. Chaque séquence remplit un rôle, déterminé par la précédente et la suivante. Le dialogue nourrit le récit à l'aide de l'identification double qui précise le sens du passé, et lance sur l'avenir des paris propres à qualifier les événements et leurs enjeux. Une alternance de rythme oppose les scènes actives aux tableaux spectaculaires. Dans chaque scène, les rapports de temps et d'espace ne sont pas moins clairs. La séquence s'appuyant sur la temporalité irréversible de la représentation, le plan se justifie comme effet d'une cause, réponse ou réaction à un propos, introduction d'un point de vue. Il est de plus solidaire de ses voisins ; tous forment un espace commun, dont un cadrage de grand ensemble aura le plus souvent donné une vision orientée. Si les progrès de la photo permettent depuis les années 1930 de nuancer beaucoup les ombres, l'objet du plan reste toujours évident.

Le schéma narratif est fourni par des genres qui ont eu leur destinée historique. Mais ils divisent la production d'une manière moins profonde qu'on ne l'a supposé. La comédie musicale, parade où les studios étalent leurs possibilités, peut emprunter à tous les types de fables. La comédie parodie les arguments du drame sentimental. Le film noir et le mélodrame ont les mêmes éclairages. Les vedettes passent d'un genre à l'autre. De multiples transitions nuancent le paradigme des genres, et assurent la continuité de l'iconographie. En outre, les films se reproduisent par série : un acteur, un couple de comédiens, un personnage de légende permettent à un studio de s'assurer la fidélité des spectateurs, comme pourra le faire, après un plus long intervalle, un remake ; un sujet commun donne lieu à une rivalité. Le genre reste donc une construction secondaire. C'est ainsi qu'il peut varier sans obscurcir les choix des spectateurs.

Le modèle hollywoodien est fragile. Dès les années 1950, la concurrence de la télévision, l'application de lois antitrusts vont en distendre les liens. Les syndicats, les artistes s'accommodent mal de la discipline des studios. De nouveaux modes de récit – comme la psychanalyse –, un esprit anticonformiste, des ambitions légitimes provoquent l'abandon, par la plupart des films, des parties du système qui les gênent : ainsi la décence du dialogue, l'aspect uniformément fonctionnel de la scène, voire son unité, la simplicité du récit, l'univocité dans le jeu et la figure des acteurs, devenus trop inventifs et trop éphémères pour demeurer des archétypes.

Ce modèle, qui n'était pas fait pour produire des chefs-d'œuvre mais pour satisfaire une consommation, a pourtant servi de grands artistes. Il a assuré aux films américains une qualité moyenne dont le bénéfice réside surtout dans les valeurs qu'il favorise : concision, vivacité, drôlerie, suspense. On a souvent voulu profiter de ces bénéfices secondaires sans se résoudre à l'humilité qu'exigeait la production de masse. Le culte des vedettes est universel, mais jamais, excepté peut-être

en Inde, les compagnies ne sont parvenues à régler aussi rigoureusement leur production. Au Japon, en Europe, on a cependant produit, à l'aide des genres, de riches iconographies, et imité les formes narratives du modèle hollywoodien.

Alain MASSON

Bibliographie

J.-L. BOURGET, *Le Cinéma américain (1895-1980) : de Griffith à Cimino*, P.U.F., Paris, 1983 ;
Hollywood. La norme et la marge, Nathan, Paris, 1998

J.-P. COURSDON & B. TAVERNIER, *50 ans de cinéma américain*, Omnibus, Paris, 1995

A. MASSON dir., *Hollywood (1927-1941) : la propagande par les rêves ou le triomphe du modèle américain*, Autrement, Paris, 1991

J. NACACHE, *Le Film hollywoodien classique*, Nathan, 1995.

Voir aussi

- [Politique des auteurs, cinéma](#)

Le supplément au Littré de 1877 donne deux sens au mot « humanisme » : 1. la culture des belles-lettres, des humanités ; 2. la « théorie philosophique qui rattache les développements historiques de l'humanité à l'humanité elle-même ». La première définition désigne l'humanisme philologique, la seconde l'humanisme philosophique.

• Les deux humanismes

C'est Georg Voigt qui le premier, dans *Pétrarque, Boccace et l'humanisme de la Renaissance* (*Die Wiederbelebung des classischen Alterthums, oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 1859 ; trad. franç. de la première partie de l'ouvrage, 1894), fait naître l'humanisme philologique en Italie, à la fin du XIV^e siècle. Les écrits des chanceliers de Florence Coluccio Salutati (1331-1406) et Leonardo Bruni (1370-1444) témoignent en effet d'un rejet des « études modernes » (scolastiques) et de la valorisation des études de textes antiques (*studia humanitatis*), à commencer par ceux de Cicéron (106-43 av. J.-C.). *Humanitas* est en effet un terme cicéronien, qui ne signifie pas seulement l'« humanité » aux sens génétique et moral actuels, mais d'abord la culture, la *paideia* des Grecs. Pour Cicéron, faire preuve d'*humanitas*, c'était à la fois se distinguer de l'animal (savoir qu'on appartient à une espèce à part), de l'esclave et du travailleur (savoir tout ce qui rend l'homme libre digne de participer à la vie politique de la cité).

Salutati et Bruni, hautement impliqués dans la République florentine, étaient naturellement sensibles à l'aspect civique de l'*humanitas* cicéronienne. Mais ils lui faisaient néanmoins subir une déformation chrétienne. L'Université médiévale distinguait en effet l'étude des sujets sacrés (*litterae diviniore*s) et celle des sujets laïcs (*litterae humaniores*). L'*humanitas* ne désignera donc plus la qualité des seuls hommes libres, mais ce qui définit la nature de l'homme, animal raisonnable vivant en société. Les *studia humanitatis* comprennent donc tous les savoirs relatifs à la vie en société, à commencer par la rhétorique et la grammaire, arts de la communication.

L'humanisme philosophique, qui apparaît au XIX^e siècle, est alors synonyme, comme sous la plume de Pierre Joseph Proudhon (*Philosophie de la misère*, 1846), d'athéisme : l'homme cherche à prendre la place de Dieu. On lui trouve rapidement la même origine historique que pour l'humanisme philologique : la Renaissance. Les historiens qui procèdent à cette identification, au premier rang desquels Jacob Burckhardt (*La Civilisation de la Renaissance en Italie*, 1860 ; trad. franç., 1885), voient dans l'humanisme de la Renaissance une philosophie et une façon de vivre anti-médiévales, donc anti-catholiques, profanes, rationalistes et scientifiques. Leur vision de l'histoire est continue, progressiste et anachronique. L'humanisme philologique constituerait le premier moment de rupture avec la pensée médiévale ; l'humanisme philosophique, contemporain de la Réforme protestante, serait son approfondissement, lui-même développé par Descartes, Voltaire, et conclu par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen en 1789.

Ces deux conceptions de l'humanisme de la Renaissance sont des extrêmes, qui ont connu nombre de paliers intermédiaires et de révisions. On a ainsi tendance aujourd'hui à considérer l'humanisme comme moins révolutionnaire et moderne que ne le pensait Burckhardt. En effet, tous les humanistes

sont chrétiens, et leur philologie s'applique également aux textes patristiques, qu'ils redécouvrent. Leur philosophie n'est pas si rationnelle, et elle demeure teintée de théologie. Leur science ne se distingue jamais totalement de la magie. Enfin, les humanistes ne constituent pas un groupe homogène, mais une myriade d'individualités exceptionnelles. Aussi pourra-t-on difficilement donner une définition univoque du terme. Cependant, un trait récurrent apparaît chez tous les historiens : l'humanisme de la Renaissance implique toujours une esthétique spécifique, un rapport original de la pensée et de la forme.

• Humanisme et esthétique

Si l'on a fait naître l'humanisme à la Renaissance, c'est parce que la Renaissance est d'abord une réformation, un renouvellement des formes. Les liens sont évidents, et ils l'ont été dès le ^{xv}^e siècle, entre l'entreprise philologique des humanistes, à la recherche de textes antiques, et la démarche archéologique d'un Brunelleschi (1377-1446), d'un Alberti (1404-1472), d'un Masaccio (1401-1429 env.). Les églises prennent la forme de temples antiques, Mars et Vénus sont représentés comme dans l'ancienne Rome. On redécouvre alors un répertoire formel antique. Il est certain par ailleurs que les humanistes ont fourni aux peintres des sources d'inspiration nouvelles – tirées de textes antiques ignorés auparavant. C'est ainsi que s'établit une iconographie humaniste, et qu'au ^{xvi}^e siècle les humanistes seront chargés d'établir des programmes iconographiques très érudits pour décorer les palais et les chapelles de riches commanditaires. Les humanistes seront également à l'origine de la transformation de certaines iconographies traditionnelles, telle la figure de saint Jérôme, qui n'est plus seulement dépeint comme l'ermite vivant dans le désert, mais comme le savant qui rédige la Vulgate dans son étude.

Pourtant, ce ne sont là que des rapports encore superficiels entre l'humanisme et le monde des formes. Certains historiens ont essayé de montrer que l'humanisme philologique avait pénétré jusqu'au travail même des artistes. Les humanistes deviennent en effet de véritables critiques d'art, qui décrivent et jugent les œuvres les plus réputées ; ils instaurent par là même des critères de qualité. Le *Traité de la peinture* d'Alberti (1435 ; trad. franç., 1992) est à ce titre révélateur. À la fois homme de lettres, architecte et peut-être peintre, Leon Battista Alberti fait le lien entre les humanistes et les artistes. Son traité édicte des règles de peinture qui offrent autant de critères normatifs pour le spectateur.

Ainsi est exposée pour la première fois la théorie de la peinture comme représentation d'une histoire : il ne s'agit plus d'un simple objet artisanal, mais d'un véritable langage pictural, qui traduit le langage poétique. La peinture accède au même rang que la poésie, lui empruntant sa matière narrative et sa structure rhétorique. Par la suite, les auteurs développeront tous cette conception. On insistera sur l'*Ut pictura poesis* d'Horace (65-8 av. J.-C.), assimilant de plus en plus l'art à la rhétorique. Ainsi, Ludovico Dolce répartira son *Dialogue sur la peinture intitulé l'Arétin* (1557 ; trad. franç., 1996) en trois parties (*inventione*, *disegno* et *colorito*), calquées sur celles (*inventio*, *dispositio* et *elocutio*) de la rhétorique selon Cicéron.

• La grâce

L'humanisme, pris au sens philosophique, est également à l'origine d'une notion esthétique

complètement nouvelle et absolument centrale : la grâce. Bien sûr, il s'agit d'abord d'un concept théologique classique, qui désigne le don gratuit de Dieu à l'homme. Mais à la Renaissance, cette verticalité de la grâce se double d'une horizontalité esthétique et sociale. La grâce désigne un supplément mystérieux de beauté – une « licence dans la règle », comme le dit Giorgio Vasari dans ses *Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes* (1550-1568, éd. critique sous la dir. d'A. Chastel, 12 vol. parus de 1981 à 1989), ou un « art de cacher l'art », pour reprendre l'expression de Baldassare Castiglione, qui fait d'elle une notion clé de son *Courtisan* (1528 ; trad. franç., 1537). Bref, la grâce est le charme inexplicable qui émane d'une œuvre d'art ou d'une personne. Elle confère à l'art une valeur supérieure à celle du simple artisanat, en le dotant d'une sorte d'aura sacrée. Elle implique par ailleurs un modèle de société fondée sur des rapports affectifs plutôt que d'autorité.

On se tromperait si l'on voulait voir comme seule conséquence de cette théorie de la grâce la prolifération des représentations de nus féminins au xvi^e siècle. Même si la féminité est souvent associée à la grâce, celle-ci est par nature irreprésentable, car elle ne se manifeste pas dans les objets ou les personnes, mais entre eux. L'effet le plus sensible de la théorie humaniste de la grâce, c'est que le domaine esthétique est étendu à la vie entière. L'homme idéal est un artiste, la vie idéale une œuvre d'art. Le problème chrétien de l'imperfection originelle de l'homme est traduit, en termes humanistes, par l'idée d'inachèvement. Leonardo Bruni écrit donc que les *studia humanitatis* achèvent et ornent l'homme. Et Pic de la Mirandole, dans son fameux *Discours sur la dignité de l'homme* (1486), que ce dernier est un caméléon qui peut prendre toutes les formes : il est sculpteur de lui-même. C'est là, sans doute, l'expression la plus radicale et la plus originale du rapport entre l'esthétique et l'humanisme de la Renaissance.

Thomas GOLSENNE

Bibliographie

- M. BAXANDALL, *Les Humanistes à la découverte de la composition en peinture, 1340-1450*, trad. de l'anglais par M. Brock, coll. Des travaux, Seuil, Paris, 1989 (éd. or. *Giotto and the Orators. Humanist Observers of Painting in Italy and the Discovery of Pictorial Composition, 1350-1450*, 1971)
- E. CASSIRER, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, trad. de l'allemand par P. Quillet, coll. Le Sens commun, Minuit, Paris, 1991 (éd. or. 1927)
- A. CHASTEL & R. KLEIN, *L'Humanisme : l'Europe de la Renaissance*, Skira, Genève, 1995 (éd. or. *L'Âge de l'humanisme*, 1963)
- E. GARIN, *Moyen Âge et Renaissance*, trad. de l'italien par C. Carme, coll. Tel, Gallimard, Paris, 1989 (éd. or. 1954)
- E. PANOFSKY, *L'Œuvre d'art et ses significations : Essais sur les « arts visuels »*, trad. de l'anglais par M. et B. Teyssèdre, coll. Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, 1969 (éd. or. 1955).

Voir aussi

- [Fins de l'art](#)
- [Programme iconographique, arts](#)
- [Renaissance, arts](#)
- [Ut pictura poesis, arts](#)

Outre le sens très général que le terme « humanisme » a reçu : généreux souci de l'humain, défense des droits de l'homme – opposé à un « antihumanisme » qui en critique les naïvetés, voire les aveuglements, et a trouvé ses lettres de noblesse philosophiques avec Heidegger (*Lettre sur l'humanisme*, 1946) puis le structuralisme, et l'affirmation célèbre, par Michel Foucault (*Les Mots et les choses*, 1966), que « l'homme est une invention » –, il désigne d'abord pour l'historien, en un sens technique, l'activité des *humanistes*, c'est-à-dire des savants de la Renaissance qui se consacraient à l'étude des « humanités » (*studia humanitatis*). On entend par là les *litterae humaniores*, les « lettres humaines », par opposition aux *litterae diviniōnes*, « lettres sacrées » ou « divines », qui font l'objet de la théologie et de l'exégèse : opposition que l'on trouve par exemple, en français, dans les dictionnaires de Richelet (1681) et de Trévoux (éd. 1721), et que relève Littré dans les *Essais* de Montaigne (livre I, chap. 46, « Des prières ») : « il se voit plus souvent cette faute que les Théologiens écrivent trop humainement, que cette autre que les humanistes écrivent trop peu théologiquement ». Ces « lettres humaines », ce sont les œuvres de l'Antiquité profane, des grands auteurs grecs et latins que découvre avec ferveur la Renaissance – jusqu'à considérer les siècles qui l'en séparent comme une simple période intermédiaire, un « Moyen Âge », époque de ténèbres avant une nouvelle naissance. Aussi l'humanisme est-il étroitement lié à ce que nous appelons *littérature*, par la valorisation d'une culture profane, celle des poètes et des orateurs. Il s'inscrit ainsi d'emblée, par la proclamation d'une dignité de l'humain, en tension avec le divin : l'humanisme, en tant que mouvement historique (à la différence d'un « humanisme de Cicéron », comme on peut parler d'un « humanisme de Sartre »), se situe dans le contexte d'une Europe chrétienne, où l'enthousiasme pour l'Antiquité doit composer avec la croyance en la « vraie religion », le christianisme, qui a détrôné le paganisme.

Le rejet souvent violent par les humanistes de l'effort médiéval d'intelligence de la foi, passé l'optimisme d'une première Renaissance, participe d'une crise religieuse qui aboutit, avec la Réforme, à la division définitive de la chrétienté en confessions distinctes. Pourtant ce ne sont pas les « humanités » mais bien plutôt les avancées de la science moderne (Copernic, Bacon, Galilée, Descartes...) qui vont provoquer la ruine de l'édifice rationnel construit par la scolastique (assimilée dès Pétrarque à une fausse science que condamnait son latin « barbare »). Du point de vue de l'histoire littéraire, l'humanisme amorce un mouvement décisif d'autonomisation des « lettres », entendues d'abord comme ensemble des productions de culture, puis progressivement spécialisées en « belles-lettres », par opposition aux « sciences » (le terme prenant à partir du XVIII^e siècle l'acception que nous lui connaissons aujourd'hui, restreinte aux sciences dites exactes) ; la première attestation du sens général de philanthropie, « amour de l'humanité », apparaît justement vers 1765 : quand ce divorce est accompli, et comme un adieu aux humanistes...

• Les enjeux d'éducation

Les « humanités » (le terme désigne encore aujourd'hui les études « classiques » : langues et littératures grecque et latine) marquent une révolution dans les priorités données à l'éducation, qui est aussi un retour au modèle révérend des humanistes : l'Antiquité. Le rejet d'Homère par Platon (au livre III de la *République*) ne traduisait qu'une option radicale et minoritaire : dans l'Athènes de son

époque, c'est bien la grammaire et la rhétorique, non la philosophie, qui régentaient l'enseignement. Dans la longue durée de l'histoire de l'éducation, le Moyen Âge peut apparaître comme une revanche de la philosophie : le savoir (en l'occurrence il est vrai un savoir orienté vers les « lettres divines ») a la priorité sur l'éloquence. On a pu parler d'une « renaissance du xii^e siècle », mais, précisément, elle exhume non pas les écrivains grecs et latins mais Aristote, et l'auteur non de la *Rhétorique* ou de la *Poétique*, mais celui d'une philosophie dénuée de toute séduction littéraire, centrée sur la logique, les sciences naturelles, l'encyclopédisme, la métaphysique comme science. Un premier humanisme avec Pétrarque (1304-1374), précurseur de la Renaissance, réhabilite le « beau latin » et le bien dire. Ce faisant, il renoue avec une véritable anthropologie, celle exprimée par Cicéron dans le *De oratore* : « C'est notre unique, ou meilleur avantage, sur les bêtes sauvages, que de parler entre nous et de pouvoir, par le langage, exprimer nos sentiments. Aussi rien n'est plus admirable, rien ne doit à nos yeux aussi mériter plus d'efforts que de vaincre les hommes eux-mêmes, là où ils l'emportent sur les bêtes. »

L'orateur est considéré non comme le tenant d'une spécialité étroite mais comme l'homme par excellence : d'où le programme qui lui est fixé d'une science complète et la supériorité de la parole, instrument proprement humain, dans le régime politique idéal (Cicéron rejoint ici la conception aristotélicienne de l'homme « animal politique »). Cette haute idée de la Cité, portée par l'*eruditio libero digna* cicéronienne (l'éducation « libérale », digne de l'homme libre), les hommes de la Renaissance ont l'impression qu'elle renaît avec eux, dans l'émulation de leurs villes rivales, en Italie surtout et dans les Flandres. Elle soutient une prodigieuse efflorescence, à la fois de la philologie et de l'érudition humanistes (nous sommes au début de l'imprimerie, qui favorise les grandes éditions de textes anciens : Robert Estienne à Paris, Alde Manuce à Venise, Johann Froben à Bâle...), et d'une littérature néo-latine (Buchanan en Écosse). Le latin, en effet, est le ciment de cette culture véritablement européenne.

• Humanisme et littératures nationales

L'intérêt récent pour l'Europe néo-latine, depuis les travaux notamment de Marc Fumaroli (*L'Âge de l'éloquence*, 1980, dont il faut rappeler le sous-titre : « Rhétorique et *res literaria* de la Renaissance au seuil de l'époque classique ») qui ont montré l'importance de la rhétorique comme « structure mère » des littératures européennes, ne doit pas occulter la contradiction entre l'idéal d'une « république des Lettres » autoproclamée, communiant dans une langue universelle, et la montée en puissance d'États-nations, occupés à transférer le prestige de la langue source (la langue savante) vers les langues nationales ou « vulgaires ». C'est exemplairement le cas de la France au xvii^e siècle : la création par Richelieu de l'Académie française, en 1635 – prenant le relais des grandes institutions humanistes, c'est-à-dire savantes, fondées au siècle précédent (le Collège de France) sur le modèle des académies florentines –, est le symbole de cette politique qui fait de la langue un instrument du pouvoir, encore amplifiée par Louis XIV (la première édition du *Dictionnaire de l'Académie* paraît sous son règne, en 1694). Ce transfert accompagne le passage de l'éloquence à la littérature, que Philippe Caron analyse comme une déviation de l'humanisme. Le modèle renaissant des *bonae litterae*, les « bonnes lettres » qui formaient des « hommes de bien » (*virī boni*, ainsi se désignaient les humanistes), avait l'ambition de maintenir unies « science » et « sagesse ». Il cède la place aux « belles lettres », plus étroitement limitées aux « honnêtes connaissances », celles qui conviennent à l'honnête homme : civilité, agrément, art de la conversation – portées par les salons et la préciosité.

Les œuvres que nous qualifions aujourd'hui de littéraires, si elles restent mineures dans la hiérarchie du temps, prennent progressivement le pas sur la grande éloquence, dépourvue de signification avec l'absolutisme. Le plaisir (*delectare*) l'emporte sur l'instruire (*docere*) : les courtisans et les gens du monde sur les érudits. Descartes – qui n'hésite pas à écrire directement en français – jette le même discrédit sur la rhétorique et la scolastique : vieilles sciences qui ne sont plus d'aucune utilité au savant moderne. Les « beaux textes » y gagnent une autonomie paradoxale.

Les humanistes n'en ont pas moins apporté une contribution directe à la naissance des littératures nationales, particulièrement pour les langues romanes, mais aussi aux Pays-Bas (avec le rôle joué par les « chambres de rhétorique ») ou en Allemagne (Luther procède directement de l'effort philologique de la Renaissance). Eux seuls étaient capables d'en écrire les premières grammaires : Nebrija pour le castillan, João de Barros pour le portugais..., les premiers lexiques et les traités de style. Ange Politien, Pietro Bembo, Jacopo Sannazaro, comme leur illustre prédécesseur Pétrarque, ont une œuvre double : partagée entre le néo-latin et l'italien. La *Défense et illustration de la langue française* de Du Bellay (1549) est tout entière construite sur la rivalité assumée avec le latin classique (lieu éminent de la formation du goût et de la sensibilité littéraires), dont le français devait se montrer au moins aussi digne que l'italien. Cette culture humaniste est consubstantielle aux *Essais* déjà cités de Michel de Montaigne (1580-1595) comme, a fortiori, à toutes les grandes œuvres de la période qui correspondent strictement à l'humanisme au sens historique, en gros de la naissance de l'imprimerie aux guerres de religion (de 1450 à 1550) : François Rabelais en France, Fernando de Rojas en Espagne, Thomas More en Angleterre, l'Arioste en Italie...

• Humanisme et religion

Une contradiction plus fondamentale habitait l'humanisme : la contradiction entre la « dignité de l'homme » et sa « misère », que lui révèle la religion chrétienne. Une première génération, celle de Pic de la Mirandole (*De hominis dignitate*, 1486), avait hautement affirmé que cette dignité lui venait d'être l'image de son Créateur : donc elle n'était pas seulement compatible avec le christianisme, elle se trouvait au cœur de son message. La philologie humaniste apportait aux textes sacrés la même attention qu'aux textes profanes. Les éditions savantes, à partir du grec et de l'hébreu, minent pourtant l'autorité de la version latine de la Bible, celle de la liturgie. Un courant « évangelique » veut concilier les progrès de l'érudition avec une religion plus pieuse, moins doctrinaire. Érasme traduit du grec en latin le Nouveau Testament, comme il l'avait fait d'Euripide. Lefèvre d'Étaples entreprend une traduction de l'Écriture sainte en français. Tous deux meurent (1536 et 1537) au moment où l'Église est déchirée par la Réforme : l'humanisme est devenu suspect d'hérésie. Car ne fallait-il pas, au contraire, anéantir l'homme, pour le rendre désireux du salut et dépendant de la grâce ?

Cette position d'un « antihumanisme chrétien » a été jugée par Henri Gouhier plus cohérente, d'un point de vue théologique, que celle d'un « humanisme dévot », selon l'expression de l'abbé Bremond (en 1916) pour définir la littérature de la Contre-Réforme. Elle caractérise ce qu'il est convenu d'appeler l'augustinisme, et en particulier, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, l'anthropologie janséniste, celle qu'exprime les *Pensées* de Pascal : « Il y a une opposition invincible entre Dieu et nous, et sans un médiateur [le Christ], il ne peut y avoir de commerce. » À l'opposé, l'historien de la littérature René Bady voit par exemple dans l'œuvre d'un François de Sales (*Introduction à la vie dévote*, 1608-1619) l'émergence d'une « littérature de sagesse » fondée sur la foi, qui rompt avec le

monopole quasi absolu jusqu'alors des Anciens en matière de morale. Dès lors, l'humanisme devient un enjeu d'idées : celui-là même que nous rencontrons pour commencer, combattu par un antihumanisme contemporain.

François TRÉMOLIÈRES

Bibliographie

- R. BADY, *Humanisme chrétien dans les Lettres françaises. XVI^e-XVII^e siècles*, Fayard, Paris, 1972
- P. CARON, *Des « Belles-Lettres » à la « littérature ». Une archéologie des signes du savoir profane en langue française (1680-1760)*, Bibliothèque de l'information grammaticale, Paris, 1992
- E. GARIN, *L'Éducation de l'homme moderne : la pédagogie de la Renaissance* [1957], Fayard, Paris, 1968
- H. GOUHIER, *L'Antihumanisme au XVII^e siècle*, Vrin, Paris, 1987
- J.-C. MARGOLIN, *L'Humanisme en Europe au temps de la Renaissance*, P.U.F., Paris, 1981.

Voir aussi

- [Académies](#)
- [Renaissance, arts](#)
- [Rationalisme](#)
- [République des lettres](#)

Le terme « humanisme », forgé après 1850, a été homologué en 1877 dans le supplément au *Litttré*, paru quelques années plus tôt, pour qualifier la redécouverte, opérée à l'époque de la Renaissance, des écrivains de l'Antiquité grecque et latine. Même si les Italiens revendiquent à juste titre l'invention du mot *umanista* au ^{xiv}^e siècle, il faut admettre que la définition qui lui est alors accordée, c'est-à-dire le professeur de grammaire et de rhétorique, ne recouvre guère le champ des significations assignées au mouvement qui naît à partir de la fin du ^{xv}^e et au début du ^{xvi}^e siècle, avec les philosophes, les artistes, les moralistes et les juristes, tels Erasme, Dürer, Marsile Ficin, Budé, Rabelais et Montaigne. Soutenus par les traductions et les commentaires des écrits gréco-latins mais aussi, dans une moindre mesure, arabes, ceux-ci entendent promouvoir, dans l'inspiration de l'*humanitas* romaine, l'idée d'un perfectionnement intellectuel, moral et esthétique de l'individu. Ainsi se mettent progressivement en place, dans plusieurs pays de l'Europe occidentale et orientale, les *studia humanitatis* et les *litterae humaniores* qui traduisent, par des apprentissages soigneusement proportionnés, le souci pédagogique de rendre l'homme plus libre pour son humanité.

• Une pensée de l'homme

Ce mouvement puissant de retour aux sources est à l'origine des plus grandes institutions du savoir universel, tels le Collège de France à Paris ou le Corpus Christi College à Oxford, lesquelles se substituèrent peu à peu aux universités médiévales. Pour autant, les humanistes, en donnant consistance aux valeurs humaines enseignées par le grec et le latin, ne visent pas à supplanter le christianisme, mais à valoriser tout ce qui, à leurs yeux, pouvait en préparer l'accès et conduire à une synthèse heureuse entre Platon, Cicéron et l'Évangile. C'est dans ce contexte qu'est rendue possible la formation des valeurs nouvelles, tels l'esprit de tolérance et d'œcuménisme, la régulation entre les pouvoirs, la volonté de paix politique, appelées à prendre une dimension inédite au ^{xviii}^e siècle, avec l'*Aufklärung* européenne.

On a pu dire que l'humanisme historique fut l'expression d'un rêve : penser l'homme et agir pour lui, non pas en référence à une cosmologie ou à une théologie préétablies, mais sur la base de sa dignité suprême. C'est à cette aune en effet qu'il faut ensuite relire le corpus prestigieux de l'« humanisme laïque » des ^{xix}^e et ^{xx}^e siècles, celui que constituent Jules Michelet, Victor Hugo, Pierre Larousse, Jules Ferry, Ferdinand Buisson et Anatole France. En même temps, on observera que le développement d'un tel corpus coïncide avec la volonté de combattre tous les réductionnismes ambiants : scientisme, positivisme, psychologisme...

Dans cette longue période s'édifient des humanismes théoriques indépendants du phénomène de retour aux sources grecques, tels le marxisme et, peu après, l'existentialisme. Pour autant, lorsque Jean-paul Sartre publie *L'existentialisme est un humanisme* (1946), il prolonge le mouvement initié quelques siècles plus tôt, et selon lequel l'essence de l'homme appartient au processus de liberté par quoi le sujet se projette en avant de lui-même. À l'encontre de l'« humanisme athée », et qui crée une alternative entre la liberté humaine et l'existence de Dieu, et dans lequel le théologien Henri de Lubac voyait un « drame », fut revendiqué au milieu du ^{xx}^e siècle un humanisme chrétien, tel le « néo-thomisme » de Jacques Maritain, exprimant l'appel de Dieu à un développement de tout l'homme.

• Mort de l'homme ?

C'est à une critique radicale de l'essence même de l'humanisme que procède Heidegger dès après la Seconde Guerre mondiale. En relevant, notamment dans la *Lettre sur l'humanisme* (1946), ses différentes formes historiques : de l'« animal doué de raison » d'Aristote, à l'« *humanitas* » latine, de l'« image de Dieu » chrétienne, à l'« homme social », il stigmatise la prétention métaphysique, en même temps que l'impossibilité théorique, à faire de l'homme le critère de compréhension de l'humain, indiquant l'horizon où s'entend la tonalité fondamentale de sa liberté : l'être comme temps.

À partir des années 1960, les travaux de Claude Lévi-Strauss (*La Pensée sauvage*, 1962 ; *L'Homme nu*, 1971), de Michel Foucault (*Les Mots et les Choses*, 1966) et de Louis Althusser (*Pour Marx*, 1971 ; *Lire « Le Capital »*, 1973) coïncident avec la mise en cause généralisée de l'humanisme théorique. Ce qui est récusé à travers le motif de la « mort de l'homme », c'est le principe de l'autofondation humaine d'un savoir objectif et d'une morale définitive. Ce mouvement accélère la fin des illusions qu'un tel principe avait nourries, en premier lieu, celle d'un progrès irréversible et bienfaisant, porté par des mécanismes politiques, éthiques, économiques. Cependant l'antihumanisme théorique ainsi revendiqué a pu cohabiter avec un humanisme pratique attentif aux droits des minorités. S'est alors posée, à propos de Foucault notamment, la question de savoir comment peuvent être solidairement pensés le regard froid du théoricien qui ne lit dans l'histoire humaine qu'un procès sans sujet et la voix du chantre des causes humanitaires.

Aujourd'hui et plus que jamais, la question théorique des fondements de l'humanisme est inséparable des enjeux liés à la question de l'humain : les « droits de l'homme » dans le champ multiculturel et interreligieux, les niveaux de tolérance à l'égard des diversités idéologiques, le statut de l'embryon et la capacité d'intervention sur le génome, le rapport à l'animalité et à la nature, les notions de peuple, de communauté, de nation et d'État, la manipulation des comportements individuels et collectifs. Dans cette crise, qui est aussi bien celle de la science anthropologique, l'espoir humaniste s'est non pas effacé mais déplacé : il repose sur la certitude selon laquelle l'homme est le seul être de ce monde capable d'un tel horizon de questionnement.

Philippe CAPELLE

Bibliographie

- L. FEBVRE, *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1968
E. GARIN, *Moyen Âge et Renaissance*, trad. C. Carme, Gallimard, Paris, 1989
J. C. MARGOLIN, *L'Humanisme en Europe au temps de la Renaissance*, P.U.F., Paris, 1981.

Voir aussi

- [Existence \(Philosophies de l'\), philosophie](#)

Selon la définition originale, donnée en 1593 par l'érudit italien Cesare Ripa, l'iconologie est un répertoire de figures accompagnées du commentaire explicatif nécessaire à leur identification et à leur utilisation. « Œuvre utile et nécessaire aux poètes, peintres et sculpteurs pour représenter les vertus, les vices, les affects et les passions humaines », l'*Iconologia* dont il était l'auteur fut illustrée dès son édition de 1603, et a obtenu depuis un succès considérable (en 1999 est paru aux éditions Faton à Dijon un fac-similé de l'édition de 1644, sous le titre *Dictionnaire iconologique : les allégories et les symboles de Cesare Ripa et Jean Baudoin*, édité par V. Bar et D. Brême).

• Déchiffrer les images

Le livre de Ripa s'appuie sur une tradition préexistante, d'origine antique et médiévale, permettant d'identifier personnages et allégories à partir de leurs traits caractéristiques et de leurs attributs. Ancrée dans la culture académique érudite de la fin du XVI^e siècle, la galerie des figures dans l'*Iconologia* est l'expression d'une conception de l'image plus proche des emblèmes et des devises que de la peinture. Les figures sont souvent obscures ou chiffrées, elles présupposent un réseau de références savantes et une interprétation du monde entièrement consignée dans les livres. La personnification est l'opération sémiotique la plus importante dans la démarche de Ripa. Elle permet de donner un corps, presque toujours féminin, à des idées abstraites, telles que la charité ou la fortune. Ces idées incarnées s'offrent à l'usage des peintres et décorateurs, qui en usent pour les fêtes et les cérémonies comme dans les décors de bâtiments publics et privés. « Avec Ripa à la main, écrivait l'historien de l'art Émile Mâle en 1932, on peut expliquer la plupart des allégories qui ornent les palais et les églises de Rome. »

De cette première vie de la notion d'iconologie, il faut retenir le lien qu'elle établit entre les textes et les images. Elle présuppose une dépendance des secondes à l'égard des premiers, et donne à l'interprétation la tâche de remonter de l'opacité des images à la transparence des textes. Cette réduction du visible au lisible ne rend pas justice à l'autonomie acquise par la peinture à la fin du XV^e siècle, ni aux propriétés non langagières que les images ont toujours eues. Cependant, en invitant le lecteur et le spectateur à intégrer ces dernières dans un réseau de savoirs très vaste, littéraire, philosophique et religieux, l'iconologie de Ripa leur accorde une fonction symbolique importante, directement proportionnelle à leur capacité de figurer la pensée et non seulement les objets du monde.

Le déchiffrement est le paradigme de cette première iconologie. Les images « sont faites pour signifier une chose différente de celle que l'œil voit ». Seule la connaissance de la « façon de former et d'expliquer les concepts symboliques » en permettra une interprétation correcte. À la base de cette opération d'interprétation se trouve une sémiologie des codes. L'image est composée de signes conventionnels : une « femme qui porte une couronne de feuilles de vigne tressée avec un rameau de saule » incarne la bienveillance et l'union matrimoniale, et ne peut être confondue avec l'abondance – elle aussi couronnée, mais de fleurs, et accompagnée d'autres objets. L'exemple montre jusqu'à quel point l'iconologie de Ripa réduit l'opération de construction de la figure à une combinatoire conventionnelle et univoque. Seuls les artistes mineurs ont suivi à la lettre ses indications. Mais l'ouvrage est exemplaire par sa formulation d'une approche méthodique des motifs, des attributs et de

leur circulation.

Étrangère à l'histoire de l'art selon Giorgio Vasari (1511-1574) et à sa valorisation presque exclusive du génie de l'auteur, l'iconologie est déjà chez Ripa, malgré toutes ses limites, un discours sur la « vie des images », plutôt que sur les œuvres considérées dans leur singularité. Les XVII^e et XVIII^e siècles verront paraître une quantité impressionnante de catalogues comparables, sans parler des innombrables applications plus ou moins fidèles des codes et des principes de Ripa à la personnification des idées par les images. Au siècle suivant, l'iconographie chrétienne connaît un essor considérable, surtout en France. Discipline auxiliaire de l'herméneutique religieuse, elle est utilisée pour fonder telle ou telle interprétation des textes bibliques, sans acquérir une réelle autonomie.

• Science de la culture selon Aby Warburg

C'est seulement avec les travaux de l'historien de l'art allemand Aby Warburg (1866-1929), au début du XX^e siècle, que la notion d'iconologie a commencé sa deuxième vie. Dans un contexte dominé par une approche formaliste et esthétisante, Warburg a réintroduit l'intérêt pour la signification des œuvres et pour leur lien vital avec la culture qui les a exprimées. L'apport de textes de toute sorte est nécessaire à cette démarche, fondée sur une immense érudition, surtout lorsque les œuvres étudiées appartiennent à la culture sophistiquée de l'humanisme européen.

L'analyse par Warburg des fresques du palais Schifanoia de Ferrare, en 1912, est considérée comme sa première interprétation iconologique. L'identification de figures astrologiques très complexes et de leurs attributs prend le pas sur les considérations d'ordre stylistique et les questions d'attribution. Mais l'historien de l'art hambourgeois ne se limite pas à reconnaître les motifs iconographiques, il en retrace aussi les migrations depuis l'Orient, et propose une réflexion sur la polarité astrologie/rationalité qui caractérise cette phase de la culture de la Renaissance italienne. Son travail présuppose une anthropologie des images, puisqu'il prend en considération le pouvoir magique véhiculé par les figurations astrologiques, et non seulement leur signification.

Si Warburg n'est pas le premier à mesurer la présence de l'Antique et de l'Orient dans l'art de la Renaissance, il est le premier à regarder cette présence comme un « retour », voire comme « une vie posthume des images », capable, dans le mouvement même de cette survivance, de produire de puissants effets pathétiques. Quand il utilise l'expression énigmatique d'« iconologie des intervalles », il semble vouloir préserver la dimension dynamique et polarisée des conflits animant la vie culturelle. Le champ des forces, dont les images ne font finalement que fixer les bornes, exerçant ainsi une double fonction de figuration et d'orientation essentielle, est pour Warburg l'objet même du travail de l'historien de l'art.

Cette conception est sous-jacente au nombre, finalement assez limité, de ses écrits publiés, dont aucun ne fait état d'une véritable méthode iconologique. Le projet de Warburg est inscrit dans la construction de la bibliothèque de l'institut qui porte son nom, transférée à Londres en 1936 pour échapper aux persécutions nazies. La bibliothèque du Warburg Institute s'y déploie sur quatre étages : le quatrième, dénommé *Action*, est consacré à l'histoire politique et culturelle, le troisième, *Orientation*, à la religion, à la science et à la philosophie, le deuxième, *Word*, au langage, à la

littérature et à la transmission des textes classiques, le premier, *Image*, à l'art.

Hors des limites étroites du monde des antiquaires, des musées et des esthètes, le projet iconologique de Warburg situe l'histoire de l'art au cœur d'une science de la culture, voire d'une anthropologie de l'image. Les historiens de l'art Erwin Panofsky, Ernst H. Gombrich, Edgar Wind, Rudolf Wittkower, Fritz Saxl et Jan Białostocki, pour ne citer que quelques noms célèbres, tous nés au tournant des XIX^e et XX^e siècles ou au début du XX^e siècle, et actifs après la Seconde Guerre mondiale, se sont formés au Warburg Institute et ont poursuivi, chacun à sa manière, son projet intellectuel. Parmi eux, Panofsky (1892-1968), émigré aux États-Unis dès 1933, a thématisé à plusieurs reprises la notion d'iconologie.

• Essais d'iconologie par Erwin Panofsky

Commencée dans les années 1930 en Allemagne, l'élaboration théorique de Panofsky a pris une forme systématique dans les *Essais d'iconologie* publiés en 1939 (trad. franç., 1967). On a souvent remarqué, à juste titre, que sa tentative pour donner une définition claire de la démarche iconologique était liée à l'adaptation difficile au contexte culturel américain des idées et savoirs constitués en Europe autour de Warburg. Ce dernier avait essayé de construire une tension dialectique entre l'inspiration nietzschéenne de *La Naissance de la tragédie* (1872, trad. franç., 1901) et la pensée néokantienne de la *Philosophie des formes symboliques* (1923, trad. franç., 1972) selon Ernest Cassirer. Dans son texte de 1939, Panofsky privilégie la démarche de ce dernier, proposant un modèle d'interprétation par paliers qui doit culminer dans l'étude des œuvres comme « formes symboliques ».

La première étape de la démarche iconologique proposée par Panofsky consiste alors dans l'individuation du sujet primaire ou naturel de l'œuvre : « Une personne de ma connaissance, rencontrée dans la rue, me salue en soulevant son chapeau. Ce que je vois d'un point de vue *formel* n'est autre chose que la modification de certains détails au sein d'une configuration participant au type général de couleurs, lignes et volumes qui constituent mon univers visuel. Quand j'identifie (et je le fais spontanément) cette configuration comme un *objet* (un monsieur) et la modification de détail comme un *événement* (soulever son chapeau), j'ai déjà franchi le seuil de la perception purement *formelle* pour pénétrer dans une première sphère de *signification* (ou *sujet*). »

Sur cette signification primaire se greffe une « signification secondaire », ou « conventionnelle », qui consiste à mettre en relation ces sujets avec des thèmes et des concepts, tels que la tradition les a fixés. On saisit par exemple ce niveau de la signification d'une image « en prenant conscience qu'un personnage masculin muni d'un couteau représente saint Barthélemy ». Le dernier niveau est celui de la « signification intrinsèque », ou « contenu » : « On la saisit en prenant connaissance de ces principes sous-jacents qui révèlent la mentalité de base d'une nation, d'une période, d'une classe, d'une conviction religieuse ou philosophique – particularisés inconsciemment par la personnalité propre à l'artiste qui les assume – et condensés en une œuvre d'art unique. » L'interprétation iconologique se déploie seulement à ce dernier niveau de l'analyse, le deuxième étant celui de l'iconographie, et le premier se trouvant défini comme « pré-iconographique ».

Panofsky a cependant été victime de son schématisme. En le lisant attentivement et en confrontant sa théorie à ses superbes analyses iconologiques, on s'aperçoit que ces trois niveaux ne sont que les trois aspects d'une seule et même opération herméneutique. Il n'est pas difficile, en effet, de

démontrer que les « motifs », caractéristiques du premier niveau, ne sont pas reconnus seulement à partir de notre expérience pratique, mais nécessitent déjà une connaissance des « conventions culturelles » (deuxième niveau). De même, l'identification de la signification de « thèmes » et de « concepts » ne peut faire l'économie des « principes sous-jacents qui révèlent la mentalité de base d'une nation » (troisième niveau).

Dans un tableau destiné à synthétiser sa méthode, Panofsky introduisait à côté de chacun des trois niveaux des « principes régulateurs de l'interprétation » et les données nécessaires pour la conduire. Au niveau de l'analyse iconographique correspond la « connaissance des sources littéraires » (familiarité avec des thèmes et concepts spécifiques) et le principe régulateur de « l'histoire des types ». De nombreux historiens de l'art ont trouvé là une base méthodique rigoureuse pour leur démarche, quitte à réduire la part de l'interprétation à la découverte de sources littéraires et à neutraliser par conséquent l'autonomie de l'image par rapport au texte.

L'iconologie selon Panofsky a une tout autre portée : sur une base philologique impeccable, et à partir d'une analyse formelle précise, elle s'attache à montrer la mutation des codes culturels – la fabrique de la tradition par l'image. En cela, elle est restée fidèle au projet warburgien.

• L'interprétation des images après l'iconologie

Pour Panofsky, l'histoire de l'art « est une discipline humaniste », non seulement parce qu'elle a pris comme objets favoris les œuvres de la Renaissance, mais aussi et surtout par sa vocation à éclairer les choix éthiques et politiques de l'homme moderne, à travers l'intensification du dialogue avec son passé renaissant et classique. Ce projet a pris, après la guerre et la Shoah, une valeur particulière. Qualifiée « d'utopie humaniste » par certains, la perspective de Panofsky, ainsi que la mélancolie qui la caractérise, n'ont peut-être pas encore épuisé leur force.

À partir des années 1970, dans un contexte culturel profondément bouleversé, la question de l'interprétation des images a été posée d'une façon nouvelle, qui n'était pas toujours compatible avec l'iconologie. Parmi les facteurs de cette mutation, il ne faut pas sous-estimer l'apport des avant-gardes artistiques ayant atteint, dans les années 1960, une nouvelle radicalité et une plus grande visibilité. Face à un tableau abstrait de Jackson Pollock, il devient difficile de pratiquer l'iconologie de Panofsky. En retour, la matérialité de la peinture et son autonomie par rapport au langage apparaissent comme des éléments déterminants dans la peinture ancienne également, puisqu'il n'est plus possible de la regarder comme avant.

Le rapport entre les textes et les images construit par l'iconologie a été contesté par ceux qui, reconnaissant l'irréductibilité de l'image au langage, proposaient de réformer l'approche formelle des œuvres par la complexification de la relation entre forme et contenu. Parmi les propositions les plus intéressantes faites en ce sens, certaines ont porté sur la place du spectateur, situant la question de la signification de l'œuvre sur le plan de sa stratégie communicative et de sa valeur pragmatique.

La question de l'efficacité de l'image a été développée au sein d'approches anthropologiques, soucieuses d'intégrer le problème de la signification des images dans les pratiques rituelles qui les encadrent. Cette méthode renouait avec l'iconologie de Warburg, toujours attentif aux effets psychiques ou passionnels des images, et à leur inscription dans les pratiques de la vie sociale, plutôt

qu'avec celle de Panofsky, plus intéressé par la dimension intellectuelle de l'interprétation.

On a pu aussi constater un renouvellement des approches formelles. En s'appuyant sur la morphologie ou sur la sémiotique, elles ont exploré les mutations des formes pour établir un rapport de continuité entre les forces et les formes qui se déploient sur le plan du contenu, et celles qui se trouvent sur le plan de l'expression. Ces méthodes permettent de redéfinir la question de l'expérience esthétique, notamment du point de vue de la phénoménologie de la perception.

Mais le problème le plus urgent semble aujourd'hui celui du statut de l'interprète et de l'historicité de l'acte interprétatif. La conscience de la valeur d'actualité et de la dimension éthique de toute interprétation s'est imposée avec force, aussi bien dans le domaine de l'histoire de l'art la plus avancée que sur les nouveaux territoires des *Visual Studies* aux États-Unis et de la *Bildungswissenschaft* en Allemagne.

Reste le risque d'un aplatissement en une seule dimension temporelle (le présent) d'un travail complexe, tenant compte de plusieurs dimensions du temps, à travers chaque interprétation. Désormais, la pratique de l'interprétation des images semble absolument nécessaire aux historiens comme aux sociologues et aux anthropologues. La ligne de partage entre les différentes approches passe par le maintien d'une base philologique solide, par l'intégration des questions sur la vie des images et sur leur efficacité, par le renouvellement des méthodes d'analyse des formes et par l'assomption, ouvertement historicisée, du rôle de l'interprète.

Giovanni CARERI

Bibliographie

- H. BELTING, *Image et culte : une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, trad. de l'allemand par F. Muller, coll. Histoire, Cerf, Paris, 1998 (éd. or. 1990)
- Erwin Panofsky, textes d'A. Chastel, J. Molino, A. Roger, M. Podro et al., coll. Cahiers pour un temps, Centre Georges-Pompidou-Pandora, Paris, 1983
- L. MARIN, *Des pouvoirs des images, gloses*, coll. L'Ordre philosophique, Seuil, Paris, 1993
- E. PANOFSKY, *Essais d'iconologie : thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, trad. de l'anglais par C. Herbette et B. Teyssède, présenté et annoté par B. Teyssède, coll. Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, Paris, 1979
- A. WARBURG, *Essais florentins*, textes publiés entre 1893 et 1920, trad. de l'allemand par S. Muller, présenté par E. Pinto, coll. L'Esprit des formes, Klincksieck, Paris, 2003.

Voir aussi

- [Fins de l'art](#)
- [Programme iconographique, arts](#)
- [Pure visibilité, arts](#)
- [Renaissance, arts](#)
- [Ut pictura poesis, arts](#)

Idéalisme

Plus qu'une doctrine, l'idéalisme désigne une décision théorique qui, lorsqu'elle est adoptée, tend à s'identifier à la philosophie elle-même. Ainsi pour Hegel, « toute philosophie est un idéalisme » (*Encyclopédie des sciences philosophiques*, 1817), au sens où elle ne peut en rester au constat de la réalité extérieure et doit contredire la finitude au profit de la souveraineté de l'idée. Ce primat de l'idée sur la « réalité » peut s'entendre de plusieurs manières. Soit on affirme avec Platon la primauté de l'idéal en général par opposition au sensible, soit on pose avec Descartes, et la plupart des idéalistes modernes, que l'idée est d'abord représentation. Dès lors, l'idéalisme réside dans la thèse selon laquelle le monde doit être rapporté à la conscience. Dans les deux cas, l'idéalisme suppose à la fois l'existence de différents types de réalités et une hiérarchie entre ces réalités, selon qu'elles empruntent à la matière ou à l'esprit.

Si l'idéalisme s'oppose toujours au matérialisme, on trouvera en revanche tout un « spectre » de doctrines idéalistes, selon qu'elles accordent une plus ou moins grande indépendance à la réalité extérieure. L'idéalisme est donc indissociable d'une ontologie, puisqu'il fait de l'idée l'origine et le modèle de tout être. Le problème de l'idéalisme est en ce sens unique : quel est le mode d'être qu'il faut accorder à l'idéal pour garantir sa suprématie sur la matière et le donné sensible ?

Ici, il faut distinguer entre idéalisme objectif et idéalisme subjectif, deux principales orientations que l'on ne saurait se contenter de décliner chronologiquement. Le premier a certes son origine chez Platon (428 env.-347 env. av. J.-C.), mais on en retrouve la trace chez F. W. J. Schelling (1775-1854), en aval, donc, de la révolution « subjectiviste » moderne. Par idéalisme « objectif », on entend la doctrine qui confère à l'idée une réalité en soi, indépendante de la conscience plus encore que du monde sensible dont la consistance suppose un rapport à l'idée. La théorie platonicienne est ici exemplaire qui, avant d'envisager les modalités de la « participation », fixe le statut métaphysique des idées (ou Formes) : comme le montre le *Parménide*, ces dernières sont séparées, « à part » des choses sensibles. Les idées sont donc des réalités individuelles qui jouent le rôle de modèles à l'égard des choses sensibles, lesquelles, considérées comme de simples « copies », auront moins de réalité qu'elles. On le voit, l'idéalisme est parfaitement compatible avec un réalisme ontologique : la moindre réalité du sensible provient du changement et de la corruption auxquels ce dernier est soumis. L'idée, elle, est dans une totale identité à elle-même qui la qualifie pour désigner l'essence immuable des choses.

Reste que, même accordé à un réalisme de l'idée, l'idéalisme se veut une doctrine épistémologique aussi bien qu'ontologique. L'idée est non seulement ce qui confère l'être, mais ce qui permet de connaître. Contre la thèse sensualiste et sceptique de Protagoras selon laquelle « l'homme est la mesure de toute chose », Platon développe dans le *Théétète* une théorie du jugement qui implique l'existence des idées sans lesquelles aucune science ne serait possible. On rejoint par là la deuxième orientation de l'idéalisme qui, en identifiant l'idée à une représentation, pose le problème de l'accord entre cette représentation et la réalité extérieure, c'est-à-dire rien d'autre que le problème de la vérité.

C'est René Descartes (1596-1650) qui, indiscutablement, marque ici une rupture. Certes, il ne fait que reprendre la distinction scolastique entre la « réalité objective » de l'idée (son statut en tant que représentation) et sa « réalité formelle » (qui renvoie à la cause hors de moi de l'idée en moi). Mais il

procède à une intériorisation de l'idée qui est la marque de l'idéalisme subjectif : « Je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi que par l'entremise des idées que j'ai eues en moi » (Lettre à Gibieuf, 1642). Les idées constituent ainsi la condition sine qua non de toute connaissance et la médiation convenable – à la différence des sensations, toujours confuses – entre la conscience et le monde. Le cartésianisme, celui de Descartes comme celui de ses successeurs idéalistes (Malebranche ou Leibniz), repose surtout sur une théorie des « idées innées ». Contre l'empirisme, il faut maintenir que l'idée au sens fort ne trouve pas son origine dans la perception sensible, mais qu'elle constitue une dimension intrinsèque de l'esprit. Nul n'a jamais rencontré un triangle concret dont l'idée de triangle serait l'image : c'est bien l'idée qui, en mathématiques, est première. Cela vaut plus encore en métaphysique, où l'idée de Dieu implique son existence (c'est la preuve ontologique énoncée par Anselme de Cantorbéry dans son *Proslogion*, 1078).

Cette insistance sur la puissance de l'idée explique certainement le désœuvrement actuel de l'idéalisme, une position théorique dont on ne se réclame plus guère. La critique kantienne, bien qu'elle se présente elle-même comme un idéalisme, n'a pas épargné la prétention de la raison à poser l'existence à partir de nos seules représentations. Certes, les sciences cognitives peuvent se réclamer d'une réflexion sur le statut des idées, mais c'est le plus souvent pour conclure à leur origine matérielle dans le cerveau. De plus, l'idéalisme est souvent perçu dans un sens péjoratif, comme une position naïve affirmant la supériorité des « idéaux » sur la réalité. Il reste qu'il demeure un axe plausible pour la philosophie elle-même dans son souci de ne pas céder à une autre naïveté, celle précisément du « réel », dont on n'a jamais démontré l'indépendance par rapport à la pensée.

Michaël FOESSEL

Bibliographie

V. HÖSLE, *L'Idéalisme objectif*, Cerf, Paris, 2001

G. W. LEIBNIZ, « Qu'est-ce que l'idée ? », in *Discours de métaphysique et autres textes*, C. Frémont éd. GF-Flammarion, Paris, n° 1028

PLATON, *Phédon*, M. Dixsant éd., GF-Flammarion, n° 489.

Voir aussi

- [Cartésianisme](#)
- [Formalisme, philosophie](#)
- [Kantisme](#)
- [Platonisme](#)
- [Réalisme, philosophie](#)

L'imamisme ou chiisme duodécimain (qui professe la foi en la mission des douze imams) est, de loin, la branche majoritaire de l'islam chiite. Religion d'État en Iran depuis le ^{xvi}^e siècle, il rassemble actuellement quelque 150 millions de fidèles. L'Iran, le seul pays officiellement chiite du monde musulman, en recense plus de 65 millions. On en compte à peu près autant, si ce n'est plus, en Inde et au Pakistan. Les imamites sont en outre majoritaires en Irak, en Azerbaïdjan et à Bahreïn. Il y a également de grandes communautés duodécimaines dans toute l'Asie centrale, au Caucase, au Proche et au Moyen-Orient. Il faudrait y ajouter les duodécimains qui ne disent pas toujours leur nom ou encore des courants religieux très profondément imprégnés de l'imamisme comme les Nusayris-Alaouites de la Syrie, les Bektashi et Alévis de la Turquie et des Balkans ou encore les Ahl-i Haqq kurdes.

Mis à part les croyances fondamentales du chiisme tournant toutes autour de l'imamologie, l'imamisme duodécimain, aussi bien dans sa dimension savante que populaire, a pour objet de dévotion l'ensemble des Quatorze Impeccables, à savoir le prophète Muḥammad, sa fille Fātima et les douze saints imams. Ces amis ou alliés de Dieu (*walī*, pluriel *awliyā*) sont les manifestations terrestres de l'imam cosmique, être métaphysique qui, à son tour, est le lieu théophanique par excellence des noms et attributs divins, c'est-à-dire de la face révélée de Dieu. Pour les imamites, la lignée des imams de Muḥammad comprend 'Alī (« le père des imams »), ses deux fils, Hasan et Husayn (« le prince des martyrs », tué avec plusieurs membres de sa famille à Karbalā) et neuf parmi les descendants de ce dernier. Parmi ceux-ci, Muḥammad al-Bāqir, Dja 'far al-Sādiq, Mūsā al-Kāzim et 'Alī al-Ridā – soit respectivement les cinquième au huitième imams – sont particulièrement importants à cause de la place qui leur est attribuée dans la genèse et la transmission des enseignements proprement chiites. Le dernier de la lignée, Muḥammad fils d'al-Hasan al-'Askarī, est considéré comme le *mahdī*, le sauveur eschatologique de la fin des temps, disparu (« occulté ») en 874 et, de ce fait, appelé « l'imam caché ». La présence invisible de ce dernier imam cristallise autour d'elle toute l'attente messianique d'une communauté toujours réprimée violemment, avec son lot d'espoirs, de justice et de bonheur à venir.

Peu après l'occultation du douzième imam, au cours du ^x^e siècle, l'histoire doctrinale de l'imamisme connut une évolution capitale. Les raisons principales en sont multiples : la fin de la période des imams historiques, l'arrivée au pouvoir des Bouyides chiites à Bagdad, siège du califat abbasside, le tournant rationaliste de l'islam dû à l'assimilation de la logique aristotélicienne et l'essor de la théologie dialectique rationnelle. Dans ce contexte, les docteurs de la loi imamites fréquentant la cour des Bouyides (par exemple al-Mufīd, les deux Sharīf al-Radī et al-Murtadā ou encore Shaykh al-Tūsī), semblent s'être vus contraints à un revirement significatif. En effet, en l'absence de la figure charismatique de l'imam, cherchant à justifier leur activité politique au sein du califat abbasside, vivant dans un milieu sunnite hostile et dans un contexte intellectuel rationalisant, ces penseurs, sans doute soucieux aussi de sauvegarder l'imamisme en tant que religion organisée, soumièrent celui-ci à une véritable autocensure au nom de la raison, attribuant progressivement aux docteurs de la loi les prérogatives que la tradition réservait exclusivement à l'imam.

Ainsi, à partir de cette époque, la tradition originelle « ésotérique non rationnelle » est poussée à la marginalisation et ses défenseurs parfois durement réprimés par les tenants de la tradition

« théologico-juridique rationnelle » désormais dominante. Elle le restera jusqu'à nos jours. En effet, consolidé par l'école irakienne de Hilla, avant et après l'invasion mongole aux XIII^e et XIV^e siècles, le courant rationaliste, appelé *Usūliyya*, sera définitivement établi comme autorité théocratique, après la mise en place du « clergé » chiite à partir du XVI^e siècle et la déclaration de l'imamisme duodécimain comme religion d'État en Iran par la dynastie des Safavides. Ainsi, le khomeynisme et, en son centre, la doctrine du « pouvoir charismatique du docteur de la loi » (*wal-lāyat al-faqīh*), se réclamant explicitement du courant des *Usūliyya*, semble être l'aboutissement d'un long processus millénaire, allant de la rationalisation à l'idéologisation de cette tendance au sein du chiisme duodécimain. Quant à la tradition originelle ésotérique, bien qu'isolée et parfois réprimée, elle ne mourut pas pour autant. Elle a toujours eu, de l'époque médiévale jusqu'à nos jours, des défenseurs de taille parmi les théosophes et les philosophes (Rajab Bursī, Haydar Āmolī, Mollā Sadrā), les docteurs traditionalistes dits *Akhhbāriyya* (tels qu'Ibn Tāwūs, Muḥammad Amīn Astarābādī, Fayd Kāshānī) et les mystiques (surtout parmi les soufis Ni 'matullāhiyya et Dhahabiyya ou encore les maîtres de l'école Shaykhiyya).

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI

Bibliographie

- M. A. AMIR-MOEZZI, *Le Guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Verdier, Paris-Lagrasse, 1992
M. A. AMIR-MOEZZI & C. JAMBET, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Fayard, Paris, 2004
H. CORBIN, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 vol., Gallimard, Paris, 1971-1972
E. KOHLBERG, *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Ashgate, Aldershot, 1991
Y. RICHARD, *L'Islam chi'ite : croyances et idéologies*, Fayard, 1991.

Voir aussi

- [Chiisme](#)
- [Ismaélisme, religion](#)
- [Messianisme et millénarisme](#)
- [Sunnisme](#)

Inscrite au cœur de la plupart des poétiques et des esthétiques, l'imitation est l'une des notions les plus chargées de la pensée des arts. Qu'il s'agisse de la littérature artistique dans son ensemble, de l'histoire ou de la théorie des arts et de la philosophie de l'art, il n'est pas d'écrit qui, depuis l'Antiquité, ne l'aborde, ne s'y réfère, ou ne la rejette.

Elle n'a aujourd'hui rien perdu de son actualité. Si l'idée d'une reproduction fidèle de la réalité « telle qu'elle est » – objet, monde, sujet – n'a plus cours (il resterait d'ailleurs à démontrer que les arts s'étaient donné un tel but), les idées de représentation, puis, très récemment, de fiction ont permis de réinterpréter l'imitation à partir de notre temps. Les artistes contemporains y participent, en organisant un réemploi de l'imitation qui se joue au passage du trompe-l'œil et de la copie.

On ne saurait cependant en déduire que l'imitation est un concept caractéristique des réflexions sur l'activité artistique. À l'origine était la *mimèsis*. Ce terme grec, dont « imitation » est une traduction, désigne ce que l'on pourrait appeler une action interprétative. L'imitation ne restitue pas le réel, elle construit une représentation qui produit de la réalité. Nous croyons en cette représentation et lui prêtons un effet de réel.

On utilise le terme de jeu pour décrire ce qu'accomplit l'acteur par les gestes et les paroles. La mimèsis est, elle aussi, un jeu par lequel le vivant se développe, apprend et enseigne. La fonction cognitive de la mimèsis est, dans cette perspective, évidente. L'exercice inventif qui conduit, par toutes sortes de moyens, à une représentation dotée de réalité, est un vecteur d'intelligibilité tant pour celui qui imite que pour celui qui est en position de récepteur de la performance.

Plus qu'une pratique, l'imitation est donc une conduite. Elle relève en ce sens d'abord d'une anthropologie générale. Sa naturalité, en tant que comportement biologique, se trouve prise d'emblée dans le prisme des codes et des traditions, et par là référée à une dimension culturelle qui l'inscrit dans une temporalité historique. La psychologie de l'enfant (Jean Piaget), l'éthologie et les études sur le mimétisme animal (Konrad Lorenz), comme la sociologie (Gabriel Tarde) ou l'histoire, sont des champs d'investigation aussi décisifs que l'analyse des œuvres d'art pour comprendre la nature et la fonction du régime mental, mais aussi physique qu'est l'imitation. Sa définition esthétique bénéficie de son extension.

• Une polarité originaire : du rejet platonicien...

Ce sont les Dialogues de Platon qui inaugurent, au IV^e siècle av. J.-C., la relation des arts et de la mimèsis. Au livre X de la *République*, le philosophe condamne les arts « éloignés de deux degrés » par rapport à la vérité. Le lit peint imite l'objet fabriqué, qui lui-même est un artefact, imaginé, puis constitué d'après une « forme » (*eidos*), en vue d'une fonction. Les arts se retrouvent dans une impasse – ce que Platon appelle une « aporie ».

Puisque la copie n'égale jamais le modèle, et puisque sa qualité essentielle est l'excellence de la ressemblance à l'Idée, l'œuvre d'art n'a d'autre visée que d'orienter vers cette dernière. Mais puisque la copie demeure sensible et puisque le sensible est ontologiquement une copie de l'intelligible, quand

il n'en est pas la chute, voire la perte, une inadéquation consubstantielle mine l'imitation. Pour donner l'apparence du vrai, l'œuvre d'art est vouée à leurrer le spectateur par le biais d'une imitation illusionniste.

L'exemple des proportions des édifices représentés en peinture ou en sculpture fait mouche. L'œuvre d'art est prise en flagrant délit de déformation. Elle peut certes invoquer son souci d'efficacité imitative pour se justifier de pratiquer le mensonge. Cependant, elle peut être accusée de s'écarter non seulement du vrai, mais aussi du bien. Elle ne trouve aucun salut à limiter son horizon au plaisir, puisque celui-ci prend sa source dans la séduction des tromperies qu'elle fabrique. La peinture, comme la cuisine ou le maquillage, est un art (*technè*) de la flatterie, qui ne se soucie ni du Vrai, ni du Beau, ni du Bien.

Certes, le verdict ne vaut pas pour tous les arts. Si Platon chasse peintres et poètes de son État idéal, il conserve les arts du nombre (qui ont par là un ancrage dans le Vrai) que sont l'architecture et la musique. Il accorde, dans le *Phèdre*, un statut glorieux à l'Idée de Beauté, dont l'éclat et l'évidence font la force. Il n'en reste pas moins que, en liant certains arts à une imitation dont elle dénonce avec violence le caractère à ses yeux erroné, et plus encore, falsificateur, la philosophie platonicienne engage pour de longs siècles la pensée des arts dans une apologie auto-légitimatrice. La résolution d'autres problèmes d'importance s'en voit retardée d'autant, et l'imitation ravalée à une position très dévalorisante.

• ... à la rectification aristotélicienne

Aristote ancre, quant à lui, sa conception de la mimèsis dans la cognition, en faisant du plaisir un opérateur et un symptôme de cette activité mentale. La mimèsis nous offre deux types de satisfaction : celle éprouvée à retrouver le modèle dans la copie (la reconnaissance), comme celle que constitue l'habileté à produire des images conformes (la *poiësis*). Si l'imitation peut se jouer d'une ressemblance parfaite, elle ne nous piège qu'autant que nous prenons plaisir à la réussite de la copie.

Comme y insiste encore Hegel, au début du XIX^e siècle, dans son *Cours d'esthétique*, le fait que les pigeons de l'anecdote antique picorent des raisins peints par Zeuxis ne prouve rien. Le trompe-l'œil le plus admirable ne provoquerait jamais un tel comportement chez l'être humain. L'adage « l'art imite la nature » ne saurait signifier que l'art la copie. En indexant l'imitation sur le pouvoir de cognition et son aptitude à créer du contentement, Aristote est à l'origine de sa libération. Il écarte le spectre d'un jugement moral, si ce n'est moralisant, et ouvre la voie au refus de la duplication d'un quelconque réel, qui existerait là, à côté de nous, offert à un réalisme esthétique.

C'est peut-être pourquoi les traducteurs de la *Poétique* d'Aristote préfèrent aujourd'hui le terme de « représentation » pour rendre l'idée de mimèsis. Plutôt que de penser l'imitation en termes de métaphores organiques ou artisanales, qui supposent ou induisent une passivité, si ce n'est une servilité mimétique, c'est l'inventivité du régime auquel elle appartient qui est mise en avant.

La donne platonicienne est donc d'emblée mise en tension par la conception aristotélicienne de la mimèsis. Le souci de la vérité, l'idée d'une responsabilité, n'ont cessé de solliciter les artistes, mais la moralisation que suppose l'illusionnisme, ou le défaut de consistance de la copie, n'ont guère tenu face à l'offensive d'une doctrine positive de l'imitation. Activité symbolisante, cette dernière peut se

prévaloir aisément du gain en compréhension qu'elle produit. Les débats d'aujourd'hui sur le statut et la fonction des images dans nos sociétés témoignent encore de la validité de la polarité originaire que nous avons héritée de la Grèce.

• Imitation, histoire et forme

On parle à juste titre d'un paradigme de l'imitation, qui aurait, depuis l'Antiquité, régné sur l'histoire des arts, transitant à la Renaissance de l'art oratoire aux arts figuratifs. La mise au point de la perspective comme « forme symbolique », pour reprendre le titre d'un essai d'Erwin Panofsky, révolutionne les arts visuels. Leur statut s'en trouve modifié au point qu'ils prennent, vu leur essor, un rôle directeur dans la théorie des arts.

Si la rhétorique influe sur les arts figuratifs, comme l'a démontré Michael Baxandall dans *L'Œil du Quattrocento. L'usage de la peinture dans l'Italie de la Renaissance* (1972 ; trad. franç., 1985), ces derniers l'absorbent et la réinvestissent à leur profit, au point d'inverser le sens du vers d'Horace, *Ut pictura poesis*. La notion d'imitation subit les effets de ce nouvel état des choses, qui perdure jusqu'à la fin de l'impressionnisme – disons jusqu'à Cézanne, et au succès grandissant de la photographie. Ensuite, sous le coup de divers facteurs, au nombre desquels la découverte des peintures préhistoriques et l'intérêt pour les œuvres de l'art dit « primitif », la dispute de l'abstraction enclenche une révision du lien entre imitation, figuration et perception.

Plusieurs préceptes ont contribué à mettre l'imitation au cœur de la pratique artistique. L'imitation des anciens semblait vouer les arts à n'être que la répétition d'une époque définitivement révolue. Le néo-classique, de ce point de vue, désespère indéfiniment de ne pas être lui-même grec. Il n'a d'autre choix, comme le suggère l'historien de l'art allemand Johann Joachim Winckelmann en 1755, dans ses *Réflexions sur l'imitation des œuvres grecques en peinture et en sculpture* (trad. franç., 1991), que de chercher à « devenir lui-même en imitant les anciens »... qui eux-mêmes n'imitaient personne, mais inventaient.

L'imitation de la nature prétend libérer les arts du carcan gréco-romain ; mais que faut-il imiter : la nature telle qu'elle est, dans ses merveilles et ses horreurs, ou telle que nous la voyons ? La question se pose alors de savoir ce que nous voyons, et si nous voyons tous la même chose, car la nature est elle-même relative et historicisée – en un mot culturelle. Le paysage dépeint dans les tableaux flamands n'est pas celui des *vedute* italiennes, et que signifie d'ailleurs le qualificatif « italien », puisque les Madones de Giovanni Bellini ont d'autres arrière-plans que celles de Filippo Lippi ? L'improbable synthèse des deux préceptes ne fonctionne pas mieux. Imiter la belle nature serait imiter celle que les anciens nous ont appris à trouver belle : nous tournons en rond.

Aussi singulière que soit une œuvre d'art, elle est inscrite dans une histoire qui la produit et qu'elle oriente. On ne saurait étudier une Cène seulement en termes de lignes et de couleurs. La critique formulée par Panofsky à propos des *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art* (1915 ; trad. franç., 1952) de son aîné Heinrich Wölfflin est pertinente : de la Renaissance au baroque, les changements ne se résument pas à une transformation de la vision. Les « formes du voir » que détermine Wölfflin, le linéaire et le pictural, par exemple, ont une histoire. L'historien de l'art doit jouer des différents niveaux de l'analyse iconologique pour interpréter un tableau, et il ne peut se désintéresser de ce qu'il représente et signifie. L'œuvre d'art se constitue comme variation par rapport à un type, et une

iconologie à la fois libérée de l'attraction exercée par les textes et attentive moins au sujet illustré qu'à l'histoire des formes visuelles, parvient à saisir ce qui fait l'écart par rapport au type, en même temps que se découvre l'œuvre qui invente le nouveau type. Histoire et forme, historicisme et formalisme, loin de s'opposer s'unissent pour mieux comprendre ce qu'il en est de l'historicité des codes.

Les langages artistiques fonctionnent en combinant arbitraire et convention, innovation et tradition, caractéristique et universalité. La perspective n'imité pas le perçu, non plus que la perception. Elle construit une certaine convention qui passe, un temps du moins, pour être la vision naturelle. Ernst H. Gombrich en administre la preuve à propos des paysages peints par Constable, dans *L'Art et l'illusion. Psychologie de la représentation picturale* (1959 ; trad. franç., 1971). On ne doit pas, en effet, sous-estimer le caractère conventionnel des codes imitatifs, ni la force des traditions figuratives. Les artistes puisent dans un réservoir de formes, ils activent ce que l'historien de l'art allemand Aby Warburg (1866-1929) appelait des « formules du pathos » anciennes, en fonction de leurs besoins actuels. La quête de l'antique, à la Renaissance, n'a rien d'archéologique. L'attrait des figures en mouvement conduit le peintre vers les représentations anciennes de la ménade : les figures féminines de Botticelli ou la servante qui surgit dans la fresque de Ghirlandaio à Santa Maria Novella imitent-elles pour autant la Bacchante ? Dans *Hercule à la croisée des chemins et autres matériaux figuratifs de l'Antiquité dans l'art plus récent* (1930 ; trad. franç., 1999), Panofsky montre que, lorsqu'une figure est nécessaire à l'artiste, ce dernier est prêt à inventer un « antique idéal », s'il n'a pas à sa disposition un antique existant.

L'imitation est une activité orientée par notre énergie pulsionnelle. Comme le prouvent les historiens de l'art, elle n'est pas neutre. Force vivifiante, elle évoque les fantômes de l'histoire, les réveille et les intègre dans des configurations inédites. Elle combine imagination et mémoire, au-delà de ce qu'entendait l'*inventio* de la rhétorique classique (chez Cicéron et Quintilien). Les deux facultés s'interpénètrent, elles dépendent à la fois de l'esprit du temps et des structures de la psychè. Les idées d'influence, d'école, de style sont des héritages de l'historicisme du XIX^e siècle, que les conceptions actuelles des temporalités multiples, des jeux sériels et des anachronismes ont fait voler en éclats.

• Imitation, abstraction, fiction

L'association du signe avec la signification, l'idée de la ressemblance du signifiant et du signifié ont plombé l'imitation en la vouant au figuratif. Inventer des figures n'est pourtant pas produire l'équivalent des réalités existantes. À qui ressemble un portrait ? C'est le passage à l'abstraction, et la crise que cette dernière a révélée, qui ont permis de prendre la mesure de la nature figurale et non figurative des arts.

Entre forme et vie, mais avec cette précision que c'est la forme qui donne la vie, et non l'inverse, l'abstraction a ouvert la voie à une intellection du pouvoir de fiction de l'imitation. La force des toiles fauves de Derain, l'énergie dynamique des premiers tableaux dits « abstraits » de Kandinsky font saisir – puisque l'on ne voit plus à quoi « cela ressemble » – ce qu'il en est de l'activité artistique dans son essence – au même titre qu'*Ulysse* (1922 ; trad. franç., 1948) de Joyce. La critique de la notion de réalité va de pair avec celle du figuratif entendu comme copie du réel. De Zola et Manet à Konrad Fiedler, à la fin du XIX^e siècle, ce sont les tenants du réalisme qui conduisent l'opération. L'idée de

construction remplace celle de duplication. Les arts se libèrent du poids du référent, en même temps qu'ils se mettent en marche vers une autonomie qui se veut conquête d'une pureté. L'abstraction s'avère aussi fortement figurale que l'art dit « figuratif », aussi peu « réaliste » qu'elle est furieusement réelle.

Les apories dans lesquelles la conception platonicienne de la mimèsis avait enfermé les discours sur l'art sont débloquées par les avant-gardes. Le ressort cognitif de l'imitation qu'avait discerné Aristote trouve dans les courants cognitivistes actuels de solides appuis et la possibilité d'une actualisation scientifique. Le régime fictionnel invente une vérité qui renonce au rêve d'une littéralité et d'un index. La liberté de la fiction vaut une grâce : celle d'être un vivant, capable d'imiter et d'en éprouver du plaisir. Il a fallu pour cela admettre que le plaisir a une dimension cognitive, et la cognition un socle émotionnel. L'activité artistique nous offre de l'expérimenter par son travail sur l'imitation.

Danièle COHN

Bibliographie

- D. ARASSE, *L'Annonciation italienne : une histoire de perspective*, Hazan, Paris, 1999
P. DAGEN, *Hélios*, *ibid.*, 2004
E. PANOFKY, *Idea : contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, trad. de l'allemand par H. Joly, Préface de J. Molino, coll. Tel, Gallimard, Paris, 1989 (éd. or. 1924)
J.-M. SCHAEFFER, *Pourquoi la fiction ?*, coll. Poétique, Seuil, Paris, 1999.

Voir aussi

- [Abstraction, arts](#)
- [Beauté, arts](#)
- [Expression, arts, théâtre, cinéma](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Iconologie et interprétation des images, arts](#)
- [Programme iconographique, arts](#)

Individualisme

Considéré par Max Weber, dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905), comme recouvrant et mélangeant « les notions les plus hétérogènes que l'on puisse imaginer », le terme « individualisme » désigne la doctrine qui accorde à l'individu une valeur intrinsèquement supérieure à toute autre et ce dans tous les domaines – éthique, politique, économique –, où toujours priment les droits et les responsabilités de ce dernier. Pierre Birnbaum et Jean Leca, dans l'introduction d'un recueil d'études *Sur l'individualisme* (1986), ont apporté une clarification qui en propose trois versions : « descriptif », « justificatif » et « explicatif ». Ce qui relève de la caractérisation, ce qui vise la légitimation, et ce qui se rapporte à l'individualisme méthodologique se trouvent donc logiquement séparés.

• Origine de l'individualisme

Hormis ce dernier aspect, qui concerne la méthodologie des sciences sociales, la question se pose de l'origine et du développement de cette doctrine, donc de l'avènement de l'individu et son affirmation en tant qu'incarnation de valeurs. La réponse est donnée dans un scénario historique qui, selon Louis Dumont (*Essais sur l'individualisme*, 1983), situe l'émergence de l'individu à la fin du Moyen Âge et sa véritable entrée en scène à l'époque de la Renaissance et de la Réforme ; aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, un ensemble assez homogène de théories éthico-politiques le prennent alors en charge. Ce scénario est conforme au processus décrit par Norbert Elias dans *La Dynamique de l'Occident* (trad. 1975) et qui trouve sa conclusion dans *La Société des individus* (trad. 1991). Il s'ajuste au schéma conceptuel de Michel Foucault qui montre que l'individu, libéré par les Lumières, a été enchaîné par une modernité qui n'a déployé ses différences que pour mieux l'assujettir.

De cette montée de l'individualisme, indissociable d'un agrandissement de la sphère sociale et d'une transformation du droit – celle de la coutume en loi, l'individu recherchant désormais la garantie de sa personne et de ses biens dans des règles juridiques écrites –, les théoriciens anglais du ^{xvii}^e siècle devaient tirer toutes les conséquences pour le gouvernement civil, en accordant une place prééminente aux idées de possession et de propriété. Qu'on les doive aux niveleurs (adversaires de Cromwell), à James Harrington ou à John Locke, ces conceptions nouvelles déterminent leur représentation du corps social et informent leurs théories de l'obligation politique. Elles ont toutes en commun de fonder l'individualisme possessif, qui a donné son titre à un important ouvrage de Crawford Brought Macpherson (1962).

La critique traditionaliste de l'individualisme a été engagée sous la Révolution française par Joseph de Maistre, Louis de Bonald et tous les penseurs de la contre-révolution, pour lesquels il représente la dissolution de la vie en commun. À l'âge romantique, et singulièrement en Allemagne, ce n'est pas la tradition mais l'idée de totalité qui se trouve opposée aux doctrines individualistes du ^{xviii}^e siècle : la philosophie de l'histoire qu'ont en partage Hegel et Marx contient la réfutation de la conception d'un individu souverain et autonome. En France, il revient à Benjamin Constant d'avoir pensé à nouveaux frais les données du problème posé par le développement de l'individualisme. Dans *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819), il a montré comment le souci de jouir en sécurité de ses biens propres dans l'espace domestique a remplacé le partage du pouvoir social entre tous les

membres de la cité. Mais c'est Alexis de Tocqueville qui a tiré toutes les conséquences du « retrait des individus en eux-mêmes » et discerné les traits originaux de l'individualisme démocratique.

Maladie infantile de la société démocratique, l'individualisme est défini dans *De la démocratie en Amérique* (1840, t. II, 2, 2) comme « un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même ». Il s'agit bien d'une « expression récente qu'une idée nouvelle a fait naître » : le *Dictionnaire de l'Académie française* ne l'enregistre qu'en 1835. Le phénomène qu'elle désigne « menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent » ; il est donc d'origine démocratique et non révolutionnaire. Fin de l'ordre politique selon Constant, l'individu l'est ainsi de la société globalement considérée. L'éducation, avec les associations et la décentralisation sont cependant les remèdes que préconise Tocqueville pour guérir les maux dont souffre la société moderne, au premier chef les excès de l'individualisme.

• L'individualisme comme notion sociologique

Transférées du plan de la philosophie politique à celui de la sociologie, ces analyses vont s'enrichir de diagnostics reposant sur de nouvelles bases – les effets de la division du travail, notamment chez Émile Durkheim (*Leçons de sociologie*, 1950). Source de l'individualisme, le développement de la division complexe du travail a pour conséquence de détacher l'individu de groupes d'appartenance, pourvoyeurs d'identité, et de l'exposer à l'anarchie ou à la servitude, dans son isolement face à l'État. Il convient donc de restaurer des « groupes secondaires », notamment professionnels, propres à fournir à l'individu ses normes. Durkheim conclut que « la force libératrice qu'est l'État, pour être libératrice de l'individu, a besoin elle-même de contrepoids ; elle doit être contenue par d'autres forces collectives, à savoir par les groupes secondaires ».

Les résultats mis en évidence par les plus récents essais consacrés à l'individualisme sociologique concernent les formes prises par les libertés individuelles au fil d'une révolution des mœurs, approximativement datée des années 1960. Il y est question de la consistance, ou de l'inconsistance, de l'individu contemporain, sur lequel serait recentrée une matière sociale plus ou moins volatile. Le couple classique individu-société a cédé la place à la dualité sujet-système – de relations, d'objets, de consommation, etc. – et les débats sur l'individualisme semblent moins actifs que ceux désormais centrés sur la croissance de l'attention que l'on porte exclusivement à soi-même : le narcissisme. Aujourd'hui, nombreuses sont en effet les études qui procèdent de l'ouvrage pionnier de Christofer Lasch, *Le Complexe de Narcisse* (trad. 1980), et qui portent prioritairement sur le sujet – association du vécu et de la subjectivité –, et sur le rapport du sujet à lui-même.

Bernard VALADE

Bibliographie

- P. BIRNBAUM & J. LECA dir., *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1986
- L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris, 1983

N. ELIAS, *La Société des individus*, Fayard, Paris, 1991

C. LASCH, *Le Complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine*, Laffont, Paris, 1980.

Voir aussi

- [Holisme / Individualisme, sciences sociales](#)
- [Individualisme méthodologique, sciences sociales](#)

L'expression individualisme méthodologique désigne, dans les sciences sociales, la démarche explicative selon laquelle rendre compte d'un phénomène collectif (macroscopique) consiste à l'analyser comme la résultante d'un ensemble d'actions, de croyances ou d'attitudes individuelles (microscopiques). Elle a été d'abord appliquée à la façon dont les faits économiques ont été pensés, entre 1870 et 1914, par les économistes néo-classiques. En sociologie, l'individualisme méthodologique reste une démarche controversée, singulièrement en France où une autre orientation conceptuelle, le holisme – du grec *holos*, « entier » – lui a été opposée.

• Sources et principes

Il revient à l'économiste autrichien Joseph A. Schumpeter d'avoir nettement distingué, dans l'*Histoire de l'analyse économique* (1954), deux types d'individualisme : « sociologique » et « méthodologique ». Le premier, largement accepté aux XVII^e et XVIII^e siècles, pose que les phénomènes sociaux se résolvent en décisions ou en actions d'individus et qu'il est impossible de les analyser en termes de facteurs supra-individuels. « Cette opinion est insoutenable dans la mesure où elle implique une théorie du processus social », mais, ajoute Schumpeter, « cela ne signifie pas que, pour des fins particulières d'un ensemble déterminé de recherches, on ne doive jamais partir du comportement donné d'individus sans examiner les facteurs qui ont formé ce comportement. [...] Dans ce cas nous parlons d'individualisme méthodologique ». Ce second type d'individualisme a été mis en œuvre par les théoriciens autrichiens de la « révolution marginaliste », et par Schumpeter lui-même dans sa théorie de l'innovation où le rôle de l'entrepreneur apparaît décisif.

Dans une lettre adressée à l'économiste Robert Liefmann en 1920, Max Weber précisait que la « sociologie, elle aussi, ne peut procéder que d'un, de quelques ou de nombreux individus séparés. C'est pourquoi elle se doit d'adopter des méthodes strictement individualistes ». Principal représentant en France de ce courant de pensée, Raymond Boudon a conceptualisé et systématisé la démarche ainsi préconisée. Au fil d'une série d'ouvrages – *La Logique du social* (1979), *Dictionnaire critique de la sociologie* (en coll. avec François Bourricaud, 1982), notamment –, il a montré que, pour expliquer un phénomène social, il est indispensable de reconstruire les motivations des individus concernés et d'appréhender le phénomène en question comme le résultat de l'agrégation des comportements individuels dictés par ces motivations. Ainsi, l'explication est dite individualiste « lorsque l'on fait du phénomène social P la conséquence des actions des individus appartenant au système dans lequel P est observé ».

Cette méthode n'implique nullement une représentation atomiste des sociétés ; elle prend les individus comme insérés dans un système social, ensemble de contraintes au sein duquel leurs actions se déroulent. Centrée sur une schématisation des opérations d'un *Homo sociologicus* peu différent de l'*Homo œconomicus* aux visées exprimées en termes de rationalité, d'optimisation, d'adaptation, elle se tient à l'écart de toute approche psychologisante des faits sociaux. Elle est surtout en complète rupture avec le « réalisme totalitaire », naguère critiqué par Jean Piaget, qui traite les structures comme des éléments actifs et réduit l'action aux effets d'un conditionnement, sans égard aux intentions des individus seulement traversées par des forces collectives.

• Apports et limites

Au moyen d'exemples empruntés à l'étude des cas les plus divers (le changement social, les conflits, la mobilisation collective...), Raymond Boudon a administré la preuve qu'un effet macroscopique n'est intelligible que si on le ramène à la rationalité d'actions individuelles engagées en fonction, d'une part, des ressources cognitives des individus, d'autre part, des champs d'action créés par les structures institutionnelles. Ainsi de la stagnation de l'agriculture française au XVIII^e siècle que l'on dit causée par la puissance de l'État dispensateur de charges officielles. Dans *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), Alexis de Tocqueville a expliqué cette situation par un ensemble de décisions individuelles qui ont conduit une élite éclairée de nobles et de riches roturiers à désertir les campagnes qui furent ainsi privées de leurs lumières. La mise en relation directe de phénomènes macrosociaux est donc insuffisante : il est nécessaire de faire intervenir la médiation d'actions individuelles. La situation des gens de lettres et le déclenchement de la Révolution fournissent, dans le même ouvrage, un autre exemple d'analyse microscopique prenant en compte les comportements individuels situés dans un contexte social bien défini.

L'analyse tocquevillienne affaiblit sensiblement la relation fréquemment établie entre, d'un côté « société des individus » et méthodologie individualiste, de l'autre « sociétés traditionnelles » et holisme méthodologique. Ce dernier a été codifié par Louis Dumont dans l'introduction à ses *Essais sur l'individualisme* (1983), où deux sortes de sociologie sont distinguées : l'une qui part des individus « pour les voir ensuite en société », l'autre qui pose « comme irréductible le fait global de la société ». L'opposition individualisme/holisme a été examinée par Boudon (« Individualisme ou holisme : un débat méthodologique fondamental », in Henri Mendras et Michel Verret dir., *Les Champs de la sociologie française*, 1988). Il a été rappelé que l'individualisme méthodologique est délié de l'individualisme doctrinal. Il n'empêche que le paradigme individualiste, généralement admis en économie, reste d'application plus difficile en sociologie.

Les raisons de cette disparité sont diverses. Une conception hypersocialisée de l'individu prévaut dans la tradition sociologique française. La recherche de régularités générales, de lois macrosociales et d'interprétations globalisantes a primé l'analyse des processus, la mise au jour de composantes microscopiques et l'élaboration de modèles formels. Boudon a cependant reconnu qu'il n'est pas toujours possible, faute d'informations suffisantes, de retrouver la logique des micro-comportements à laquelle un phénomène agrégé est susceptible d'être imputé. Par ailleurs, le holisme méthodologique possède sa validité propre : nombreux sont les cas où un phénomène macrosocial ne peut être réduit à des causes individuelles ; il existe ainsi des ensembles culturels, comme ceux décrits par Ruth Benedict dans ses *Échantillons de civilisation* (1934), sur lesquels l'approfondissement proposé par l'individualisme méthodologique n'a pas prise.

On dépassera ce débat en considérant que toute société présente à la fois des caractères holistes et des caractères individualistes. Si l'on a pu observer avec Louis Dumont (1966), à propos de la société indienne structurée par le principe de l'*Homo hierarchicus*, que des processus s'y font jour en tout point comparables à ceux que les sociologues ont mis en évidence dans les sociétés où règne l'*Homo æqualis*, ces dernières présentent aussi des traits structuraux qui permettent de les saisir comme des configurations de valeurs associées à des cristallisations sociales.

Voir aussi

- [Holisme / Individualisme, sciences sociales](#)
- [Individualisme](#)
- [Nominalisme, philosophie](#)

Enraciné dans l'héritage platonicien, l'innéisme se structure dans les débats philosophiques des ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles autour de la préexistence, dans l'esprit humain, d'idées, de vérités ou de valeurs morales. René Descartes parle d'idées mathématiques innées, que l'on découvre sans y avoir pensé auparavant, alors que John Locke objecte, d'une part, qu'il n'y a pas d'idées chez les enfants et les primitifs, et, d'autre part, que les vérités « innées » sont apprises puisqu'elles ont besoin d'être enseignées. Pour Locke l'idée « née avec nous » est celle que nous avons la capacité de produire. Gottfried Wilhelm Leibniz s'accorde avec Descartes sur l'idée innée de Dieu, mais il considère que ce sont les dispositions qui sont innées, c'est-à-dire les capacités à produire des idées. Une disposition est suffisamment générale pour englober des champs entiers de connaissance. Ainsi, l'idée innée d'étendue (ce que Leibniz appelle extension) sous-tend toute la géométrie. On peut qualifier d'inné un principe qui régit notre manière de raisonner, sans considérer comme innés tous les raisonnements qui en découlent. Jean-Jacques Rousseau défend également l'innéisme de la conscience morale et du sentiment du bien et du mal.

• La révolution darwinienne

Depuis le milieu du ^{xix}^e siècle, la question scientifique posée par l'innéisme est celle de la réduction de l'esprit aux mécanismes du corps (réductionnisme). Avant le darwinisme, les opinions oscillent entre la croyance en une table rase sur laquelle tout se construit et un innéisme absolu pour lequel tout est donné à la naissance. Mais en faisant descendre l'homme de l'animal, Charles Robert Darwin interroge sur ce que l'homme et l'animal ont en commun et ce qui les distingue. Si l'innéité de l'animal est admise, jusqu'où, chez l'homme, le corps s'étend-il vers l'esprit ? Les progrès de la physiologie du système nerveux, la meilleure connaissance de l'importance du cerveau dans le comportement et dans la vie mentale, la cartographie des localisations cérébrales (phrénologie), la généralisation par Ivan Petrovitch Pavlov de la réflexologie cartésienne aux réflexes conditionnés et l'avènement du positivisme (fondement de la connaissance sur l'expérience) donnent des arguments à l'innéisme. La psychologie comparative étudie l'animal pour mieux comprendre l'homme. Le behaviorisme, qui recherche les lois associant les stimuli extérieurs et les comportements, triomphe. Certains, toutefois, attribuent aux animaux des fonctions mentales (carte cognitive de Tolman, solution de problèmes chez les primates). C'est sur ce terreau que va s'enraciner le débat sur l'instinct fondateur de l'éthologie objectiviste.

Pour Konrad Lorenz et Nikolaas Tinbergen, l'instinct propre à une espèce est inné, héréditaire et indépendant d'un apprentissage individuel. Sous-tendue par des structures nerveuses préconstruites, sa maturation peut-être différée et l'instinct s'ajuste aux particularités du monde extérieur par des prédispositions à l'apprentissage, limité dans le temps et à certaines caractéristiques spécifiques.

Dans la continuité de la théorie classique, l'écologie comportementale pose que les stratégies comportementales ainsi que leurs programmes nerveux, innées et héréditaires, qui ont été sélectionnés au cours de l'évolution, sont les plus efficaces pour transmettre au plus grand nombre de descendants les gènes qui les contrôlent. Chaque fois qu'un individu réalise une novation comportementale qui améliore le succès reproducteur, les gènes qu'il porte se retrouvent chez un plus grand nombre de

descendants et la nouvelle stratégie, au fil des générations, remplace progressivement, dans la population, celle qui l'a précédée, devenue moins performante. Dans les sociétés d'insectes, l'innéisme des stratégies s'applique à l'échelle du super-individu social (sociobiologie). Les membres d'une même colonie ont de forts liens de parenté et il est plus avantageux pour les ouvrières (et les gènes qu'elles portent) de développer des stratégies altruistes (alimenter, protéger, renoncer à se reproduire, etc.) au profit d'apparentés reproducteurs.

• L'innéisme aujourd'hui

L'innéisme aujourd'hui, dans l'opinion courante, apparaît comme une sorte de fatalisme, cause de handicaps moteurs ou mentaux que seule la thérapie génique pourra corriger. Pour ce qui est des fonctions normales, au contraire, il apparaît plus souvent sous la forme de prédispositions génétiques (d'aptitudes) que comme un véritable déterminisme du comportement et des activités mentales. Une aptitude est la virtualité constitutive d'une capacité dont le développement naturel dépend de l'éducation et de l'exercice. Les différences individuelles reposent principalement sur la manière dont les aptitudes sont transformées en capacités à travers un parcours ontogénétique singulier. De très nombreuses prédispositions ont ainsi été mises en évidence pour les traits de comportement chez les animaux et l'homme.

Un exemple concerne l'apprentissage de la langue. Noam Chomsky a défendu l'existence d'universaux linguistiques, structures mentales et ensembles génétiquement prédéterminés de circuits neuronaux qui encadrent l'apprentissage du langage humain. L'homme serait doté d'une prédisposition innée, sous-jacente à sa performance réelle dans la production et la compréhension de la parole. Ce point de vue a reçu, au début des années 2000, un début de confirmation puisqu'une modification chromosomique héréditaire (sur le chromosome 7), corrélée à des troubles de la production du langage, a été découverte chez des apparentés d'une même famille, mais aussi chez un patient non apparenté.

Un autre exemple pour lequel on a avancé des présupposés innéistes concerne l'hérédité de l'intelligence. Si elle repose sur des aptitudes et des capacités à l'origine d'une infinité de différences individuelles, l'innéité de l'intelligence est évaluée par la méthode des jumeaux. Sont ainsi comparés les quotients intellectuels de jumeaux (vrais et faux), ainsi que de frères et de sœurs, élevés dans des environnements semblables ou différents, et leurs performances dans des épreuves intellectuelles. Les corrélations sont plus élevées entre vrais jumeaux, même lorsqu'ils ont été élevés séparément, qu'entre faux jumeaux ou frères et sœurs, même lorsqu'ils ont été élevés ensemble. L'hérédité joue donc un rôle dans les différences individuelles en matière d'aptitudes intellectuelles et de fonctions cognitives. Mais il reste impossible de mesurer, chez un sujet, l'influence de l'hérédité et celle du milieu, et on ne peut définir simplement ce que sont les « facteurs du milieu », ni dire que deux milieux diffèrent plus entre eux que deux autres. La définition quantitative des performances est également discutable (quotient intellectuel, par exemple). En plus, la compétence et la performance, à un moment donné du développement, sont le résultat d'une interaction entre aptitudes en développement et milieu (histoire). Ces deux composantes ne sont pas additives.

Si l'innéisme reste une doctrine vivace, aujourd'hui, dans l'explication des conduites animales et humaines, il reste impossible de trancher entre l'inné et l'acquis, même si l'on peut dire que tel ou tel

comportement ou aspect du comportement a une ou des bases génétiques. On peut espérer que, comme cela s'est déjà produit dans l'histoire de la pensée, le futur verra naître une nouvelle doctrine combinant les certitudes de l'innéisme et celles du constructivisme, avec une puissance heuristique largement accrue.

Raymond CAMPAN

Bibliographie

- H. BLOCH et al., *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, Larousse, Paris, 2002
R. CAMPAN & F. SCAPINI, *Éthologie. Approche systémique du comportement*, De Boeck, Bruxelles, 2002
K. LORENZ, *Les Fondements de l'éthologie*, Flammarion, Paris, 1984 (éd. or. 1978)
N. TINBERGEN, *L'Étude de l'instinct*, Payot, Paris, 1953 (éd. or. 1951).

Voir aussi

- [Darwinisme, biologie](#)
- [Écologie comportementale](#)
- [Objectivisme, éthologie](#)
- [Positivisme](#)

L'approche institutionnaliste en économie place au centre de ses analyses un nouvel objet d'étude, les institutions, et propose une approche dite évolutionnaire, qui consiste à ne retenir que la réalité des faits pour analyser un processus causal, cumulatif, aveugle et opaque d'évolution des institutions économiques. Elle est née aux États-Unis au début du xx^e siècle dans un contexte de profondes transformations : urbanisation massive et industrialisation de l'agriculture, croissance rapide de la grande industrie manufacturière et des trusts, commerce de grande distribution et consommation de masse, immigration importante et syndicalisme industriel. Face aux problèmes économiques et sociaux qu'entraînent ces transformations, les autorités politiques font appel à des commissions d'enquête au sein desquelles les experts économistes sont invités à proposer des solutions. L'analyse de cette réalité économique inédite requiert de nouveaux instruments théoriques.

Cette exception américaine se manifeste à l'époque dans d'autres sciences sociales, avec notamment la forte influence de l'approche évolutionniste en anthropologie, ou bien encore le pragmatisme, nouveau courant centré sur la philosophie de l'action qui fait son apparition. Les institutionnalistes s'inscrivent dans le même mouvement d'idées.

• L'approche évolutionnaire de l'institution

En rupture avec la vision orthodoxe de l'économie, la notion d'institution est comprise comme une construction sociale des actions économiques individuelles. Dans cette optique, Thorstein B. Veblen (1857-1929) appelle institution une habitude mentale spécifique, une façon particulière de penser et d'agir dans le domaine économique, tandis que John R. Commons (1862-1945) la définit comme l'action collective contrôlant l'action individuelle (*Institutional Economics* 1934). Ainsi, l'institution ne réside ni dans l'autonomie individuelle ni dans l'hétéronomie sociale ; elle est la façon dont un acteur économique doit, peut, pourrait ou non se comporter.

Les institutions évoluent continûment et une approche « évolutionnaire », selon une représentation de l'histoire des sociétés inspirée par la biologie, permet d'analyser le processus de sélection auquel elles sont soumises. Ce processus s'inscrit dans la logique phylogénétique de l'institution primaire dominante, la propriété pour Veblen, et selon des procédures de sélection régies par les autorités (légitimes, judiciaires, etc.), pour Commons.

La théorie de l'institution de la consommation et du loisir développée par Veblen dans *Théorie de la classe de loisir* (1899) fournit une bonne illustration de ce processus d'évolution. Veblen met en avant le renforcement des institutions dites « cérémonielles » face aux mentalités « industrielles ». La propriété est née de l'accaparement du surplus de la production commune par une classe supérieure qui a alors développé des pratiques de vie oisive et de consommation superflue. Ce loisir et cette consommation « de luxe » sont devenus, dans les mentalités, le signe ostentatoire de la supériorité sociale, alors que le travail productif a été dénigré comme marque d'infériorité sociale. Dès lors, les individus ont rivalisé en gaspillage de temps et de biens, preuves de leur supériorité sociale.

Une fois enclenché, le processus spéculaire de la comparaison provocante a renforcé l'institution « cérémonielle » de la « mentalité propriétaire » du gaspillage ostentatoire. L'institution primaire de

la propriété, le phylum des institutions économiques cérémonielles, a ainsi engendré une institution secondaire, l'institution de la consommation et du loisir dont les dernières ramifications se manifestent dans la société américaine contemporaine. La mode en est l'expression la plus « évoluée ». Elle est l'institution de classement social des individus selon leur capacité à gaspiller futilement et renforce ainsi l'hégémonie de la mentalité propriétaire. Veblen développe, selon une même approche généalogique, l'analyse du processus d'évolution de l'institution de la propriété elle-même, du tribut au capital financier, pour caractériser l'état actuel aux États-Unis du pouvoir de prédation des *businessmen* détenteurs du capital financier.

Il en vient à recommander la planification, dans le but de réhabiliter les vertus économiques des bons instincts originels de la nature humaine, en particulier celui du travail efficace incarné par les ingénieurs. Au sortir de la crise des années 1930, la pensée de Veblen sera ainsi au départ du mouvement doctrinal du New Deal, celui de la « technocratie » gestionnaire efficace contre la prédation et le gaspillage « propriétaires ».

• Monnaie et transaction

Wesley C. Mitchell (1874-1948), auteur de *Business Cycles* (1927), à l'origine de la théorie du cycle des affaires, inaugure avec sa méthode d'analyse quantitative un autre volet de l'approche institutionnaliste. Il s'applique à montrer comment l'institution de la monnaie, définie à partir des caractéristiques du système monétaire et des différentes attitudes des groupes sociaux quant à leur « art » du maniement des relations monétaires, exerce une influence déterminante sur les cycles économiques. Ces derniers sont amplifiés par la logique pécuniaire du *business*, au sens de Veblen, qui perturbe la coordination rationnelle des activités industrielles.

De son côté, Commons considère que la « trans-action », qu'il définit comme les actions réciproques sous contrôle de l'action collective, est l'unité de base de l'analyse institutionnaliste et il construit une typologie (marchandage, direction, répartition) recouvrant l'ensemble de l'activité économique. Dans ces transactions, l'acteur est construit socialement comme un citoyen, avec ses droits et ses devoirs, d'une collectivité économique, d'une organisation productive ou d'un réseau d'échanges. La plus ou moins grande sécurité qui entoure son action dépend de la « connexion » plus ou moins forte entre économie, droit et éthique. Dans ce cadre, Commons étudie notamment l'échange comme transfert légal de droits de propriété, la monnaie comme instrument de règlement des dettes-créances, la propriété des actifs intangibles comme des droits putatifs sur des gains futurs, et la relation d'emploi comme un système institué de « relations industrielles ».

L'évolution institutionnelle est alors analysée comme un processus de sélection artificielle, au cours duquel des autorités légitimes doivent opérer des arbitrages « raisonnables », c'est-à-dire socialement soutenables. Par exemple, en situation de pouvoir économique coercitif, telle une situation abusive de monopole ou de trop grand pouvoir discrétionnaire d'un employeur, les autorités juridiques ou administratives devraient « raisonnablement » rééquilibrer les forces en faveur des trans-acteurs les plus vulnérables, ici les consommateurs ou les salariés. Les réformes institutionnelles comme les lois antitrust ou la reconnaissance des droits collectifs des salariés s'inscrivent dans cette logique de réforme raisonnable des institutions économiques.

Contrairement à d'autres approches économiques, l'institutionnalisme assume la portée normative

de son analyse, concernant notamment le caractère raisonnable ou non des institutions économiques. Depuis le New Deal, la pensée institutionnaliste cherche ainsi à renouveler la conception des politiques économiques quant à la dimension « instituée » réformable de l'activité économique.

• Postérité des traditions institutionnalistes

L'analyse quantitative initiée par Mitchell, avec la caractérisation statistique des cycles économiques et la construction d'indicateurs de conjoncture, fut progressivement éclipsée par la macroéconométrie, mais elle connaît un renouveau depuis les années 1990.

Les deux autres traditions, celle de Veblen et celle de Commons, se sont maintenues aux États-Unis et ont gagné l'Europe. La première fut prolongée par l'analyse de l'évolution du pouvoir (sous l'influence des travaux de John Kenneth Galbraith sur le pouvoir de la technostructure dans *Le Nouvel État industriel*, 1967) et des formes de gouvernance économique, financière notamment dans les années 1990. La seconde s'est surtout maintenue dans le domaine des relations industrielles, en tant que méthode d'analyse réaliste, d'études de cas, de situations problématiques de relation d'emploi et d'insécurité sociale. D'ailleurs, l'institutionnalisme original s'est longtemps fondu dans le champ des approches dites structuralistes ou appliquées, qui s'attachent à l'analyse réaliste de l'activité économique plutôt qu'au formalisme des modèles purement théoriques.

Depuis la remise en cause, amorcée dans les années 1990, de la pensée néo-classique dominante, l'institutionnalisme original connaît un renouveau chez les économistes hétérodoxes américains et européens. Toutefois, l'effervescence des théories néo-institutionnalistes rend confuse l'identification de celles-ci. Une frontière sépare pourtant l'institutionnalisme original, pour qui l'économie est instituée, l'institution étant la catégorie première de l'analyse, et le nouvel institutionnalisme, pour qui l'économie est régulée par les institutions, ces dernières étant une catégorie d'analyse seconde par rapport à une logique purement économique qui serait première.

Jean-Jacques GISLAIN

Bibliographie

L. BAZZOLI, *L'Économie politique de John R. Commons*, L'Harmattan, Paris, 2000
J-J. GISLAIN, « La Naissance de l'institutionnalisme : Thorstein Veblen », in A. Béraud et G. Faccarello dir., *Nouvelle Histoire de la pensée économique*, t. III, La Découverte, Paris, 2000.

Interactionnisme symbolique, sociologie

L'expression « interactionnisme symbolique » désigne globalement un courant sociologique d'origine américaine fondé sur l'idée que la société est le produit des interactions entre les individus. L'épicentre historique de ce courant est le département de sociologie de l'université de Chicago au milieu du ^{xx}^e siècle. Cette première définition posée, il faut ensuite préciser que l'expression « interactionnisme symbolique » désigne diverses réalités, tantôt d'ordre théorique, tantôt d'ordre organisationnel. En outre, ces diverses réalités ne seront pas les mêmes aux États-Unis et en Europe, en France en particulier. Bref, l'interactionnisme symbolique est bien, comme l'ont dit Berenice Fisher et Anselm Strauss, une « salle des ventes » où l'on apporte et achète ce que l'on veut.

• Origines

L'expression elle-même a été proposée presque par hasard en 1937 par le sociologue américain Herbert Blumer (1900-1987). Il l'a progressivement affinée dans une série d'articles parus au cours des quarante années suivantes, contribuant ainsi à faire émerger un courant cohérent à partir d'idées éparses, empruntées à divers philosophes et psychologues américains de la fin du ^{xix}^e et du premier tiers du ^{xx}^e siècle.

Au premier rang de ceux-ci, il faut citer George Herbert Mead (1863-1931), dont Blumer a suivi les enseignements de psychologie sociale à l'université de Chicago entre 1925 et 1930. Mead lutte contre les explications behavioristes des psychologues de son époque, pour qui les conduites humaines sont issues de réflexes conditionnés. Il insiste dès lors dans son cours sur la dimension « symbolique » des conduites, c'est-à-dire sur les valeurs et les significations que les individus en interaction attribuent à leurs gestes respectifs. Au behaviorisme objectiviste des psychologues, il oppose son « behaviorisme social », qui prend en charge les dimensions interprétatives des rapports humains. À sa mort, quelques étudiants rassemblent leurs notes de cours et publient en 1934 *Mind, Self, and Society*, un livre qui deviendra un grand classique de la psychologie sociale américaine.

Mead y développe très longuement la notion de *self*, qui est centrale dans la pensée philosophique anglo-saxonne depuis John Locke (1632-1704), mais que la tradition cartésienne ne parvient pas à prendre en charge. Le *self*, c'est le soi, mais dans le sens de « conscience de soi ». Contrairement aux animaux, l'homme est capable de prendre conscience de lui-même. Pour Mead, le *self* se développe chez l'homme à la faveur de ses relations avec autrui. En prenant le rôle et l'attitude d'autrui envers lui, l'homme parvient à devenir un objet pour lui-même. On retrouve ici le thème du *looking-glass self* du sociologue Charles Cooley (1864-1929), pour qui le *self* se constitue par réflexion sur autrui, comme dans un miroir. Et derrière celui-ci, on reconnaît William James, qui parlait déjà dans ses *Principles of Psychology* (1890) de *social self* et de fragmentation du « soi » en autant de « soi sociaux » qu'il y a de groupes distincts de personnes dont l'opinion importe à l'individu.

• Le programme

Blumer va donc mettre au point, dans ses articles et ses cours à Chicago puis à Berkeley, l'interactionnisme symbolique « orthodoxe », qu'il reformule en « trois prémisses simples » dans le

premier chapitre de *Symbolic Interactionism* (1969). Premièrement, les êtres humains agissent envers les « choses » (qu'il s'agisse d'objets, d'êtres humains, d'institutions, de valeurs, de situations) sur la base des significations que ces choses ont pour eux. Deuxièmement, les significations de telles choses sont engendrées par les interactions que les individus ont les uns avec les autres. Enfin, au fil de ses rencontres avec ces choses, l'individu fait usage d'un processus interprétatif, qui modifie les significations attribuées.

Blumer va transmettre ce programme à ses nombreux étudiants. Certains vont l'adapter plus ou moins fidèlement à leurs propres préoccupations de recherche (Howard Becker, Anselm Strauss, Tamotzu Shibutani). D'autres vont l'exploiter sous forme d'anthologies (Jerome Manis et Bernard Meltzer en 1967, Arnold M. Rose en 1962) et d'ouvrages de synthèse (Bernard Meltzer, John Petras et Larry Reynolds en 1975), qui vont accélérer sa transformation en « paradigme » au sein de la sociologie américaine à la fin des années 1960. D'autres encore, comme Erving Goffman, vont refuser de s'y laisser enfermer et vont rejeter jusqu'à l'expression même, précisément en raison de cette institutionnalisation très rapide, encore renforcée dans les années 1970 par la création de la Society for the Study of Symbolic Interaction et de la revue *Symbolic Interaction*.

Des dissidences vont également apparaître, proposant une relecture de l'œuvre de Mead qui ne passe pas par celle de Blumer ; on distinguera ainsi l'interactionnisme symbolique de l'université d'Iowa (Manfred Kuhn), plus proche de la psychologie sociale expérimentale, de celui de l'université de Chicago, plus proche de la sociologie « qualitative », fondée sur l'observation participante et l'approche biographique. À la fin des années 1980, cependant, ces « luttes pour l'imposition du monopole de la vérité » semblent se tasser et l'interactionnisme symbolique va recouvrir, de manière de plus en plus consensuelle, un spectre très large, fondé sur quelques prises de position théoriques (les interactions avant les structures), méthodologiques (primat de l'approche dite « ethnographique »), épistémologiques (antidéterminisme : l'acteur est libre de ses choix).

• Les usages français

Cette ouverture est particulièrement observable en Europe. Lorsque l'interactionnisme symbolique gagne la France, il va s'agglomérer à d'autres ensembles flous importés des États-Unis dans le dernier quart du xx^e siècle, comme l'ethnométhodologie, « Goffman et l'école de Chicago », la sociologie de la « construction sociale de la réalité » d'Alfred Schütz, Peter Berger et Thomas Luckmann. Il fédère les oppositions à Émile Durkheim et Pierre Bourdieu ; il permet de rêver à une sociologie légère, gracieuse, apparemment aisée à conduire, telle qu'elle s'illustre dans l'œuvre de Howard Becker, dont la présence régulière en France encourage la lecture des travaux les plus récents, en oubliant sans doute les grands chantiers collectifs plus anciens, tels *Boys in White* (1961, avec Blanche Geer, Everett Hughes, Anselm Strauss).

Or c'est notamment par le relais de ceux-ci que l'on pourrait commencer à évaluer la créativité effective de l'interactionnisme symbolique, qui semble avoir été particulièrement fécond en sociologie de la déviance et en sociologie de la médecine, deux domaines où Becker s'est particulièrement illustré. Mais il faudrait citer aussi les apports d'autres sociologues, également inspirés de près ou de loin par le programme interactionniste, par exemple David Matza en sociologie de la déviance (*Delinquency and Drift*, 1964) ou Strauss en sociologie de la médecine (*Awareness of*

Dying, 1965). Il faudrait ensuite montrer comment un Strauss, par exemple, a inspiré à son tour des chercheurs européens, comme Isabelle Baszanger (*Douleur et médecine, la fin d'un oubli*, 1995) ou Marie Ménoret (*Les Temps du cancer*, 1999). On parviendrait ainsi à montrer que la grande chaîne de l'interactionnisme symbolique s'étend intellectuellement de la fin du XIX^e au début du XXI^e siècle.

Yves WINKIN

Bibliographie

- H. BECKER, *Outsiders*, Métailié, Paris, 1985 (éd. or., 1963)
E. GOFFMAN, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Minuit, Paris, 1975 (éd. or., 1963)
D. LE BRETON, *L'Interactionnisme symbolique*, P.U.F., Paris, 2004
G. H. MEAD, *L'Esprit, le soi et la société*, P.U.F., 1963 (éd. or., 1934)
A. STRAUSS, *Miroirs et masques*, Métailié, Paris, 1992 (éd. or., 1959).

Voir aussi

- [Chicago \(École de\), sociologie](#)
- [Durkheim \(École de\), sociologie](#)
- [Ethnométhodologie](#)
- [Structuralisme génétique, sociologie](#)

On distinguera ici la logique intuitionniste de l'intuitionnisme philosophique. La première peut se définir par un ensemble restreint de règles qui gouvernent la théorie intuitionniste de la démonstration ; le second relève de la subordination systématique de la vérité à l'examen des preuves censées l'établir. Historiquement, celui-ci étant antérieur à celle-là, certains philosophes que l'on peut considérer comme intuitionnistes n'ont pas pu distinguer la logique classique de la logique intuitionniste, et n'ont donc pas envisagé les mathématiques du point de vue de la logique intuitionniste. On ira du simple au complexe, en partant des éléments de la logique intuitionniste pour élargir cet aperçu à l'intuitionnisme entendu comme une classe de systèmes philosophiques.

• La logique intuitionniste

L'intuitionnisme logique appartient aux mathématiques constructives, qui s'opposent aux mathématiques classiques en remplaçant le « il existe tel objet » par « nous pouvons construire tel objet ». Du point de vue intuitionniste, une formule logique ou mathématique est valide si et seulement si une preuve de celle-ci existe. Le système BHK – d'après les initiales de ses principaux concepteurs : L. E. J. Brouwer, A. Heyting, A. Kolmogorov – donne une interprétation constructive de la logique en lisant les connecteurs et les quantificateurs de la façon suivante :

1. $\vee$ (ou) : pour prouver $(p \vee q)$ on doit avoir une preuve de p ou une preuve de q ;
2. $\wedge$ (et) : pour prouver $(p \wedge q)$ on doit avoir une preuve de p et une preuve de q ;
3. $\Rightarrow$ (implique) : une preuve de $(p \Rightarrow q)$ est un algorithme qui convertit une preuve de p en une preuve de q ;
4. $\neg$ (non) : pour prouver $\neg p$ on doit montrer que p implique une contradiction ;
5. $\exists$ (il existe) : pour prouver $(\exists x) Fx$, on doit construire un objet a et prouver que Fa ;
6. $\forall$ (pour tout) : une preuve de $(\forall x) Fx$ est un algorithme qui, appliqué à n'importe quel objet x du domaine sur lequel porte la quantification universelle, prouve que Fx .

Le système BHK offre une interprétation constructive et indépendante pour chaque opérateur logique et permet également de comprendre que le rejet de la loi classique du tiers exclu caractérise la logique intuitionniste. On l'explique en montrant que la formule $\neg(\exists x)Fx \vee (\exists x)Fx$ [notée (1)] universellement valide du point de vue classique, ne l'est plus dans le cadre intuitionniste, où l'on interprète la disjonction $(p \vee \neg p)$ par « nous avons une preuve de p ou nous avons une preuve de *non* p ». Il suffit de supposer que le domaine d'interprétation de la formule (1) soit infini dénombrable pour que notre progression ne nous fasse peut-être jamais rencontrer un x ayant la propriété F , dès lors cette progression infinie montre qu'il est intuitivement impossible de considérer (1) comme valide.

Le rejet de la loi classique du tiers exclu a des conséquences importantes sur la théorie de la démonstration. La plus connue de ces conséquences est que la méthode de réduction à l'absurde

prouve alors seulement les énoncés négatifs, car si $(p \Rightarrow \neg \neg p)$ est une formule toujours valide, la double négation pouvant toujours être introduite, ce n'est en revanche pas le cas de $(\neg \neg p \Rightarrow p)$: la double négation ne peut jamais être supprimée. D'autre part, si (1) n'est plus un théorème, alors affirmer la fausseté d'un énoncé universel ne conduit pas l'intuitionniste à un énoncé existentiel qui serait le contre-exemple de l'énoncé universel en question, car $(\neg(\forall x)\neg Fx \Rightarrow (\exists x)Fx)$ n'est plus une formule valide, puisqu'elle est équivalente à (1).

Enfin, si l'on conçoit aisément que l'intuitionnisme peut apparaître comme une position fructueuse dans le domaine de la programmation logique, où l'on justifie les réponses par le calcul sans jamais se satisfaire uniquement de déclarations d'existence, on comprend tout aussi bien que l'intuitionnisme puisse être conduit à sacrifier des raisonnements et des résultats des mathématiques non constructives, lorsque ceux-ci transcendent le domaine du démontrable. Se priver de l'infini actuel, comme l'exige la position intuitionniste authentique qui n'admet que l'infini potentiel, complique évidemment la tâche du mathématicien intuitionniste. Seules des raisons philosophiques expliquent pourquoi une position aussi difficile peut être prise en mathématiques.

• Une autre approche de la vérité

L. E. J. Brouwer (1881-1966) fut le fondateur de la logique intuitionniste, et ce sont ses conceptions philosophiques sur la nature des mathématiques qui ont guidé son travail de mathématicien. Il considérait les mathématiques comme dépendantes du sens interne qu'est le temps. Il s'écartait ainsi à la fois de la vision platonicienne de l'univers mathématique comme monde intelligible, et de la philosophie formaliste qui réduit les mathématiques à un langage formel.

Mais développer la philosophie de Brouwer pour elle-même ne nous dirait pas clairement ce qui définit essentiellement la position intuitionniste en philosophie. Sur ce point, la définition qu'en donne Jules Vuillemin (1920-2001) à plusieurs reprises constitue une extension intéressante, puisque cette définition permet de ne pas se limiter à la logique intuitionniste mais de voir que l'intuitionnisme est une position philosophique qui peut se comprendre indépendamment d'une révision des lois de la logique classique. Selon Jules Vuillemin, on peut appeler « intuitionniste » un système philosophique qui, par les définitions qu'il donne de la vérité, du bien et du beau, les rend dépendants de la méthode par laquelle la connaissance, la conscience morale et le jugement de goût les atteignent. À la différence d'un système réaliste (ou, dans la terminologie de Vuillemin, « dogmatique »), le vrai est toujours, dans un système intuitionniste, « épistémologiquement contraint », c'est-à-dire fonction de la preuve ou de la vérification.

Les philosophies que Vuillemin appelle « dogmatiques » (celle d'un Platon, d'un Aristote, ou encore d'un Spinoza) accordent peu d'attention à l'activité de la raison dans la découverte de la vérité. L'analyse de cette activité est au contraire fondamentale du point de vue intuitionniste. Cependant l'intuitionnisme n'est pas une forme de subjectivisme ou de relativisme, et encore moins une expression du scepticisme : l'intuitionnisme ne renonce pas à l'idée de vérité et, de son point de vue, les moyens de preuve offrent un accès effectif à la réalité extra-subjective, et ils sont universels en raison de leur rationalité. C'est en ce sens que les philosophies de la connaissance d'Épicure ou de Descartes sont intuitionnistes : elles ont pour ambition de mettre au jour les conditions de possibilité de toute connaissance claire et distincte, et de la vérité en général. De la même façon que la logique

intuitionniste renonce aux raisonnements mathématiques transcendants, la philosophie intuitionniste (entendue en son sens large) jette un éclairage sur les illusions de la métaphysique dogmatique. Les analyses contemporaines d'un Michael Dummett ne contredisent en rien cette définition large de l'intuitionnisme. Si ce n'est que Dummett considère la logique intuitionniste comme outil de l'argumentation philosophique, position qu'aucun philosophe avant Brouwer n'aurait pu exprimer.

Joseph VIDAL-ROSSET

Bibliographie

L. E. J. BROUWER, *Brouwer's Cambridge Lectures on Intuitionism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981

M. DUMMETT, *Philosophie de la logique*, trad. F. Pataut, Minuit, Paris, 1991

J. VUILLEMIN, « Trois Philosophes intuitionnistes : Épicure, Descartes, Kant », in *Dialectica*, 35, 1981 ; *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Minuit, 1984 ; *L'Intuitionnisme kantien*, Vrin, Paris, 1994.

Voir aussi

- [Conceptualisme, philosophie](#)
- [Formalisme, philosophie](#)
- [Réalisme, philosophie](#)

Intuitionnisme, mathématique

Dans l'acception technique et contemporaine du mot, c'est-à-dire quand le terme ne se contente pas de caractériser une philosophie faisant à l'intuition une large part, l'intuitionnisme est à la fois une doctrine relative aux mathématiques, à la vérité et au langage, et une logique « non classique » qui trouve son fondement dans cette doctrine.

La conception intuitionniste des mathématiques en fait une science qui décrit nos constructions mentales. Les objets mathématiques, loin d'être des réalités « platoniciennes » objectives, autonomes et éternelles, sont des produits de l'esprit humain, accessibles par réflexion et par introspection. Chaque assertion mathématique peut être exprimée sous la forme : « J'ai effectué la construction A dans mon esprit » (A. Heyting, 1971).

• L'intuitionnisme de Brouwer

Compte tenu de cette accessibilité, l'idée d'une vérité mathématique inconnue est absurde : comme l'a écrit en 1948 le Néerlandais Luitzen Egbertus Brouwer (1881-1966), créateur et promoteur de la doctrine, « il n'y a pas de vérité sans expérience de la vérité ».

Le rôle du langage est considéré comme mineur : il est restreint à la mémorisation des résultats de l'activité mathématique individuelle de construction et à sa communication à autrui. D'une part, un mathématicien qui serait doué d'une mémoire parfaite pourrait parfaitement opérer sans langage, d'autre part, la connaissance des transcriptions linguistiques des constructions d'autrui ne saurait tenir lieu de connaissance mathématique : la vérité communiquée demande à être rééprouvée pour soi-même, et les constructions à être refaites pour son propre compte.

C'est dire que l'intuitionnisme est une doctrine massivement hétérodoxe, qui contredit l'opinion reçue selon laquelle les mathématiques sont une science objective, dont les propositions sont vraies ou fausses selon qu'elles sont conformes ou non à certains états – de choses mathématiques *sui generis*, et dont les preuves peuvent être communiquées intégralement et sans résidu par le biais de leur écriture dans des systèmes formels de type approprié. Nulle surprise, dans ces conditions, si la logique répondant aux principes intuitionnistes est en large désaccord avec la logique « classique », pour laquelle une proposition est vraie ou fausse de manière absolue et déterminée, indépendamment de nos moyens de reconnaître quel est effectivement le cas.

La différence la plus notoire tient au principe du *tiers exclu*, $A \vee \neg A$ (« A ou non A »), qui est classiquement correct, mais que l'intuitionnisme rejette. Si toutes les vérités doivent être connues ou éprouvées, il n'y a aucune raison d'admettre qu'un énoncé est vrai ou faux, lorsqu'il porte sur un domaine dans lequel n'existe aucune procédure de « décision » permettant de savoir, de l'énoncé ou de sa négation, quel est le cas. De manière plus générale, une disjonction comme $A \vee B$ ne doit être considérée comme correcte que si nous sommes capables de justifier l'un des deux énoncés A et B : dans le cas contraire, il n'y a pas de sens à dire que l'un ou l'autre est vrai. La même révision des principes classiques s'applique à l'inférence de $\neg \forall x \neg Fx$ (« il est faux qu'aucun x n'est un F ») à $\exists x Fx$ (« il existe un x qui est un F ») : du fait que je me suis convaincu que l'hypothèse selon laquelle aucun objet n'est un F conduit à contradiction, ne découle nullement que j'ai effectivement construit un

exemplaire de F . Ce dernier principe, dit d'« existence », illustre particulièrement bien ce que l'intuitionnisme reproche à un bon nombre de lois logiques classiques. Comme l'a écrit Brouwer (1908), qui parle à ce propos de « manque de fiabilité » des principes logiques, les règles classiques nous donnent l'*illusion* de posséder une connaissance, en ce qu'elles concluent aveuglément de propositions dont nous éprouvons la vérité (dans notre exemple : la proposition selon laquelle l'inexistence d'objets qui soient F est absurde) à des propositions dont la vérité n'est gagée sur aucune expérience (la proposition selon laquelle des exemplaires de F existent).

• La sémantique BHK

Le principal disciple de Brouwer, Heyting, a mis au point une logique non classique qui consigne les principes d'inférence qui sont « fiables » en ce sens. Cette logique, au lieu de décrire sémantiquement les conditions de vérité (au sens classique où la vérité est indépendante de nos capacités de connaissance) des énoncés, en décrit les conditions d'*assertabilité*, c'est-à-dire les conditions auxquelles nous sommes justifiés à les tenir pour corrects. La sémantique en question, aujourd'hui nommée BHK (Brouwer-Heyting-Kolmogoroff), stipule, par exemple, que la preuve d'une disjonction consiste en la preuve de l'une des deux propositions qui y figurent, ou que la preuve d'une négation consiste en une construction qui transforme toute preuve putative de la proposition niée en preuve d'une absurdité.

Longtemps confinée, comme la doctrine intuitionniste elle-même, à un rôle marginal (selon le mot fameux de Bourbaki, l'école intuitionniste n'était destinée à demeurer qu'à titre de « souvenir historique »), la sémantique BHK s'est révélée crucialement importante pour l'informatique théorique à partir des années 1960, notamment en raison de l'isomorphisme assez naturel qui relie les preuves intuitionnistes ainsi définies et les termes d'un certain calcul sur des termes fonctionnels.

• Antiréalisme et autres interprétations contemporaines de l'intuitionnisme

La doctrine intuitionniste, de son côté, a fait l'objet d'interprétations diverses et fort importantes en philosophie contemporaine. La première et la plus connue est celle du philosophe britannique Michael Dummett (né en 1925), qui propose de voir dans l'intuitionnisme une entreprise systématique de théorie « antiréaliste » de la signification, fondée à la fois sur l'idée que la vérité ne saurait transcender sa reconnaissance comme telle et sur un principe de « manifestabilité » dû à Ludwig Wittgenstein (1889-1951), selon lequel la maîtrise de la signification d'un énoncé par un locuteur doit être une capacité publiquement manifestable dans le comportement. Ce dernier trait exclut, selon Dummett, que la signification d'un énoncé réside dans ses conditions de vérité, puisque la capacité d'énoncer de manière « homophone » les conditions de vérité (« « A » est vrai si et seulement si A ») n'est évidemment le support d'aucune activité publiquement manifeste. Tout autre, à en croire Dummett, est le cas des conditions d'« assertabilité » de l'énoncé : les maîtriser, c'est-à-dire savoir à quoi s'en tenir sur les conditions dans lesquelles son assertion serait justifiée, en bref savoir en quoi consisterait une *preuve* de l'énoncé en question, cela est, de toute évidence, le support d'une activité observable, celle de démonstration. Ce sont donc ces conditions, à l'exclusion de toute considération d'un état mental « privé », qui doivent caractériser la saisie de la signification. Le programme antiréaliste de Dummett, qui a vocation à s'étendre au-delà de la sphère des mathématiques et à fournir également un cadre de référence pour la théorie de la signification des énoncés empiriques,

repose moins sur des considérations métaphysiques touchant à la légitimité de l'ontologie platonicienne des objets mathématiques que sur des considérations de nature sémantique. Il suscite deux types d'objections activement discutées dans la philosophie contemporaine.

Le premier concerne son éventuel manque de radicalité. En se réglant, comme le faisaient Brouwer et Heyting eux-mêmes, sur la capacité du sujet mathématicien de décider *en principe* tel ou tel problème mathématique, c'est-à-dire en faisant abstraction des éventuelles limitations de temps ou de mémoire qui, *en pratique*, peuvent limiter cette capacité, Dummett ne laisse-t-il pas subsister des « vestiges de réalisme » dans sa problématique antiréaliste ? Beaucoup de travaux, dont ceux de Crispin Wright (né en 1942), tentent de proposer un antiréalisme « radical » capable de prendre en compte de telles limitations et certains s'adressent à cet effet à des logiques « ultra-intuitionnistes » ou « ultra-finitistes » pour les traiter au plan formel.

L'autre série d'objections insiste sur le caractère finalement assez paradoxal d'une interprétation de l'intuitionnisme qui met en avant un principe de « publicité » des significations foncièrement étranger à Brouwer : l'idée première de celui-ci, à savoir que les actes créateurs de la pensée ont priorité sur la communication linguistique toujours inadéquate qui peut en être donnée à autrui, suggère au contraire une conception dans laquelle l'état épistémique dans lequel se trouve l'auteur même de la preuve n'est pas immédiatement disséminable. Des auteurs comme Michael Detlefsen (né en 1948), qui préconisent un retour à l'« intuitionnisme brouwérien », proposent, dans cette veine, une interprétation substantiellement différente de celle de Dummett.

L'existence et l'acuité de ces discussions montrent le rôle central joué aujourd'hui par l'intuitionnisme en logique et en philosophie.

Jacques-Paul DUBUCS

Bibliographie

M. BOURDEAU dir., *L'Intuitionnisme*, numéro spécial de la *Revue internationale de philosophie*, 4, 2004

L. E. J. BROUWER, « Consciousness, Philosophy, and Mathematics », 1948, trad. franç. J. Largeault éd., in *Intuitionnisme et théorie de la démonstration*, coll. Mathésis, Vrin, Paris, 2002 ; « De onbetrouwbaarheid der logische principes », 1908, trad. franç. J. Bouveresse, « Les Principes logiques ne sont pas sûrs », in F. Rivenc et P. de Rouilhan, dir., *Logique et fondements des mathématiques. Anthologie (1850-1914)*, Payot, Paris, 1992, pp. 379-392

M. DETLEFSEN, « Brouwerian Intuitionism », in *Proof and Knowledge in Mathematics*, Routledge, 1992

J. DUBUCS, « Logique, effectivité et faisabilité », in *Dialogue*, 36, pp. 45-68, 1997

M. DUMMETT, « The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic » (1973), trad. franç. F. Pataut, in *Philosophie de la logique*, Minuit, Paris, 1991

A. HEYTING, *Intuitionism. An Introduction*, North-Holland Publications, Amsterdam, 1956, 3^e éd., 1971

J. LARGEAULT, *L'Intuitionnisme*, P.U.F., Paris, 1992

C. WRIGHT, *Realism, Meaning and Truth*, Blackwell, 1993.

Voir aussi

- [Logicisme, mathématique](#)
- [Réalisme, mathématique](#)

L'islam est une religion qui a réussi dans le monde dès son premier âge. Son histoire n'est pas pour autant plus facilement déchiffrable, surtout en ce qui concerne la période des origines. Tout comme des juifs et des chrétiens le font encore, les musulmans se racontent le passé de l'islam dans ce qu'ils croient être tous ses détails historiques, gages de sa véracité. Il en va pour eux d'enjeux collectifs religieux, idéologiques et symboliques. De ce point de vue, celui de la foi, tout semble avoir été élucidé. Cela va de la mise en forme définitive du Coran à la biographie de Mahomet et de sa famille, de la vie des principaux « Compagnons » du prophète musulman aux faits et gestes des personnages éminents des générations suivantes. En fait, il s'agit d'une histoire largement fictionnelle qui pratique une surestimation systématique du facteur religieux. Les acteurs de cette histoire ne sont pas simplement présentés comme des hommes relevant d'une histoire sociale et humaine. Cela aurait d'ailleurs été impensable aux âges médiévaux. Ils apparaissent comme des figures typiques, au destin déjà tracé, celles de musulmans idéalisés et exemplaires ou celles d'adversaires acharnés dont les entreprises perverses sont déjouées par la divinité. On est tout simplement en présence d'une communauté de croyance qui se représente et se raconte à elle-même un passé fondateur. Du point de vue de la critique historique, l'analyse des origines de l'islam – avant la division entre chiisme et sunnisme – exige beaucoup plus de prudence.

• Une tradition fixée tardivement

La discordance entre la réalité et le récit musulman de type apologétique est d'autant plus grande que l'histoire personnelle de Mahomet-prophète n'a commencé d'être écrite que plus d'un siècle et demi après la disparition des hommes de la génération première de l'islam et surtout dans une société complètement différente de celle de l'origine. On était alors passé du microcosme tribal qu'avaient connu Mahomet et les siens à une société complexe et cosmopolite de dimension impériale, soumise au pouvoir d'un calife tout-puissant. Cette société avait dû se doter d'une religion dogmatisée et ritualisée à la mesure des contraintes communes de son nouvel espace. Les musulmans de l'empire califal étaient devenus étrangers aux bases ethniques, sociales et culturelles de l'islam premier. Mahomet, prophète tribal, était devenu un prophète musulman. Cela n'est évidemment pas allé sans fractures internes ni sans schismes. Il a fallu notamment inventer d'urgence un islam des convertis. En effet, pendant près d'un siècle, les autorités califales n'avaient vu aucun intérêt à favoriser le ralliement à l'islam de populations non issues de la péninsule arabique. Contrairement à une opinion couramment répandue parmi les musulmans contemporains, l'islam du premier siècle musulman n'était pas une religion de conversion. Il fut d'abord une alliance tribale profitable avec un dieu. Paradoxalement, c'est sans doute cette fermeture initiale sur soi et cet ostracisme de près d'un siècle appliqué aux populations des terres conquises qui ont favorisé le succès à long terme de l'islam hors des limites de son monde. Durant cette longue première période, pour pouvoir devenir musulman, il fallait réussir à s'allier à une famille tribale arabe dont on portait dorénavant le patronyme en tant que membre rattaché, *mawlā*. Le ralliement à l'islam des populations extérieures à l'Arabie fut donc à la fois progressif et consenti. L'imaginaire des néo-musulmans n'a pas été contraint. Il a pu, à partir notamment d'une mémoire biblique antérieure pour les juifs et les chrétiens d'origine, se donner libre cours pour créer la représentation d'un passé commun qui a construit l'islam sous sa forme classique.

La distance chronologique tout autant que sociologique qui séparait l'âge second de la période première ne pouvait cependant être assumée. On a voulu croire qu'une tradition orale remontait le temps jusqu'au Prophète lui-même. Ses propres « paroles » (*hadith*) sont censées avoir été transmises de génération en génération jusqu'à leur consignation tardive par écrit (seulement à partir du milieu du III^e siècle de l'hégire, le IX^e siècle apr. J.-C.). Du point de vue musulman, l'islam n'aurait donc eu à souffrir d'aucune rupture majeure dans la transmission d'une tradition authentique qui remonterait jusqu'à son âge initial. Le Coran lui-même serait le résultat de copies fragmentaires qui remonteraient à la plus haute époque et qui auraient été colligées autoritairement pour aboutir à un texte intangible, à peine plus d'une décennie après la mort de Mahomet, par son troisième successeur, le calife Uthman, qui régna de 644 à 656.

• L'islam du désert

Face à cette vision idéologique d'une continuité sans faille, les spécialistes contemporains des sciences humaines, notamment les historiens et les anthropologues, voient au contraire des ruptures successives qui ont fait du monde musulman ce qu'il est devenu. Au regard du texte coranique sous sa forme actuelle de vulgate, on peut dire que l'islam n'a rien d'universel dans son premier état. Il a été d'abord une parole, certes considérée comme de provenance surnaturelle mais qui se donnait d'abord simplement comme une injonction de réforme culturelle et morale adressée à un auditoire particulièrement réduit, la tribu mekkoise à laquelle appartenait Mahomet (*Cor.* CV, CVI). Mais, d'après le Coran lui-même, ce discours en acte est mis en échec. Les Mekkois le disent inspiré par les djinns, les esprits pervers du désert, et non par une divinité protectrice de la tribu. Mahomet, porteur de ce message, argumente en vain pour tenter de convaincre les siens. Le discours coranique s'amplifie alors et devient emprunteur.

À partir d'un substrat biblique dont le cheminement, probablement oral jusqu'au Coran, est totalement inconnu, il commence à dépeindre la puissance terrible du « Seigneur ». Elle est représentée à la fois comme créatrice et punitive, sur terre et après la mort. La parole coranique prend aussi à témoin les révélations antérieures adressées aux « fils d'Israël » à travers leurs différents « prophètes » (*nabi*). C'est en effet le statut que, de Noé, Abraham et Moïse jusqu'à David, Salomon et Jésus, le Coran attribue à des figures bibliques de pères éponymes, de patriarches et de rois, y ajoutant le Messie des chrétiens. L'enjeu pour le Coran n'était pas d'être fidèle à des textes sacrés antérieurs mais de donner à ces personnages un destin qui annonce et préfigure celui du transmetteur de révélation inconnu qu'était Mahomet parmi les siens. C'est ce combat contre des adversaires qui ne désarment pas et auxquels il faut répliquer sans cesse qui donne au texte coranique, à la fois son aspect polémique marqué et sa facture décousue si caractéristique, émaillée de redites constantes, qui le rendent à peu près illisible dans les traductions actuelles. Toutes manquent en effet de grilles de lecture contextualisantes qui soient susceptibles d'éclairer le sens en situation.

Mahomet, prédicateur inconnu finit par être expulsé de sa ville d'origine par son propre clan. C'est alors seulement qu'il élargit son champ d'action. Depuis Médine, sa cité de refuge, il s'adresse désormais à l'ensemble des tribus d'Arabie. Il finit par réussir à les rallier, moins par la puissance de la parole ou par une improbable conversion religieuse que par des razzias victorieuses. Deux d'entre elles sont explicitement citées dans le Coran (*Cor.* III, 123 ; IX, 25). Au cours de ces batailles, les musulmans sont dits dans le Coran avoir bénéficié du secours des anges envoyés par la divinité. Selon

la mentalité de l'époque, ces victoires, aux yeux des partisans comme des adversaires, témoignent moins de l'habileté de Mahomet, fin politique et chef tribal avisé, que de la puissance efficace de son dieu.

L'islam naît donc dans l'isolat relatif de l'Arabie péninsulaire, à l'écart des querelles territoriales de ses grands voisins du Nord et de l'Est, les Grecs byzantins et les Perses sassanides. Ceux-ci ne se hasardent pas au-delà des confins de l'immense péninsule sur des pistes désertiques qui n'ont pour eux nul intérêt. Cela ne veut évidemment pas dire qu'aucune influence extérieure ne parvient jusqu'au cœur de l'Arabie. On a vu que de nombreuses figures d'origine biblique sont appelées à la rescousse du discours coranique après son rejet par les Mekkois. Mais, pour lui donner un impact dans ce monde qui lui était étranger, ces références bibliques ont dû être réinterprétées par Mahomet pour s'adapter au message coranique et à son auditoire : la société tribale du monde arabe, avec ses règles et ses schémas mentaux spécifiques. Cela explique le profond malentendu qui va opposer à Médine les juifs locaux dûment instruits par leurs rabbins à un Mahomet qui leur délivre une version coranique du biblisme dans lequel on ne voit pas comment ils auraient pu reconnaître les grandes figures de leurs textes sacrés et se reconnaître eux-mêmes.

• Le contexte historique du premier islam

Hors le texte du Coran qui, bien que très problématique, semble donner écho à des réalités de l'islam d'origine, que nous reste-t-il qui soit issu de la première période du monde musulman ? Rien de tangible et de factuel, seulement un dispositif humain et un paysage qui ont perduré jusqu'à l'aube du monde contemporain et de la révolution pétrolière. Le mode de vie des hommes, très contraint par une climatologie extrême, n'avait guère évolué. Il avait continué à faire coexister, sur une même terre, grand et moyen nomadisme chamelier et implantations sédentaires oasis ou caravanières dont Médine et La Mecque formaient respectivement le modèle ancien. Tout le reste, y compris le Coran en tant que texte conservé dans un codex sous une forme matérielle et palpable, appartient aux âges postérieurs. Le centre de gravité politique de l'islam s'était alors définitivement expatrié : à Damas en Syrie d'abord, pendant un siècle, avec l'instauration du califat des Omeyyades (à partir du milieu du VII^e siècle apr. J.-C.), puis à Bagdad, fondée sous leurs successeurs et vainqueurs, les Abbasides (à partir du milieu du VIII^e siècle).

Que sait-on sur le plan historique de Mahomet lui-même ? Rien, en dehors de la tradition transmise a posteriori qui parle de lui, tout comme pour le Jésus des Évangiles ou le Moïse de la Torah. Quelques rares allusions coraniques ramènent directement à la vie personnelle d'un personnage qui n'est pas formellement nommé mais à qui s'adresse le discours coranique premier (*Cor.* XCIII, XCIV). Toute tentative biographique, hier comme aujourd'hui, se heurte à l'obstacle du légendaire. Sous sa forme arabe exacte, *muḥammad* signifie « celui qui est loué ». Ce nom apparaît explicitement dans quatre citations coraniques tardives : *Cor.* III, 144 ; XXXIII, 40 ; XLVII, 2 ; XLVIII, 29. On trouve une seule fois la forme *ahmad*, qui est de sens similaire, *Cor.* LXI, 6. Mais l'hypothèse d'interpolations n'est pas à exclure. C'est presque trop attendu pour un prophète que d'être nommé ainsi, d'autant que son père aurait eu pour nom '*Abd Allāh*, « l'esclave d'Allah ». Cependant, faute d'éléments factuels exploitables, la question ne peut que demeurer sans réponse. La généalogie tribale du prophète musulman semble plus raisonnable, bien qu'elle soit elle aussi totalement invérifiable. Des descendants en ligne directe de ceux qui auraient été ses deux petits-fils, Hasan et Husayn, et, en

ligne indirecte, des cousins alides et abbasides, se réclament de lui. Ils appartiennent à un âge où les données commencent à devenir historicisables. Cela voudrait donc dire que Mahomet ou celui auquel ce nom a été donné a réellement existé. La tradition musulmane sur Mahomet est dite *sīra*, ce qui signifie la « Vie (exemplaire) ». Écrite au début de la période abbaside (fin du VIII^e siècle apr. J.-C et début du siècle suivant), elle fourmille d'anecdotes qui cherchent à donner l'impression qu'elles sont prises sur le vif. Si l'on prend le parti de soutenir la réalité de l'historicité de Mahomet, la seule attitude possible pour un historien consiste à tenter de remettre en contexte historique les récits tirés de cette biographie traditionnelle. Trop d'islam trop tôt ne peut que conduire à émettre des réserves. Au contraire, quand le critère de vraisemblance tribale est élevé, on peut parler de fiction réaliste. Celle-ci refléterait non des faits avérés mais une situation possible qu'aurait pu vivre le prophète musulman au milieu des siens.

• L'islam impérial

L'islam ne se limite pas à sa phase coranique. Il a évolué encore considérablement ensuite. On ne pouvait en attendre moins d'une religion d'empire qui a fini par intégrer en son sein les fractions les plus larges des populations des terres conquises. La conversion progressive à l'islam de ces populations ethniquement non arabes a été génératrice d'importantes mutations. Mais le transfert d'allégeance qui a construit un islam musulman détribalisé ne se laisse pourtant saisir que très indirectement. Il fait l'objet d'une dénégation massive. Les néo-musulmans de l'empire califal feignent de croire qu'ils n'ont pu être que des pré-musulmans. Ainsi de la touchante histoire, issue incontestablement de milieux chrétiens, selon laquelle Mahomet enfant aurait été reconnu comme Prophète en devenir par Bahira, un moine syrien d'obédience nestorienne. Il est certain que les grandes tendances de l'islam comme le sunnisme et le chiisme, dont on assigne l'origine à la période de Mahomet ou à celle qui la suit immédiatement, sont beaucoup plus tardives que leur propre tradition ne le soutient. Elles apparaissent dans des conditions historiques complexes qui impliquent sans aucun doute très directement les milieux convertis et les modalités de leur intégration à une religion commune qui demeurerait à inventer. Bien que le sunnisme prétende suivre sans aucun hiatus chronologique la voie tracée par un prophète idéalisé, sa mise en place historique ne remonterait qu'au courant du III^e siècle hégirien, le IX^e siècle après J.-C. Quant au chiisme, né au départ d'une sanglante compétition tribale pour le pouvoir entre grandes familles mekkoises apparentées à Mahomet, il aurait muté seulement par la suite en tendance religieuse à forte coloration messianique. Il l'aurait fait dans les affres d'un échec politique persistant à partir de la fin du II^e siècle hégirien (VIII^e siècle apr. J.-C.). L'événement fondateur auquel se ramènent symboliquement tous les chiismes est la mort au combat en 61 de l'hégire (680 apr. J.-C.) de Husayn, le petit-fils cadet de Mahomet par sa fille Fatima et son cousin Ali. Cette mort finit par être représentée comme un martyr. Mais la constitution historique des tendances chiites, dont la configuration générale perdure jusqu'à aujourd'hui, ne commence à se mettre en place que plus d'un siècle plus tard avec le refus des califes abbasides – issus de Abbas, l'un des oncles paternels de Mahomet – de partager le pouvoir avec leurs cousins alides.

Tout ne vient donc pas en islam du monde de son origine. On chercherait en vain dans le Coran une présentation cohérente des sempiternels cinq piliers qui sont censés caractériser l'islam presque de toute éternité. Certes, des évocations en sont présentes de manière dispersée dans le Coran. Mais elles répondent à des situations et à des besoins qui ont peu à voir avec la ritualisation ultérieure. Cette dernière a dû se mettre en place très progressivement, au fur et à mesure que la société musulmane de

l'époque impériale se constituait et qu'elle prenait conscience de la nécessité de construire une religion normalisée. Le jeûne de Ramadan d'une durée d'un mois lunaire est effectivement prescrit (*Cor.* II, 185). Mais il s'inscrit sans doute au départ dans une logique de concurrence et de différenciation avec le judaïsme médinois. Il en va sans doute en partie de même de certains interdits alimentaires (*Cor.* II, 173). Une autre partie de ces interdits relèverait plutôt d'une rupture avec les modèles ou les pratiques des Bédouins (*Cor.* V, 90, 91). Le pèlerinage et l'aumône seraient également à replacer dans une optique politique de domination et de ralliement des tribus. Quant à la prière, on sait peu de chose sur son origine. Le calife Omar, deuxième successeur de Mahomet, est censé avoir pratiquement réglé tout ce qui ne se trouverait pas dans le Coran, comme justement le nombre cinq des prières journalières. Mais cette croyance rassurante demeure peu pertinente d'un point de vue historique et anthropologique.

Par contre, on peut être assuré que des croyances et des pratiques de remplacement issues des milieux néo-musulmans de l'empire vont parvenir à travestir le passé comme pour mieux s'y substituer. Qui n'est persuadé aujourd'hui que le sacrifice sanglant qui constitue l'un des rites majeurs du pèlerinage musulman ne soit à mettre en relation directe avec le sacrifice abrahamique et biblique du fils auquel est substitué un bélier ? Mais, outre que le lien entre le pèlerinage musulman et le sacrifice abrahamique n'existe pas dans le Coran (*Cor.* XXXVII, 107), nul ne voit plus que, d'un point de vue anthropologique, on se trompe de pastoralisme. Si l'islam était resté fidèle à son origine, le seul sacrifice possible serait celui de camélidés. La substitution générale du mouton au dromadaire c'est le symbole même de la victoire secrète de l'islam proche oriental des convertis sur les arabes péninsulaires de l'origine. Mais c'est aussi historiquement au prix de ces mutations et de ces ruptures nécessaires que l'islam doit d'exister comme religion mondiale aujourd'hui.

Jacqueline CHABBI

Bibliographie

- A.-M. DELCAMBRE, *Mahomet, la parole d'Allah*, coll. Découvertes, Gallimard, Paris, 1987 ; *Mahomet*, Desclée de Brouwer, Paris, 1999, 2003
- S. MERVIN, *Histoire de l'islam. Fondements et doctrines*, coll. Champs université, Flammarion, Paris, 2000
- A.-L. DE PREMARE, *Les Fondations de l'islam entre écriture et histoire*, Seuil, Paris, 2002
- P. SÉNAC, *Le Monde musulman des origines au XI^e siècle*, coll. Campus histoire, Sedes, Paris, 1999.

Voir aussi

- [Chiisme](#)
- [Soufisme, religion](#)
- [Sunnisme](#)
- [Wahhabisme, religion](#)

Ismaélisme, religion

L'ismaélisme ou le chiisme ismaélien tire son nom d'Ismā'īl (mort vers 762), fils de l'imam Dja'far al-Sādiq. Il faisait partie à l'origine des nombreux courants dits septimains (à cycle de sept imams) au sein de l'Islam chiite dont il est le seul à avoir survécu. Les différentes formes d'ismaélisme se firent remarquer pendant tout le Moyen Âge par leur importance historique et leur poids sur l'échiquier politique de l'empire musulman. Le mouvement qarmate (IX^e et X^e siècle), incluant dans sa théologie politique un système égalitaire et la lutte armée contre le pouvoir sunnite des Abbassides, connut une propagation fulgurante dans tout le sud de l'Iran, la région du golfe Persique et une grande partie de la péninsule arabique. Le califat des Fatimides (les descendants de Fātima), les bâtisseurs du Caire et d'al-Azhar, la plus vieille université du monde, régna plus de deux siècles (X^e-XII^e siècle) sur l'Égypte et une partie de l'Afrique du Nord et de la Syrie, développant en son sein de puissantes écoles théologiques, philosophiques et juridiques. En 1021, à la mort du sixième calife fatimide, al-Hākim, certains fidèles le considérèrent comme « occulté » et le reconnurent comme le *mahdī* attendu. Ils prirent pour eux-mêmes le nom de Muwahhidūn (unitaires) mais ils seront plus connus sous l'appellation Druzes. Suivi, en Syrie, au Liban et en Palestine, par plusieurs centaines de milliers de fidèles, le druzisme est maintenant considéré par ceux-ci comme une religion indépendante.

Le schisme le plus important survint cependant à la mort du calife al-Mustansir en 1094, lorsque les ismaéliens se scindèrent en deux factions rivales, les Mustalites et les Nizarites, factions qui connurent par la suite de nombreuses subdivisions et qui existent encore de nos jours. Les Mustalites, sans doute plus d'un million, se trouvent aujourd'hui principalement au Yémen, en Afrique orientale et en Inde (surtout dans le Gujarat où ils sont connus sous le nom de Bohra). Les Nizarites, quant à eux, eurent une active et fructueuse propagande en Syrie et surtout en Iran. Ce sont eux que les chroniqueurs médiévaux des croisades appelèrent les Assassins. L'image, aussi négative que mensongère, créée par les croisés et les propagandistes sunnites, fit de ces ismaéliens des « terroristes », drogués par le hashish et le fanatisme, occultant complètement un mouvement, politique certes, mais d'une très grande richesse intellectuelle, comptant de nombreux et prestigieux penseurs, philosophes et mystiques. On oublie notamment de noter que la bibliothèque d'Alamūt était l'une des plus grandes de l'empire musulman. Après l'invasion mongole et la chute d'Alamūt (XIII^e siècle), les Nizarites entrèrent dans la clandestinité, les fidèles se dispersèrent et bon nombre d'entre eux, cachant leur identité doctrinale, rejoignirent le chiisme duodécimain ou les confréries soufies. Les ismaéliens actuels sont, pour la plupart, issus d'un schisme nizarite. La majorité d'entre eux, peut-être plusieurs millions, vit en Inde, où ils sont appelés khoja, et aussi en Asie centrale, en Iran oriental, dans de petites communautés secrètes dispersées dans tout le Proche et Moyen-Orient, au Yémen, en Afrique orientale, enfin en Europe et en Amérique du Nord. Depuis leur sortie de clandestinité, les imams reconnus par la majorité de ces descendants des ismaéliens d'Alamūt appartiennent à la célèbre famille, d'origine iranienne, des Aga Khān.

Sur les plans intellectuel et spirituel, l'ismaélisme réussit à garder une dimension ésotérique fondée à la fois sur les enseignements attribués aux imams chiites et sur des éléments d'origine iranienne, néo-platonicienne et néo-pythagoricienne intégrés à la doctrine et adaptés à l'islam. Cette synthèse féconde se fit grâce à l'œuvre et à la propagande d'un nombre considérable de penseurs, souvent théologiens et philosophes à la fois. Contentons-nous de ne citer que quelques noms particulièrement

célèbres : au Moyen Âge, des auteurs majeurs comme Qādī Nu ‘mān, Muḥammad Nasafi, Abū Ḥātim Rāzī, Abū Ya ‘qūb Sijistānī, Ḥamid (ou Ḥumayd) al-Dīn Kermānī, Nāsir Khosrow ou encore le cénacle des « Frères de la pureté » (Ikhwān al-Safā) et Nasīr al-Dīn Tūsī. À l’époque moderne, on peut citer Abū Ishāq Quhistānī, Khayrkhāh Harawī, l’Indien Ghulām ‘Alī d’Ahmadnagar (xvii^e siècle) jusqu’à Pīr Shihāb al-Dīn Shāh, fils d’Aga Khān le Second et mort en 1884.

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI

Bibliographie

H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1986
F. DAFTARY, *The Ismailis : Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990 ; *Les Ismaéliens : histoire et traditions d’une communauté musulmane*, trad. de l’anglais, Fayard, Paris, 2003.

Voir aussi

- [Chiisme](#)
- [Imamisme, religion](#)
- [Messianisme et millénarisme](#)
- [Néoplatonisme](#)
- [Sunnisme](#)

Isostasie, sciences de la Terre

La théorie de l'isostasie tente d'expliquer pourquoi les mesures du champ de pesanteur terrestre semblent varier très faiblement d'un point à l'autre de la surface de la Terre en inadéquation avec la loi de Newton, fonction de la masse et de la distance d'un point au centre de la Terre.

En 1735, l'astronome français Pierre Bouguer (1698-1758) participe à une mission au Pérou, chargée de mesurer un arc de méridien au niveau de l'équateur. Il fait à cette occasion des observations d'ordre gravimétrique, en relation avec les reliefs. Dans les Andes, Bouguer remarque que la déviation du fil à plomb par les énormes masses montagneuses est moins forte que prévu, comme si les montagnes étaient creuses, ou de moindre densité qu'on ne l'imagine (on sait déjà, alors, que la gravité varie avec la latitude et l'altitude).

Son contemporain britannique, George Everest (1790-1866), surtout connu pour avoir donné son nom à la plus haute montagne du monde, prend en 1823 la direction du Bureau trigonométrique et géodésique d'Inde. Il se consacre entièrement au développement de la triangulation et de la cartographie de l'Inde. Comme Bouguer dans les Andes, il remarque dans l'Himalaya, que la déviation du fil à plomb présente une déficience de densité des énormes masses montagneuses par rapport aux calculs théoriques.

De même, alors que la pesanteur dépend de la masse et de la distance au centre de la Terre, comment expliquer que celle-ci, mesurée au sommet d'une montagne constituée de roches de densité voisine de 2,7, soit identique à celle qui est mesurée au niveau des fosses océaniques, où l'eau n'a qu'une densité proche de 1 ? Tout se passe comme si les excès de masse dus à la topographie étaient compensés en profondeur par des défauts de masse, et vice versa. Historiquement, deux hypothèses ont été particulièrement constructives pour expliquer ce phénomène.

• Hypothèses et études

L'hypothèse du Britannique George Biddell Airy, proposée en 1855, suppose l'existence d'un niveau de compensation où l'équilibre isostatique est réalisé grâce à des colonnes de roches de densités différentes : la hauteur de ces colonnes est inversement proportionnelle à leur densité. Ainsi, la colonne de roches situées sous le sommet d'une montagne serait plus enracinée et constituée de roches moins denses que celles des régions adjacentes. Ces racines légères et profondes situées sous le sommet des montagnes ont été confirmées depuis par les mesures géophysiques et leur confinement est compatible avec les compressions latérales dans le cadre de la tectonique des plaques.

Un autre Britannique, John Henry Pratt (1809-1871), fait appel, dans une publication de 1871, à une variation latérale de la densité en profondeur pour compenser les anomalies gravimétriques (positives ou négatives) et tendre vers l'équilibre isostatique. Pour Pratt, cet équilibre s'établit aussi au-dessus et au-dessous d'un niveau de compensation.

C'est le géologue américain Clarence Edward Dutton (1841-1912) qui invente le terme isostasie. Il publie, en 1889, un article intitulé « On some of Greater Problems of Physical Geology » (Sur certains des plus grands problèmes en géologie physique) dans lequel il reprend les travaux antérieurs pour

synthétiser et développer la notion de cet état d'équilibre hydrostatique, c'est-à-dire l'état où le poids de la matière est constant au-dessus d'une certaine profondeur de la Terre, dite profondeur de compensation.

• Le géoïde

Les études sismiques ont montré que le globe terrestre est formé d'enveloppes concentriques de densité et de rigidité différentes. L'enveloppe externe, la lithosphère (constituée de la croûte, continentale ou océanique, et de la partie supérieure du manteau), est constituée de blocs de matière plus légère flottant sur une masse plastique plus dense, l'asthénosphère. Pour expliquer que la pesanteur soit partout la même, on imagine que les blocs de lithosphère les plus hauts s'enfoncent proportionnellement plus dans l'asthénosphère, à la manière des icebergs. La croûte continentale étant plus légère que la croûte océanique, l'épaisseur de la lithosphère sous les continents est donc plus grande que celle sous les océans. En milieu continental, le modèle d'Airy est assez bien réalisé avec l'épaississement crustal sous les montagnes ; en revanche, en milieu océanique, l'étalement de densité (modèle de Pratt) correspond mieux aux observations effectuées sur la lithosphère océanique, plus froide donc plus dense au fur à mesure que l'on s'éloigne de la zone axiale de formation jusqu'à la zone de subduction plus profonde.

Ce processus de compensation isostatique est continu car il accompagne la tectonique globale qui modèle la Terre. Il est aussi réversible. En effet, les études du champ de pesanteur ont montré que les racines des chaînes de montagnes remontent au cours de l'érosion de ces dernières, à la manière d'une péniche qui s'élève lorsqu'elle est déchargée. De même, certaines régions se soulèvent et présentent un déséquilibre isostatique. En Scandinavie, ce soulèvement (environ 1 m par siècle) s'explique par l'allègement de cette région, consécutif à la fonte des grandes calottes glaciaires quaternaires.

L'isostasie est réalisée sur une grande partie de la Terre par différents processus géophysiques, à la différence des anomalies gravimétriques en cours. Ainsi, le niveau de compensation ne dessine pas un ellipsoïde de révolution parfaite, mais une surface faite de creux et de bosses appelée le « géoïde ». Par exemple, en milieu océanique, qui représente 70 p. 100 de la surface du globe, la masse des reliefs qui se trouve au fond de l'océan mondial attire l'eau : au-dessus d'un relief, l'océan forme un creux. En revanche, au-dessus d'une fosse, l'océan forme une bosse. Les écarts avec le niveau de référence zéro vont de — 105 mètres au sud de l'Inde jusqu'à + 82 mètres au nord de l'Australie.

Yves GAUTIER

Le problème du salut est au cœur de l'histoire des religions. Dans le christianisme, cependant, une incertitude demeure. « Nous savons tous, avait écrit saint Augustin, que la grâce n'est pas donnée à tous les hommes. » Comment, dans ces conditions, le chrétien peut-il avoir, de son vivant, l'assurance de son élection ? Par sa foi en Christ, avait répondu Luther. Mais il avait été excommunié en 1520 et le concile de Trente (1545-1563) avait rejeté comme hérétique la doctrine luthérienne du salut par la seule foi. Les catholiques restaient donc dans l'incertitude. Un jésuite, Luis de Molina, avait publié un livre en 1588 dans lequel il défendait la thèse selon laquelle l'homme pouvait concourir à son salut par l'accomplissement d'œuvres dont le concile avait reconnu la nécessité. Mais n'était-ce pas pousser trop loin l'interprétation des décrets du concile et en venir à nier les effets du péché originel, comme l'avait fait le moine Pélage, au ^v^e siècle ? Sans aller jusqu'à reprendre, dans leur totalité, les thèses de Molina ni, à plus forte raison, celles de Pélage, certains théologiens avaient tendance à insister sur les « œuvres » – à commencer par la pratique des sacrements – que les fidèles devaient accomplir et qui leur permettaient, avec la grâce, de collaborer à leur salut. À l'époque où triomphe l'humanisme, certains religieux – les jésuites en particulier – ne pouvaient manquer de fonder de grandes espérances sur la nature humaine, qu'ils s'attachaient à bien guider dans leurs nouveaux collèges.

• Une réaction augustinienne

Aussi, les théologiens qui se réclamaient des pères de l'Église, et plus particulièrement de saint Augustin, ne tardèrent-ils pas à réagir contre ce qu'ils considéraient comme un abus, voire une hérésie. À Louvain, plusieurs docteurs furent de ceux-là et, en particulier, Cornelius Jansenius. Ce dernier amassa une documentation considérable pour prouver que saint Augustin était en désaccord complet avec la doctrine sur le salut et la grâce défendue par certains membres de la Compagnie de Jésus. Cette recherche aboutit à un livre : l'*Augustinus*, publié après la mort de son auteur, en 1640. Dès avant cette date, le contenu de l'ouvrage était connu en France grâce à l'un des collaborateurs de Jansenius, Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran. Celui-ci était très lié avec des membres de la famille Arnauld, présents dans différentes œuvres de la réforme catholique. C'est ainsi que l'abbé de Saint-Cyran fut appelé par la mère Angélique Arnauld, abbesse de l'abbaye cistercienne de Port-Royal, pour devenir le directeur spirituel de la communauté.

On aurait tort de penser que les problèmes débattus dans l'*Augustinus* n'avaient d'intérêt que pour les théologiens. En fait, les simples fidèles se trouvaient engagés directement. Ceux-ci étaient invités, par les décrets du concile de Trente, appliqués par les évêques, à recevoir fréquemment les sacrements de la Pénitence et de l'Eucharistie. Or l'un des représentants éminents du jansénisme, Antoine Arnauld, rappelait dans son ouvrage : *De la fréquente communion* (1643), les règles à observer à ce sujet. Il ne faut pas, écrivait-il, « donner le corps du Christ à ceux qui retombent toujours dans les mêmes crimes [...] et on doit les séparer quelque temps de l'autel, pour se purifier par une pénitence sincère ». C'était, expliquait cet auteur, revenir « aux traditions des saints et aux vieilles coutumes de l'Église ». Ces règles sévères inspiraient aussi la vie familiale (rôle de guide spirituel du père de famille), l'éducation des enfants (Petites Écoles de Port-Royal), la gestion des biens (partage égal de ceux-ci entre les enfants sans droit d'aînesse), le monde des affaires (interdiction du prêt à intérêt) et

même la vie quotidienne de l'individu qui pouvait souhaiter se retirer loin du « monde » corrompu (les « solitaires » de Port-Royal des Champs). Ainsi, le jansénisme français marqua-t-il de son empreinte non seulement le clergé, mais aussi une partie de la noblesse et de la bourgeoisie du XVII^e siècle.

• Répressions du mouvement

La papauté, dès le début, manifesta son opposition envers une doctrine qui mettait en cause certaines décisions du concile, en particulier ce qui concernait la Pénitence et l'Eucharistie. La première condamnation eut lieu en 1643 (bulle *In eminenti*). Elle fut suivie en 1653 par la bulle *Cum occasione* qui déclarait hérétiques cinq propositions résumant la pensée de Jansenius. Mais Antoine Arnauld répondit que ces cinq propositions ne se trouvaient pas dans l'*Augustinus*. À partir de 1661, la monarchie française appuya la papauté dans sa lutte contre le jansénisme. Ce n'était pas tant la fidélité à Rome qui la faisait agir que la volonté de ne pas tolérer un esprit d'indépendance qui s'accordait mal avec l'absolutisme. Cependant, le pape et le roi se heurtèrent à l'obstination des hommes et des femmes du « parti ». Il est vrai que les jansénistes avaient pour eux certaines des personnalités les plus remarquables du temps (Blaise Pascal, Jean Racine, Antoine Arnauld). Néanmoins, la pression de la monarchie qui appuyait fermement l'exécution des actes pontificaux fit sentir ses effets. En 1709, les religieuses de Port-Royal furent dispersées et leur abbaye rasée. En 1713, la bulle *Unigenitus*, demandée au pape par Louis XIV, s'imposa à tous : évêques, simples prêtres, fidèles. On en vint même, à l'égard des récalcitrants, à les priver des derniers sacrements, lorsqu'ils étaient à l'article de la mort.

L'objet de la bulle *Unigenitus* révélait le changement en cours du jansénisme. La papauté y condamnait 101 propositions d'un livre, beaucoup plus répandu dans le public que l'*Augustinus*. Il s'agissait du *Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset*, paru en 1671. L'auteur était celui qui tenait la place de chef du « parti » janséniste, le père Pasquier Quesnel. Il encourageait les fidèles à pratiquer la lecture et la méditation de l'Écriture sans se borner à lire ou à écouter les commentaires qui en étaient donnés par les membres du clergé. Une évolution de la vie religieuse était en cours. Par ailleurs, les opposants à la bulle étaient à la recherche de signes susceptibles de leur révéler qu'ils étaient les seuls vrais catholiques. Ainsi prenaient, à leurs yeux, toute leur importance les « miracles » qui avaient lieu, disait-on, dans les cimetières parisiens, en particulier sur la tombe du diacre Pâris (1727). La dimension populaire du jansénisme se révélait ainsi. Elle fut encouragée par la diffusion d'un journal : les *Nouvelles ecclésiastiques*. La pénétration accrue du livre de Pasquier Quesnel au XVIII^e siècle permit de répandre une sensibilité janséniste, ce dont témoignent des ouvrages de théologiens et de moralistes comme Jacques-Joseph Duguet et surtout Pierre Nicole.

• Un « parti » politique

Ces raisons expliquent le rôle de groupe de pression tenu par les jansénistes, en France, à partir de 1730. Celui-ci avait ses ramifications à l'intérieur de l'Église, dans les hautes cours de justice (les parlements) à Paris et en province, ainsi que dans le petit peuple des villes et, parfois, des campagnes. Il est à remarquer aussi que les femmes y tenaient une place de plus en plus importante. À une époque où les magistrats des parlements furent amenés à intervenir de plus en plus fréquemment dans les

affaires de l'État, les jansénistes se trouvèrent souvent à leurs côtés et inspirèrent certaines démarches ou prises de position. Il en fut ainsi, en particulier, lorsque les jésuites furent poursuivis pour malversations, abus de pouvoir et finalement chassés du royaume de France (1761-1764). Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, les liens entre la religion et la politique, bien présents chez les jansénistes dès les origines, se renforcèrent. Aussi, la transition entre « parti janséniste » et « parti patriote » (D. Van Kley) se fit-elle, chez certains d'entre eux, sans difficulté. Ce fut le cas, en particulier, du célèbre abbé Henri Grégoire, qui s'illustra sous la Révolution par son action en faveur de l'abolition de l'esclavage. À cette époque, d'ailleurs, le jansénisme n'était plus limité au royaume de France et aux Pays-Bas autrichiens. Il était largement diffusé en Espagne, en Italie et même dans le Saint-Empire, dont le haut clergé – pourtant formé traditionnellement à Rome et habitué à défendre la doctrine de la primauté du pape – commençait à s'émanciper sous l'influence de Nicolas de Hontheim (Febronius).

Le jansénisme ne fut pas un simple courant de pensée ou, encore moins, un mouvement extrémiste à l'intérieur du catholicisme moderne. Il fut beaucoup plus que cela : une véritable crise de conscience d'une élite qui se posait les questions essentielles dans une société chrétienne, celles des rapports entre l'homme et Dieu, de la faute originelle, du pardon et du péché, de l'amour de Dieu, le tout se trouvant inclus dans un seul mot : la grâce. Avec le temps, la défense de conceptions morales, gallicanes, voire démocratiques, l'emporta sur la pure théologie et contribua, avec les Lumières, à la démolition généralisée de l'Ancien Régime.

Louis CHÂTELLIER

Bibliographie

- L. CHÂTELLIER, *Le Catholicisme en France 1500-1650*, 2 vol., S.E.D.E.S., Paris, 1995/ J. DELUMEAU & M. COTTRET, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, P.U.F., Nouvelle Clio, Paris, 1996
R. TAVENEAU, *Le Catholiscisme dans la France classique 1610-1715*, 2 vol., S.E.D.E.S., Paris, 2^e éd., 1994
D. K. VAN KLEY, *Les Origines religieuses de la Révolution française 1560-1791*, Seuil, Paris, 2002.

Voir aussi

- [Augustinienne \(Doctrine\)](#)
- [Catholicisme](#)
- [Gallicanisme](#)
- [Modernisme, religion](#)

« Judaïsme » est un terme étymologiquement dérivé, par le grec *Ioudas*, de l'hébreu *Yehouda*, Juda, qui est à la fois le nom d'un des fils du patriarche Jacob, celui de la tribu issue de ce fils, celui du royaume sur lequel ses descendants ont régné, et celui de la région, la Judée, où ce royaume a fleuri. « Judaïsme » apparaît pour la première fois, sous sa forme grecque (*ioudaïsmos*), dans les milieux juifs hellénophones du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne. Son équivalent hébraïque (*yahadout*) n'est devenu d'usage courant qu'à l'époque moderne et la littérature biblique aussi bien que rabbinique ne connaît pas ce concept. Désignation commode, qui semble faire pendant à celles de christianisme, de catholicisme ou de protestantisme, « judaïsme », au sens de « religion juive », tend à isoler les aspects spécifiquement « religieux » d'une réalité culturelle beaucoup plus riche et imbriquée. En fait, jusqu'à leur émancipation, qui date en France de 1790-1791, les juifs se sont perçus autant, voire davantage, comme un peuple descendant des Judéens antiques que comme les fidèles d'une religion particulière.

• L'histoire d'un peuple

Si l'on en croit le récit biblique – qui n'est pas, pour les périodes les plus reculées, corroboré par l'histoire –, le peuple juif est issu du patriarche Abraham, qui, sur l'injonction divine, quitte sa Chaldée natale pour gagner Canaan. Dieu scelle avec lui une alliance dont le signe sera la circoncision et lui promet une descendance nombreuse, née de son fils Isaac, qui héritera la terre vers laquelle il a migré. Du fils d'Isaac, Jacob, qui prend le nom d'Israël après sa lutte avec l'Ange, sont issues les douze tribus qui, après un exil en Égypte, quittent finalement ce pays sous la conduite de Moïse et se lancent à la conquête de Canaan sous la houlette de Josué, son successeur. Après une période pendant laquelle les tribus sont gouvernées par des juges, Saül, de la tribu de Benjamin, devient le premier roi d'Israël, mais c'est David, son successeur, de la tribu de Juda, qui fonde la première dynastie légitime. L'histoire de ce royaume unifié est brève, puisque à la mort de Salomon, fils de David, un schisme entraîne l'émergence de deux royaumes distincts : celui d'Israël, regroupant les tribus du Nord, et celui de Juda, réunissant les tribus de Juda et Benjamin, au Sud, avec Jérusalem pour capitale et siège du premier Temple, et un descendant de David pour souverain.

En 722 avant J.-C., les Assyriens détruisent le royaume du Nord et en déportent une large partie des populations, dont on perd bientôt la trace. Le royaume de Juda cède, lui, en — 586 sous les coups des Babyloniens, son Temple est détruit et ses élites conduites à Babylone. C'est là, parmi les Judéens en exil, que naît à proprement parler le « judaïsme », qui combine une forte identité culturelle et nationale, la croyance en un Dieu unique et interdit de représentation, et l'espoir d'une restauration. Celle-ci intervient en — 539, lorsque le Perse Cyrus autorise les exilés à rentrer chez eux et à reconstruire le sanctuaire de Jérusalem. Ce nouveau foyer judéen autonome connaîtra une histoire riche et mouvementée jusqu'à ce qu'il passe, en — 63, sous l'influence directe de Rome, dont la Judée devient une province. En 70 de l'ère chrétienne, Titus écrase une révolte commencée en 66 et détruit le second Temple. La Palestine perd progressivement son ascendant sur une diaspora toujours plus étendue.

L'histoire des juifs se décline désormais diversement en fonction de leurs lieux d'implantation – Babylonie, monde arabo-musulman, Europe chrétienne occidentale et orientale, et bientôt Nouveau

Monde. Cette situation, variant au gré des expulsions et des flux migratoires, entraîne une diversification culturelle croissante, dont la distinction entre séfarades – juifs d’origine ibérique et plus largement juifs orientaux – et ashkénazes – juifs d’Europe centrale et orientale – n’offre qu’une image très simplifiée. Et tandis que l’hébreu reste la langue religieuse de référence, celle de la Bible, du rituel et d’une abondante littérature, d’autres langues – judéo-araméen, judéo-arabe, judéo-espagnol, yiddish notamment – vont assumer longtemps un rôle culturel éminent. Les grandes ruptures du XIX^e et du XX^e siècle, intégration en Occident, démembrement des empires multi-ethniques et pluriconfessionnels et émergence des États-nations, vagues d’émigration juives massives hors d’Europe orientale puis hors des terres d’Islam, génocide en Europe et émergence d’un État juif en Palestine, bouleverseront à nouveau en profondeur la donne linguistique et culturelle. Aujourd’hui, les juifs pratiquent en diaspora couramment, et pour la plupart exclusivement, les langues nationales de leurs concitoyens non juifs, et en Israël, l’hébreu.

• Le judaïsme de la Torah

Reste que c’est en Palestine, entre le II^e siècle avant J.-C. et le II^e siècle après J.-C., que, sous la houlette des pharisiens et de leurs héritiers, s’est formé le noyau dur du judaïsme comme doctrine, comme pratique et comme culture. C’est la référence à la Torah, littéralement « enseignement », qui, pour l’essentiel, le fonde. Ce sont désormais les savants, ou les sages (*hakhamim*), qui s’en affirment les seuls dépositaires légitimes, les prêtres perdant tout rôle avec la destruction du sanctuaire en 70, et le temps de la prophétie étant présumé clos depuis plusieurs siècles.

La Torah est d’abord Torah écrite, soit les cinq livres du Pentateuque transmis par Moïse, qui contiennent les termes de l’Alliance passée entre Dieu et son peuple lors de la théophanie du Sinaï, et auxquels les autres livres de la Bible, Prophètes et Hagiographes, ne peuvent être comparés en termes d’autorité. Mais la Torah écrite elle-même, seule, n’est rien. À son côté, d’égale valeur, il y a la Torah orale, c’est-à-dire oralement transmise, de Dieu à Moïse, puis de Moïse à tous les maîtres autorisés qui se sont succédé après lui. Savoir complexifié à chaque génération, objet d’exposition, d’étude et de débats sans cesse renouvelés, et dont les strates se sont déposées dans de grands recueils : *Mishna* d’abord, code de la Loi orale publié vers l’an 200 ; les deux Talmuds ensuite, vastes commentaires de la *Mishna* (celui de Jérusalem est clos à la fin du IV^e siècle et celui de Babylone, achevé en 499, impose finalement son autorité à tout le monde juif), vastes compilations de *midrashim* enfin, exégèses bibliques traditionnelles. Seuls les karaïtes, un courant apparu en Babylonie au VIII^e siècle, rejetteront catégoriquement l’autorité de la Torah orale.

À charge donc pour le peuple d’observer les 613 commandements de la Loi, 365 interdits et 248 injonctions positives, que Dieu lui a révélés, et à charge pour Dieu de le récompenser en conséquence. La transgression de la Loi est passible d’une sanction collective majeure – la dépossession de la Terre et l’exil. Mais nulle sanction n’est éternelle, l’Alliance est à jamais valide, et l’espérance de restauration demeure. L’exil lui-même n’est pas seulement châtiment, mais aussi l’occasion pour Israël d’accomplir une mission auprès des nations, au milieu desquelles finiront par germer les grains de vérité qu’il y aura semés. Et c’est la pratique, la fidélité concrètement assumée à la Loi, beaucoup plus que l’adhésion à un dogme, qui, en principe, fait le juif fidèle.

Certes, la confrontation au christianisme, puis à l’islam, ainsi qu’à l’héritage philosophique antique

que le monde médiéval se réapproprie, et la menace de déviances comme le karaïsme conduiront certains à tenter de fixer le credo juif. Aucune liste n'a cependant jamais clos le débat. Celle de Moïse Maïmonide (1138-1204) énumère 13 « principes » de la foi juive : 1. que Dieu existe ; 2. qu'il est un ; 3. qu'il est incorporel ; 4. qu'il est ontologiquement antérieur au monde ; 5. que Lui seul doit être adoré ; 6. que la prophétie est possible ; 7. que la prophétie de Moïse est supérieure à toutes les autres ; 8. que la Torah a été divinement révélée ; 9. qu'elle ne peut être changée ; 10. que Dieu connaît les actions des hommes ; 11. qu'il récompense les justes et châtie les pécheurs ; 12. que le Messie viendra ; 13. que les morts ressusciteront. Cette liste sera finalement intégrée au livre de prières juif.

• Le judaïsme de la Halakha

L'essentiel n'en est pas moins ailleurs – dans la *Halakhah* plutôt que dans le dogme. Le mot est construit sur une racine hébraïque signifiant « aller, marcher ». La Halakhah enseigne la voie à suivre et, loin de se cantonner aux questions de nature strictement religieuse ou rituelle, elle enveloppe tous les aspects de la vie et toutes les branches du droit. Cette extension remarquable de la jurisprudence rabbinique témoigne d'une conception du religieux qui ne l'isole pas des autres dimensions de l'existence individuelle et collective. La Halakhah s'est en outre développée dans une société qui, longtemps, que ce fût sur sa terre ou en exil, a pu se gérer d'une manière au moins partiellement autonome. Sans doute la dispersion et la soumission à un joug étranger limitèrent-elles la marge de manœuvre des communautés juives. Reste que pour tout ce qui concernait leurs affaires internes (litiges entre juifs, statut personnel), elles purent, tout au long du Moyen Âge, en chrétienté comme en islam, appliquer sans trop d'ingérences extérieures les normes du droit juif. L'Émancipation, à l'ère contemporaine, introduira là une rupture en faisant échapper les individus juifs à la juridiction communautaire et en les soumettant directement, comme citoyens, à la loi de l'État. Respecter la Halakhah devient alors affaire de choix, un choix en outre restreint à ce qui, dans la Halakhah, n'entre pas ouvertement en conflit avec la loi de l'État.

Quel que soit son goût de la Loi, le judaïsme verse pourtant rarement dans le « légalisme sec ». À côté de commentaires talmudiques témoignant d'une impressionnante virtuosité herméneutique (le *pilpoul*) ou d'œuvres juridiques de nature et d'ampleur variées (consultations rabbiniques, traités et codes), ses savants ont aussi produit de la poésie religieuse et profane, des commentaires bibliques, des sommes théologico-philosophiques, des œuvres mystiques (la Kabbale). Soucieux d'assurer une observance de la Loi certes rigoureuse mais partagée par tous, du plus ignorant au plus érudit, le judaïsme a aussi été coutume (*minhag*) et sociabilité. Et il s'est toujours trouvé, parmi les savants eux-mêmes, des maîtres pour dénoncer les risques d'un certain élitisme. Ainsi, au XVIII^e siècle, le hassidisme, courant mystique, tente-t-il de revaloriser une forme de spiritualité accessible à tous, y compris au plus humble, chacun ayant un rôle à jouer dans la grande œuvre rédemptrice confiée à Israël.

• Le judaïsme du quotidien

De la naissance à la mort, de la circoncision aux funérailles, en passant par le mariage (obligatoirement monogamique depuis le Moyen Âge pour l'écrasante majorité des communautés), la vie du juif pratiquant, encore aujourd'hui, reste marquée non seulement par le souci du

« commandement », de la *mitsva*, à accomplir, mais aussi par la joie que cet accomplissement engendre.

L'année, luni-solaire dans le calendrier juif, est rythmée par une série de solennités. Les plus importantes sont, à l'automne, le Nouvel An (*Rosh ha-Shanah*), date anniversaire de la Création du monde, le jeûne de Kippur ou jour des Expiations, la fête des Cabanes (*Sukkot*), qui commémore les pérégrinations des Hébreux dans le désert, immédiatement suivie de *Shemini Atzeret* et de la « Joie de la Torah » (*Simhat Torah*), à l'occasion de laquelle on clôt le cycle annuel de lecture liturgique du Pentateuque pour le rouvrir aussitôt. En hiver, *Hanukkah* commémore la victoire de la révolte des Maccabées contre la domination grecque (II^e siècle av. J.-C.), puis *Purim* le sauvetage des juifs raconté dans le livre biblique d'Esther. Au printemps, Pâque (*Pessah*) évoque la libération de l'esclavage d'Égypte et la fête des Semaines (*Shavuot*), le don de la Loi sur le Sinaï. Au cœur de l'été, le jeûne du 9 av (7 août) ravive le deuil de la destruction du premier et du second Temple.

Éloigné de la terre ancestrale, privé de sanctuaire central depuis 70, et donc de tout culte sacrificiel, le juif de l'Exil a développé un culte du cœur, de l'étude de la Torah, et de la sanctification du quotidien. Sa journée est rythmée par ses trois offices quotidiens, sa semaine par le repos hebdomadaire du samedi, le *shabat*, temps du recueillement, des retrouvailles familiales, et du resserrement du lien communautaire, à la synagogue. Le souci de la pureté, sexuelle ou diététique, inspire des règles qui ont aussi pour effet de clairement séparer l'univers des femmes, traditionnellement domestique, de celui des hommes, public, et de mettre le juif à l'abri de contacts trop soutenus avec les non-juifs.

• Universalité du judaïsme

Mais si le maintien de la cohésion communautaire, assuré notamment par un devoir de générosité envers les plus démunis (*tsedakah*), est une préoccupation naturelle pour une collectivité dispersée et minoritaire, il n'a jamais empêché la réalité d'échanges culturels avec la société majoritaire, ni le développement d'une éthique de portée universelle où l'amour du prochain est indissociable de l'exigence de justice.

Le non-juif lui-même a un statut au regard du droit juif. Il peut, s'il le souhaite et si la sincérité de sa démarche est attestée, se convertir au judaïsme. Mais il peut aussi être « sauvé » en restant ce qu'il est, et en accomplissant les sept commandements des fils de Noé (obligation d'instituer un système juridique ; interdiction du blasphème ; de l'idolâtrie ; de l'inceste et de l'adultère ; du meurtre ; et du vol ; interdiction de consommer un membre arraché à un animal vivant).

De même, l'attente messianique juive, tantôt active, tantôt neutralisée, voire combattue par des autorités spirituelles qui en redoutent le potentiel déstabilisateur, cette attente messianique n'est pas seulement attente d'une revanche, ou d'un jugement sans appel des nations persécutrices et impies. Le règne du Messie issu de David ouvrira aussi une ère de Rédemption universelle, dont l'humanité entière, réunie dans le culte du Dieu un et rassemblée à Sion et autour de son Temple reconstruit, sera bénéficiaire.

• Judaïsmes de la modernité et de la postmodernité

C'est l'équilibre, précaire, de cette construction complexe que la modernité mettra à mal. Sécularisation, émancipation, intégration engageront les juifs à repenser leur identité et leur rapport à l'autre non juif. La dissolution progressive, souvent souhaitée par les juifs eux-mêmes, du cocon protecteur mais parfois asphyxiant de la communauté traditionnelle induira, au XIX^e et au XX^e siècle, un bouleversement des mentalités et des comportements. De nouvelles questions surgiront. La Loi transmise par les rabbins est-elle intangible comme l'enseigne l'ultra-orthodoxie, ou est-il permis de l'adapter à l'esprit du temps, comme le suggéreront les courants modernistes (*conservative* et réformés) ? La place et le rôle des femmes dans le judaïsme peuvent-ils être redéfinis et étendus, comme l'exigent les féministes juives ? Le judaïsme est-il une simple confession, relevant de la sphère privée, ou une appartenance nationale susceptible d'une expression politique indépendante ou non de la référence religieuse (ainsi dans le sionisme) ?

Cet éclatement des approches débouche, en ce début de XXI^e siècle, sur un judaïsme « à la carte », chacun s'aménageant à son gré un système instable de croyances et de pratiques. Le « retour » actuel aux normes les plus orthodoxes, perceptible dans certains milieux en Israël et en diaspora, relève de la même dynamique. Loin de simplement la prolonger, il « réinvente » en fait la tradition. Comme si, bien qu'héritier d'une histoire plurimillénaire, le judaïsme devait toujours renaître à neuf, ici et maintenant, au gré des temps et des lieux de ses migrations.

Jean-Christophe ATTIAS

Bibliographie

- J.-C. ATTIAS & E. BENBASSA, *Dictionnaire de civilisation juive*, 2^e éd., Larousse, Paris, 1998
É. BARNAVI dir., *Histoire universelle des Juifs*, rééd., Hachette, Paris, 2002
E. GUGGENHEIM, *Le Judaïsme dans la vie quotidienne*, rééd., Albin Michel, Paris, 1992
G. WIGODER dir., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, trad. de l'anglais et adapté par S.-A. Goldberg, rééd., Laffont, Paris, 1997.

Voir aussi

- [Christianisme](#)
- [Sionisme](#)

Le droit et la philosophie du xvii^e siècle repensèrent la vieille idée de droit naturel selon des critères qu'une tradition de deux mille ans n'avait pas imaginés. Cette réélaboration fut le point central d'une théorisation que l'on désigne par le terme « jusnaturalisme ». La signification de cette doctrine moderne ne se laisse pas aisément déchiffrer. La difficulté réside dans la mutation du concept de droit naturel par rapport à sa définition antique et médiévale. Dans le cadre de l'humanisme renaissant, qui bouleversait la tradition juridique, cette mutation s'est effectuée progressivement. Malgré des nuances entre ses représentants, devenues parfois de franches oppositions, le jusnaturalisme a tracé les lignes de force d'une conception du droit qui dominera jusqu'à la fin du xviii^e siècle. En rendant possible une normativité fondée sur la nature humaine, il a dénoncé, par anticipation, les illusions philosophiques des positivismes juridiques.

• Fonder le droit sur la seule raison humaine

S'interroger sur les fondements du droit n'est pas une démarche propre à l'époque moderne. Cette question a toujours été présente chez les juristes et les philosophes, mais tributaire d'un contexte « méta-juridique », c'est-à-dire religieux et philosophique. Au fil des siècles, celui-ci s'est diversifié pour prendre, au seuil de la modernité, une configuration inédite. Dans la pensée juridique, le cosmologisme antique et le théologisme médiéval qui avaient successivement fondé le droit sont congédiés lorsque le juriste et théologien hollandais Grotius (1583-1645) écrit, en soulevant la tempête, que le droit serait ce qu'il est « même si Dieu n'existait pas ». Dès lors, l'idée ancienne d'un droit naturel inscrit dans l'ordre cosmique, œuvre d'un Dieu créateur et organisateur, se trouva reléguée à l'arrière-plan, jugée obsolète. Elle n'était pas pour autant récusée, mais il devenait impossible de théoriser le droit naturel hors du champ d'investigation qu'offrait une « nature humaine » tenue pour autonome. Tel est le postulat fondamental dont procède cette révolution dans la doctrine juridique. On pourrait le croire simple et unitaire, puisqu'il est question de l'homme dans la spécificité de sa nature, il est en fait embarrassé, multiforme et ambigu. Si la plupart des jusnaturalistes s'accordent pour voir dans la nature humaine le creuset dans lequel s'enracine le droit naturel, ils divergent sur les modalités de son enracinement.

Ainsi, Grotius et Pufendorf (1632-1694), couramment présentés comme les pères du jusnaturalisme en raison de leur projet épistémologique, sont en réalité de faux amis. Dans le *De jure belli ac pacis* (*Du droit de la guerre et de la paix*, 1625), Grotius s'en remet aux procédures hypothético-déductives dont les principes rationnels conditionnent la systématisme de la doctrine. Dans le *De jure naturae et gentium* (*Du droit de la nature et des gens*, 1672), Pufendorf entend « rectifier les erreurs » de Grotius et insiste sur la nécessité, dans un « système » en quête de la « loi fondamentale » du droit naturel, de compléter la rectitude du raisonnement par l'analyse pratique des mœurs. La différence de ces deux démarches répond à deux conceptions de la nature humaine : selon Grotius, la nature humaine se caractérise par l'autosuffisance de la raison ; selon Pufendorf, elle implique la coexistence en l'homme de l'entendement et de la volonté.

L'ambivalence de la théorie n'est pas moindre chez les philosophes. Si Hobbes (1588-1679) et Spinoza (1632-1677) s'accordent pour enraciner le droit naturel dans « l'état de nature », leur

désaccord est, en fait, profond. Selon Hobbes, le droit de nature (*jus naturae*) est supplanté dans l'État-Léviathan par le droit civil (*jus civile*), c'est-à-dire le droit édicté par le souverain ; selon Spinoza, la naturalité du droit demeure inviolable jusque dans l'État (*Res publica*). La controverse entre le juriste Jean de Barbeyrac (1674-1744) et Leibniz (1646-1716) révèle deux rameaux divergents dans le jusnaturalisme. Pour Leibniz, adversaire de Pufendorf, le rationalisme de la doctrine relève d'un monisme ontologique qui, dans le meilleur des mondes, tire sa force de l'éminente sagesse du Dieu créateur. Pour Barbeyrac, fidèle à Pufendorf, le jusnaturalisme est volontariste et implique le dualisme ontologique de la nature et de la liberté. Les deux tendances sont inconciliables. Elles ont décidé de la bifurcation doctrinale qui situa Wolff (1679-1754) et Vattel (1714-1767) dans le courant rationaliste et Burlamaqui (1694-1748) dans la veine volontariste.

• Les présupposés du jusnaturalisme

De quelque manière qu'il enracine le droit dans la nature humaine, le jusnaturalisme est l'expression juridique du mouvement humaniste qui apparaît à la Renaissance. Délaissant l'harmonie ontologique d'un cosmos hiérarchisé et finalisé aussi bien que les mystères insondables de la Création divine, la pensée moderne a, selon l'expression de Leo Strauss, « installé l'homme tout à fait chez soi en ce monde » (*Droit naturel et histoire*, 1954). Aussi est-ce d'une philosophie de la conscience que procède, du moins jusqu'au criticisme de Kant, le jusnaturalisme. Avec la découverte métaphysique de l'homme opérée par Descartes, la nature s'est révélée vide de sens et de valeur, donc, muette ; la pensée humaine est dès lors l'unique fondement du droit. Fier des capacités qu'il découvre en lui, l'homme affirme sa promotion par la création des normes destinées à réguler ses conduites et ses situations. Le jusnaturalisme place ainsi l'homme au centre du système normatif assurant l'ordre et la stabilité de sa propre condition.

Seulement, le concept d'homme comme référent primordial et ultime de la doctrine n'est pas sans équivoque. Ce concept ne renvoie pas à l'humanité comme sujet universel donneur de sens mais au sujet pensé comme un *Je* singulier individualisé. Sur cette base métaphysique qui demeure généralement un non-dit dans les théorisations jusnaturalistes, s'ouvrent les voies de l'individualisme et du subjectivisme juridiques. D'une part, la doctrine, ne s'interrogeant pas sur le droit de la communauté humaine, atteste, d'un point de vue méthodologique, le primat de l'individu et se donne pour fin d'en préserver le statut juridique. Ainsi, avec Locke et Wolff, se profile la philosophie des droits de l'homme dits de la « première génération », entendus comme les « droits-libertés » de l'individu. Ces droits sont au principe du libéralisme politique, dont la règle maîtresse est que la liberté privée de chacun est opposable à l'État. D'autre part, d'un point de vue axiologique, le jusnaturalisme place l'homme au sommet d'une échelle de valeurs et affirme la capacité d'autonomie du sujet : à lui seul, compris comme personne juridique, est reconnue la capacité d'accomplir des actes de droit en son nom propre, à la différence des autres êtres de la nature. Le sujet de droit prend la connotation normative que commande sa responsabilité : il est le substrat du devoir-être, c'est-à-dire de l'obligation et de la sanction.

En renvoyant à la dimension active du sujet, le jusnaturalisme devient si nuancé que rebondit la querelle de ses origines. Mais rationalisme et volontarisme – complémentaires et non opposés – sont la matrice philosophique d'une normativité a priori, non conventionnaliste, dont Montesquieu a livré la clé : « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives,

c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux » (*De l'esprit des lois*, I, 1). Certes, le droit naturel est par soi dépourvu d'effectivité. Il a besoin, comme le montre la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, et comme l'explique Kant dans sa *Doctrine du droit* (*Métaphysique des mœurs*, I^{re} partie), de la caution du droit positif pour accéder à l'efficience juridique. Mais, par son potentiel de juridicité, la théorie jusnaturaliste exprime l'idéalité des valeurs dont nul appareil juridique ne peut se passer : elle indique de la sorte l'impossibilité de tirer des faits ou de l'histoire la normativité régulatrice de la condition humaine. La démarche critique suivie par Kant a mis en évidence l'exigence rationnelle transcendantale qui, principe a priori de l'Idée du droit naturel, constitue la clé de voûte d'une doctrine « pure » du droit. C'est pourquoi, au-delà du subjectivisme ancré dans la philosophie de la conscience, le jusnaturalisme s'ouvre au droit international : le droit naturel, ne pouvant connaître de frontières, appelle une protection et une garantie universelles, ce qui signifie que l'humanité de *tous* les hommes est l'enjeu essentiel du jusnaturalisme moderne.

Déclaré mort par le scientisme positiviste et par l'anti-humanisme de certains courants contemporains, l'humanisme jusnaturaliste trouve aujourd'hui son prolongement dans un « néo-jusnaturalisme » qui s'efforce de désacraliser l'État en soulignant le caractère inviolable de droits privés inscrits, soutient-il, dans la nature humaine. Il plaide également – non sans soulever de redoutables problèmes – pour les « droits » de la nature et des animaux.

Simone GOYARD-FABRE

Bibliographie

- E. BLOCH, *Droit naturel et dignité humaine*, trad. de l'allemand par D. Authier, Payot, Paris, 2002
X. DIJON, *Droit naturel, questions de droit*, coll. Thémis, P.U.F., Paris, 1998
A. DUFOUR, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, coll. Léviathan, *ibid.*, 1991
A. ESTÈVE, *Montesquieu, Rousseau, Diderot : du genre humain au bois d'ébène. Les Silences du droit naturel*, coll. Mémoire des peuples, Unesco, Paris, 2002
S. GOYARD-FABRE, *Les Embarras philosophiques du droit naturel*, Vrin, Paris, 2002 / A. SÉRIAUX, *Le Droit naturel*, coll. Que sais-je ?, P.U.F., 1999.

Voir aussi

- [Cartésianisme](#)
- [Kantisme](#)
- [Positivisme juridique](#)
- [Spinozisme](#)
- [Supranationalité](#)

L'œuvre d'Emmanuel Kant (1724-1804) trouve son fondement au milieu du XVIII^e siècle. C'est le moment où la physique de Newton s'impose sur le continent, au détriment de la physique cartésienne. Celui, aussi, où Rousseau, en 1749, sur le chemin de Vincennes, où il va rendre visite à Diderot, emprisonné pour motif d'encouragement à l'athéisme, saisit, dans une illumination, la voie du renouveau pour la société. Newton et Rousseau, ces deux noms sont emblématiques du siècle des Lumières : l'un par la science, où la raison fait ses preuves, l'autre par l'accent mis sur la liberté, dignité et tâche de l'homme, qu'il s'agisse de l'éducation ou de la fondation du contrat de société. Kant définira les Lumières comme « la sortie de l'homme d'une minorité dont il était lui-même coupable », éloge certes, mais aussi avertissement. Cet homme est caractérisé par la raison, avec Newton, et par la liberté, avec Rousseau, non par des traits de sa nature qui en feraient le centre de l'univers, mais par les connaissances qu'il lui faut acquérir, la forme qu'il doit donner à son agir. Ainsi paraît ce que l'on peut reconnaître comme le tournant pratique, moment majeur dans la pensée et la vie de l'Occident.

• L'œuvre critique

Si on entend par « kantisme » l'œuvre de Kant et l'écho qui sera le sien, c'est en 1781 qu'il faut le faire commencer, avec la parution de la *Critique de la raison pure*. Aussi bien la période qui précède, trente-quatre ans depuis la première œuvre, est-elle dite précritique, marquée par un nombre considérable d'œuvres à caractère scientifique, les œuvres philosophiques restant dans la ligne leibniziano-wolffienne. Kant devient lui-même à l'âge de cinquante-sept ans. Les quelque vingt années d'écriture qui lui restent verront une production triplant celle de la période antérieure.

Au centre de la *Critique de la raison pure* se trouve la question transcendantale. C'est une pratique qui la pose, celle qui procède de la science moderne. Elle trouve sa première maturité dans la physique de Newton, aboutissement reconnu par Kant comme un fait, où la raison fait la preuve de son pouvoir. Il ne s'agit pas là de l'analyse d'une démarche de pensée. La question est bien plutôt celle de sa légitimité, soit de ce qui l'autorise à se présenter comme œuvre où la raison fait preuve de son pouvoir. Ce qui revient à faire paraître les limites dans lesquelles le pouvoir de la raison humaine est, et là seulement, légitime. Il s'agit là de l'origine d'une connaissance, dédoublée entre la raison, faculté d'universalité, et par là d'unité, et la sensibilité, capacité d'être affecté par un donné. Ce donné aux sens place du même coup la raison dans l'exercice légitime de son pouvoir, entier en ces limites, connaissance valant universellement.

Une telle légitimité tient dans l'articulation de deux irréductibles : la raison, spontanéité, et la sensibilité, qui est réceptivité. Écartant tout dualisme, cette articulation prend pour appui les formes a priori de la sensibilité, espace et temps, toujours corrélés, ainsi qu'il paraît dans le travail de l'imagination, qui produit la ligne du temps, où s'anticipe un donné, dont la présence se détache sur une absence possible. C'est dans le *Système de tous les principes de l'entendement pur*, moment central de la *Critique de la raison pure*, lorsque est recherché, dans les analogies de l'expérience le fondement des lois gravitationnelles, que se manifeste la limite de la connaissance humaine : l'entendement humain construit les lois de la physique mathématique, mais « l'existence ne se laisse

pas construire ». À ce sommet de l'« Analytique », – terme signifiant « doctrine de la science » –, se présente aussi le passage à la partie suivante : « Dialectique », qui traite, elle, des idées de la raison, et tout particulièrement de la liberté, et de l'illusion qui leur est propre. Le lien est cela même qui fait la différence, la limite, comme cela s'exprime bien, en suivant une suggestion des *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (1783) : l'« Analytique » s'occupe de ce qui se constitue dans ces limites, cependant que la « Dialectique » traite de ce qui est sur cette limite, selon le couple constitutif-régulateur, moteur de progression. Au niveau du système de la science, le régulateur en assure le progrès, qui est un de ses traits propres. Quant aux idées de la raison, si elles ne peuvent tenir dans les limites de la connaissance, leur position frontalière ouvre sur l'autre pays au-delà de la frontière du connaître, le champ infini de la pensée.

L'intérêt de Kant pour la science ne se sépare donc pas de celui pour la liberté. Le lecteur de Newton est aussi celui de Rousseau. Cela devient manifeste dans la seconde partie de la division majeure de la *Critique de la raison pure*, la « Méthodologie transcendantale », mise en œuvre du matériau présenté dans la première partie, dite « Doctrine des éléments ». Pour aller à l'essentiel : s'il n'y a pas, au niveau théorique, de connaissance légitime du suprasensible, il y a au niveau pratique, et précisément avec la loi morale adressée à l'inconditionné d'une liberté, un *Canon de la raison pure*. Ce qui signifie un usage légitime de la raison pratique pure, exigeant de penser la possibilité d'un souverain bien. Un peu plus avant pourra venir le concept cosmique de la philosophie, celle-ci consistant à tout rapporter aux fins de la raison et, à partir de là, à la destination morale de l'homme.

• L'universel humain

Ce qui suscite les deuxième et troisième *Critiques* (*Critique de la raison pratique*, 1788 ; *Critique de la faculté de juger*, 1790) est une expression de l'universel humain, non encore prise de face, et ceci précisément à propos du couple que forment raison et liberté. La première *Critique* connaît la détermination du vouloir selon l'absolu d'une loi de liberté, présente dans le monde où est l'homme. La deuxième *Critique* naît quand l'attention se porte sur la conscience morale de tout sujet humain, où se donne immédiatement, à la manière d'un fait, mais selon la nécessité d'une raison, l'impératif du devoir moral. Ce « fait de la raison », unique en son genre, est la clé de toute l'œuvre, donnée dès les premières lignes : « il y a une raison pratique pure ». Du coup, la liberté est démontrée en sa réalité. Et elle donne consistance aux deux idées de la raison, immortalité et Dieu, non point pour quelque développement dogmatique, mais dans une visée pratique, pour penser, en sa possibilité, un souverain bien.

Avec l'universel du jugement de goût, la troisième *Critique* s'ouvre au niveau même de l'affectivité, puisqu'il est celui d'un sentiment, nécessaire sans aucun concept, plaisir dans le beau, déplaisir et en même temps élévation dans le sublime. Le champ est à la fois celui du goût pris aux objets de la nature, et celui de l'art. Il ne faut pas hésiter à parler ici d'une promotion de la sensibilité, l'absence du concept se retournant dans la fécondité des idées esthétiques, donnant beaucoup à penser, et jusqu'au symbole, où on est autorisé à voir un sommet de la recherche sur le schématisme et l'imagination, qui traverse toute l'œuvre kantienne. Cet universel considéré au ras du sensible donne un tour nouveau à la considération du vivant compris comme être organisé, avancée de la biologie contemporaine de Kant, qui se détourne dès lors de l'animal machine cartésien. La saisie du vivant comme être organisé implique une finalité de la nature, dans laquelle l'homme sera autorisé à se

penser comme fin ultime, à la condition qu'il se reconnaisse et se veuille libre. Il n'est pas pour autant le favori d'une nature, qui se présente plutôt, en sa résistance, comme discipline, l'éveillant à la culture, remarquablement comprise comme aptitude à toutes sortes de fins. Son horizon est la civilisation, rejoignant ainsi la question politique, qui est en train de prendre toute sa force dans la pensée kantienne.

• La visée cosmopolitique

Le propos de Kant, ramenant à une seule toutes les questions de la philosophie vient tard, en 1800, dans une *Logique*, manuel publié à sa demande et sous son nom par un de ses élèves. Or les trois questions (« Que puis-je savoir ? », « Que dois-je faire ? », « Que m'est-il permis d'espérer ? ») alors résumées en une quatrième : « Qu'est-ce que l'homme ? », appartiennent justement à la *Critique de la raison pure*. Il suffira ici de s'arrêter à deux changements opérés dans le texte tardif. Le premier consiste à qualifier la problématique de ces questions de cosmopolitique, modification concernant le concept cosmique de la philosophie. La portée de ce terme, dans le développement de la pensée kantienne, s'entend dans le titre d'un ouvrage de 1784 : *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*. L'ouverture d'une histoire est annoncée par le *Canon de la raison pure*, comme ce que rend possible l'agir sous les lois de liberté. L'histoire va donc être considérée du point de vue du *vivre ensemble des hommes*, la question politique prenant ainsi une place croissante. La portée du concept cosmopolitique se découvre dans le plus haut niveau du droit, comme citoyenneté du monde, signe d'une appartenance commune, que les frontières n'annulent pas. Ce serait désamorcer la première motivation des guerres et assurer une « paix perpétuelle », s'il n'y avait aussitôt chez Kant l'exigence d'une autre citoyenneté, celle qui naît des frontières bien gardées des divers États. C'est que, si la surface de notre globe est sans limite, elle est aussi le sol où chaque sujet pose ses pieds, et où, selon son être sensible, il marque ce qu'il a en propre. Propriété qui demeure, alors même qu'il va et vient, en une liberté selon l'extériorité, celle qu'assure le droit.

On voit les questions qui se posent ici : liberté dans l'intériorité, et liberté dans l'extériorité, rapport entre droit et morale, ni séparables, ni réductibles. Et surtout, au plus haut niveau, ce droit cosmopolitique, citoyenneté du monde, et citoyenneté d'un sol aux bornes visibles. Confirmant l'intérêt, et accentuant la tension, il faut noter la différence radicale des structures du droit : le premier, qui prend pour hypothèse autrui comme empiètement possible, l'autre bâti sur l'hospitalité – horizon inaccessible afin de faire avancer ainsi la paix perpétuelle. Paraît ici un trait majeur des *Critiques*, en leur *Dialectique* : les antinomies, éveil du sommeil dogmatique, illusion transcendantale, qui ne peut être supprimée, mais qui peut ne plus tromper. En son lieu majeur, celui de la liberté, les deux côtés, détermination et liberté, peuvent être vrais ensemble. Il convient de parler d'espérance, qu'il n'est pas sans intérêt de voir appropriée à la religion, second changement dans la reprise des trois questions. Et si la quatrième question résume les trois premières, c'est bien parce qu'elle dit l'énigme de l'homme.

Le « moment kantien », à partir duquel se pense l'actualité du philosophe, se fonde sur la centralité de la question de l'homme, mise en résonance avec son *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (1798). Elle ne concerne pas « ce que la nature fait de l'homme, mais ce que l'homme, en tant que libre agent, fait de lui même ou peut et doit faire ». Un double éclairage est ainsi porté sur le tournant pratique, l'un pouvant s'entendre de la production technique, l'autre concernant l'agir libre, celui où

le pouvoir entre en dépendance d'un devoir. La précision « pragmatique » invite à aller jusqu'au plus concret de l'action, le produit en sa réalité sensible, toujours pris selon l'acte qui porte à effectivité. Il y a d'un côté les savoirs et leurs savoir-faire, l'apport durable de Kant étant de faire valoir, en ce domaine, l'importance de la limite, toujours à reculer dans la recherche, toujours à maintenir comme épreuve du réel. Sur l'autre côté, celui du devoir, le dépassement est largement accompli de l'interprétation formaliste, qui a si longtemps enserré la morale kantienne. Le lieu de la réflexion morale est le *Agis*, de l'impératif catégorique, l'acte en l'effectivité du sujet sensible, le défi étant de porter à l'universel cela même qui est particulier. Il est alors possible d'accéder à ce qui est devenu de plus en plus la question majeure des dernières années de Kant, à savoir le lien entre éthique et droit, aussi inséparables que le sont les deux dimensions de la liberté, intérieure et extérieure, irréductibles puisque l'une dit l'insondable d'une liberté, l'autre, ses manifestations, dans les sociétés humaines. La philosophie politique de Kant vient alors, portée d'un coup au niveau cosmopolitique, où l'impératif du « plus de guerre » va de pair avec l'inaccessible de la paix perpétuelle, faisant de Kant tout à fait notre contemporain.

François MARTY

Bibliographie

- J. LACROIX, *Kant et le kantisme*, P.U.F., Paris, 1966
E. WEIL, *Problèmes kantien*s, Vrin, Paris, 1970
A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, Aubier, Paris, 1997
F. MARTY, *L'Homme habitant du monde. À l'horizon de la pensée critique de Kant*, Champion, Paris, 2004.

Keynésianisme

Le keynésianisme trouve son origine dans l'œuvre de John Maynard Keynes (1883-1946), et plus particulièrement dans *La Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie* (1936). Après la Première Guerre mondiale, le taux de chômage qui était, jusque là, resté faible, s'éleva, en Grande-Bretagne, au-dessus de 10 p. 100. Les économistes, comme Arthur Cecil Pigou (1877-1959), pensaient que cette évolution traduisait non pas un simple mouvement cyclique mais une transformation radicale des structures économiques. L'intervention directe de l'État – sous la forme, par exemple, de l'instauration d'un salaire minimum dans certaines activités (Trade Board Act de 1909 et 1918) – et l'action de syndicats qui avaient obtenu, en 1911, la création d'allocations chômage, maintenaient le taux de salaire réel à un niveau trop élevé pour que tous les travailleurs trouvent à s'employer.

Pigou soutenait donc que, pour réduire le chômage, il faut subventionner l'emploi. Keynes pensait, au contraire, que le chômage est dû à l'insuffisance de la demande de biens et qu'il peut être résorbé par une politique monétaire ou, quand celle-ci se révèle inefficace, par une augmentation du déficit budgétaire.

• La politique monétaire comme instrument de lutte contre le chômage

Les classiques, au sens large où Keynes emploie ce mot (pour désigner l'ensemble des économistes jusqu'à ses contemporains), pensaient qu'une hausse de l'épargne diminue le taux d'intérêt et stimule l'investissement. Elle accélère ainsi la croissance et augmente le niveau de l'emploi. Keynes rejette ce raisonnement. Quand l'épargne augmente, la consommation et la demande de biens diminuent car, même si le taux d'intérêt baisse, l'augmentation de l'investissement ne compense pas, selon lui, la diminution de la consommation. Les entreprises réagissent à cette baisse en réduisant leur production et l'emploi.

Pour résorber le chômage, les autorités peuvent recourir à une politique monétaire. Quand la Banque centrale accroît son offre de monnaie en achetant des titres sur le marché monétaire, les taux d'intérêt diminuent et les agents sont incités à investir. La demande de biens et la production augmentent. Mais le processus ne s'arrête pas là. Comme le revenu des ménages s'accroît, ces derniers consomment plus. Un effet multiplicateur apparaît : le choc initial est amplifié, et il l'est d'autant plus que les ménages dépensent une plus large fraction de leur revenu additionnel.

Une baisse des salaires nominaux semble aussi à même de rétablir l'équilibre. Elle réduit les coûts et le prix auquel les entreprises offrent leurs marchandises. Mais, simultanément, la baisse des salaires diminue la consommation. Pour que le produit augmente, il faut qu'elle accroisse l'investissement. Keynes explique qu'il en est bien ainsi : la baisse des prix réduit la demande d'encaisse monétaire, diminue le taux d'intérêt et stimule l'investissement. Cependant, les effets d'une augmentation de l'offre de monnaie et d'une baisse du taux de salaire monétaire ne sont pas identiques.

Une augmentation de l'offre de monnaie accroît les prix. Elle diminue donc la valeur réelle des créances. Elle enrichit les débiteurs aux dépens des créanciers. Une baisse des salaires nominaux joue en sens inverse. La consommation s'en trouve affectée. Mais, surtout, la baisse des prix qu'induit une

réduction des salaires nominaux augmente la valeur réelle des dettes. Elle peut détériorer la situation des débiteurs au point qu'ils deviennent incapables d'assumer leurs obligations. Ainsi peut naître une crise financière.

Il est un autre point sur lequel la baisse des salaires et l'augmentation de l'offre de monnaie ont un effet opposé. L'émission de monnaie accroît le taux d'inflation anticipé. La baisse des salaires, au contraire, le réduit. Or, ce qui importe à l'individu qui emprunte pour investir, c'est la différence entre le taux d'intérêt monétaire et le taux d'inflation anticipé, ce qu'on appelle le taux d'intérêt réel. Bien qu'une réduction des salaires diminue le taux d'intérêt monétaire, il se peut qu'elle augmente le taux d'intérêt réel et que la déflation conduise à une baisse de l'investissement. Les entrepreneurs, parce qu'ils s'attendent à une baisse de prix des équipements qu'ils envisageaient d'acheter, repoussent à plus tard cet achat.

Il n'est donc pas certain que la baisse des salaires diminue le chômage. Si les autorités ont, pour accroître l'emploi, le choix entre une politique des salaires et une politique monétaire, c'est cette dernière qu'elles devront préférer.

• Renouveau théorique et tentatives de synthèse

La Théorie générale a suscité des interprétations différentes. Les économistes, qui avaient travaillé dans l'entourage immédiat de Keynes, les cambridgiens (Joan Robinson, Nicholas Kaldor, Roy Harrod), virent dans ses analyses une théorie radicalement nouvelle, incompatible avec la théorie néo-classique des prix et de la répartition. D'autres économistes, comme Robert Solow, John Hicks, Franco Modigliani, qui étaient moins proches de Keynes, cherchèrent, au contraire, à élaborer une synthèse entre le keynésianisme et la tradition néo-classique.

Les cambridgiens voulurent tirer de l'œuvre de Keynes une théorie nouvelle de la croissance. L'investissement, écrivait Keynes, détermine la demande de biens. Les cambridgiens soulignèrent qu'il accroît simultanément les capacités productives. Roy F. Harrod (1900-1978) partit de cette idée pour proposer, en 1939, une théorie keynésienne de la croissance. Pour que l'économie suive un sentier de croissance régulier, il faut que la demande de biens que suscite l'investissement soit égale à la quantité de biens que le stock de capital permet de produire : le taux de croissance du produit doit être égal au rapport de la propension à épargner sur le coefficient de capital défini comme la quantité de capital dont il faut disposer pour produire une unité du bien.

Si ces coefficients sont fixes, le sentier de croissance est instable. Quand la demande de biens excède l'offre, les entrepreneurs investissent davantage : l'accroissement de la demande aggrave le déséquilibre initial. Quand l'offre de biens excède la demande, les investissements diminuent et la baisse de la demande aggrave le déséquilibre. Mais, même si l'économie se développe le long d'un sentier de croissance équilibré, le maintien du plein emploi de la main-d'œuvre n'est pas, pour autant, assuré. Si la croissance de la population excède celle de la demande de travail, le chômage s'accroît de période en période.

Robert Solow (né en 1924), un partisan de la synthèse, souligna que s'il existe une multiplicité des techniques de production, les changements de la technique de production utilisée assurent l'équilibre entre l'évolution de la demande de travail et celle de la population active. L'apparition du chômage

diminue les salaires, ce qui incite les entrepreneurs à choisir des techniques qui utilisent plus de travail.

Dès la publication de la *Théorie générale*, ses lecteurs ont cherché à la discuter en utilisant un modèle algébrique. Parmi ces tentatives, celle de John Hicks (1904-1989) est la plus célèbre. Son modèle, connu sous le nom d'*IS-LM*, reste l'expression la plus caractéristique du courant de la synthèse. Il l'exposa, en 1937, dans un article intitulé « Mr. Keynes and the “Classics” : a suggested interpretation ». D'un côté, l'égalité de l'investissement (*I*) et de l'épargne (*S*) – *saving* en anglais – est décrite par la courbe *IS*. De l'autre, l'égalité entre l'offre et la demande de monnaie est représentée par la courbe *LM*. L'intersection des deux courbes, en d'autres termes l'interaction du marché des biens et de celui de la monnaie, détermine le taux d'intérêt et le revenu d'équilibre.

Hicks utilise cette représentation pour expliquer que la différence entre Keynes et les classiques réside dans leur analyse de la demande de monnaie. Pour les classiques, celle-ci est proportionnelle au revenu nominal. Une augmentation de l'épargne laisse inchangée la demande globale de biens, car la baisse de la consommation qu'elle implique est compensée par l'augmentation de l'investissement qu'elle suscite en réduisant le taux d'intérêt. La totalité de l'épargne est investie. Pour Keynes, au contraire, la demande de monnaie dépend aussi du taux d'intérêt. Quand l'épargne augmente, le revenu monétaire et l'emploi diminuent car l'augmentation de l'investissement est trop faible pour compenser la diminution de la consommation : une partie de l'épargne est thésaurisée. La différence entre Keynes et les classiques apparaît clairement : quand l'épargne augmente, Keynes admet qu'une partie sert à gonfler les encaisses monétaires des agents, alors que les classiques supposent, indûment, qu'elle est, en totalité, investie.

• Rigidité des prix et des salaires

Franco Modigliani (1918-2003) donna des thèses de la synthèse une autre formulation, celle qui est la plus fréquemment acceptée. Il considère, dans un article publié en 1944 (« Liquidity Preference and the theory of interest and money »), que la différence entre les classiques et Keynes ne réside pas dans leur analyse de la demande de monnaie : les uns et les autres admettent qu'elle est fonction du revenu et du taux d'intérêt. Mais, alors que les classiques tiennent le taux de salaire monétaire pour parfaitement flexible, Keynes considère qu'il est rigide ou, à tout le moins, qu'il ne s'ajuste que lentement. Dès lors, les jugements qu'ils portent sur les effets d'une variation de l'offre de monnaie ne peuvent qu'être opposés.

Quand l'offre de monnaie diminue, le taux d'intérêt s'accroît d'abord. La demande de biens et la demande de travail diminuent. Les classiques soutiennent que le salaire nominal diminue alors et que cette baisse permet de rétablir le plein emploi. Comme les prix diminuent aussi, les agents ont besoin de moins de monnaie pour réaliser leurs transactions. Le taux d'intérêt baisse et retrouve son niveau initial. La variation de la masse monétaire n'affecte que les prix et les salaires nominaux. Les classiques disent que la monnaie est neutre. La politique monétaire n'a aucun effet sur l'emploi. Mais Keynes suppose, au contraire, que les salaires nominaux sont rigides. Ainsi, quand la réduction de l'offre de monnaie entraîne, comme on vient de le voir, une diminution de la demande de travail, un chômage apparaît et le produit réel diminue. La politique monétaire a des effets non seulement sur les prix, mais aussi sur l'emploi et le niveau d'activité.

Don Patinkin (1922-1995) se refusait à admettre que la rigidité des salaires monétaires était la condition de l'apparition d'un chômage involontaire, qu'il définit comme une situation où certains travailleurs ne peuvent pas trouver d'emploi alors même qu'ils accepteraient de travailler au taux de salaire courant. Il considère, dans *La Monnaie, l'intérêt et les prix* (1956), que le chômage est nécessairement un phénomène de déséquilibre. Il souligne que, dans la théorie néo-classique, la demande de travail apparaît comme une fonction des seuls salaires réels parce qu'on suppose que les entreprises peuvent vendre, aux prix du marché, tous les biens qu'elles offrent. Mais le processus d'ajustement qui se développe quand la demande de biens faiblit est plus complexe. Quand des stocks d'invendus s'accumulent, les entreprises prennent en compte, pour déterminer leurs plans, la quantité de biens qu'elles peuvent vendre. La demande de travail ne dépend pas du seul salaire réel, mais aussi de la « demande effective » de biens qui est anticipée par les entreprises.

Robert Clower (né en 1926) s'appuya sur une idée similaire pour étudier la demande de biens. Il souligne que, si les agents ne parviennent pas à écouler sur le marché les services qu'ils offrent, ils doivent modifier leurs plans. Il peut, ainsi, donner un sens précis à l'expression « demande effective » : c'est la quantité de biens que les agents demandent quand ils prennent en compte les contraintes qu'ils peuvent rencontrer sur les autres marchés et, singulièrement, sur le marché du travail.

Robert Barro (né en 1944) et Herschel I. Grossman (1939-2004) s'appuyèrent sur les contributions de Patinkin et de Clower pour élaborer un « modèle à prix fixes » dans lesquels deux types de chômage peuvent apparaître. Quand, faute de demande, les firmes doivent limiter leur production et quand les travailleurs cherchent en vain un emploi, on est dans une situation de chômage keynésien et les politiques de relance par la demande sont parfaitement appropriées. Par contre, quand une partie de la main-d'œuvre est sans emploi alors qu'il existe une demande excédentaire de biens, on peut parler d'un chômage classique. Dans ce contexte, une augmentation des dépenses publiques serait inappropriée car, même si elle réduisait le chômage, elle aggraverait le déséquilibre sur le marché des biens. Réduire les coûts de la main-d'œuvre, comme le suggérait Pigou, est dans ce cas la mesure pertinente.

• La fin du keynésianisme ?

Durant les années 1970, le système keynésien fut fortement ébranlé. La coexistence de l'inflation et du chômage (« stagflation ») qui caractérisait la conjoncture était difficile à interpréter dans un cadre keynésien et les politiques de relance keynésiennes qui furent, maladroitement, mises en œuvre après le premier choc pétrolier échouèrent. Les idées développées par Milton Friedman (né en 1912), le chef de file des monétaristes, semblaient mieux à même d'expliquer la situation. Selon ces derniers, le seul effet permanent d'un accroissement de l'offre de monnaie est d'augmenter les prix, l'emploi n'étant – au mieux – affecté que de façon transitoire.

Mieux, les nouveaux classiques – Robert Lucas, Thomas Sargent, Neil Wallace – expliquèrent que, si les agents sont rationnels, une variation de la quantité de monnaie n'a aucun effet sur le produit réel et sur l'emploi dès lors qu'elle a été prévue. Aucune politique monétaire systématique n'a d'effet sur les variables réelles.

Robert Barro montra par ailleurs que la dette publique n'est pas une richesse nette et qu'il revient

donc au même de financer les dépenses publiques par l'emprunt ou par l'impôt : le raisonnement sur lequel s'appuyaient les keynésiens pour défendre les politiques budgétaires était mal fondé. Les nouveaux classiques supplantèrent les keynésiens et instaurèrent une nouvelle orthodoxie dans le domaine de la macroéconomie.

Pour autant, cette domination n'est pas restée sans partage. Sur le plan de la politique économique, le keynésianisme, qui semblait déconsidéré à la fin des années 1970, redevient à la mode au début du ^{xxi}^e siècle. Il est révélateur que George W. Bush ait choisi, en 2003, Gregory Mankiw, l'un des nouveaux keynésiens les plus connus, pour présider The Council of Economic Advisers. Certains ont considéré que cette nomination était paradoxale, mais elle traduit bien les choix du gouvernement américain qui, pour résorber la crise, s'est appuyé sur une politique budgétaire et monétaire d'inspiration keynésienne.

Sur le plan académique, on évoque souvent l'émergence d'un nouveau keynésianisme qui s'est développé dans trois directions. On a cherché à justifier les hypothèses de rigidité des salaires et des prix. Olivier Blanchard et Nobuhiro Kiyotaki (1982) ont montré, dans un article intitulé « A model of imperfect competition with Keynesian features », que des entreprises qui détiennent un pouvoir de marché ne sont guère incitées, si les variations de prix impliquent des coûts même faibles, à baisser leurs prix quand la demande fléchit. Dès lors, on retrouve les conclusions keynésiennes traditionnelles sur l'efficacité des politiques monétaires et budgétaires.

D'autres, en particulier Carl Shapiro et Joseph Stiglitz (1984), expliquent, dans un article intitulé « Equilibrium Unemployment as a worker discipline device », qu'une baisse des salaires peut réduire la productivité du travail et les profits. Les entrepreneurs peuvent, pour cette raison, maintenir des salaires élevés alors que des travailleurs cherchent, en vain, un emploi. Un chômage involontaire peut donc apparaître et persister alors même que les salaires et les prix sont parfaitement flexibles.

De façon plus générale, on peut voir dans le sous-emploi le résultat d'un défaut de coordination. Peter Howitt, dans un article publié en 1985 (« Transactions Costs and the theory of unemployment »), montre notamment que, si les échanges ne sont pas centralisés, les agents peinent à coordonner leurs plans et peuvent se trouver bloqués dans des situations non optimales, même si les prix et les salaires sont parfaitement flexibles. On retrouve, ainsi, sous une forme nouvelle, les idées que Keynes et les keynésiens avaient avancées.

Alain BÉRAUD

Bibliographie

A. BÉRAUD & G. FACCARELLO, *Nouvelle Histoire de la pensée économique*, t. III, La Découverte, Paris, 2000

P. COMBEMALE, *Introduction à Keynes*, La Découverte, Paris, 1993

B. SNOWDON, H. VANE & P. WYNARCZYK, *A Modern Guide to Macroeconomics. An Introduction to Competing Schools of Thought*, Edward Elgar, Hants, 1994 (trad. franç., Ediscience International, Paris, 1997).

Kitsch

On assimile habituellement le kitsch au mauvais goût, au tape-à-l'œil, à la pacotille, à tout ce qui est lourd, criard, clinquant, convenu – chromos, souvenirs touristiques, artisanat d'aéroport et autres *Joconde* en plastique. Pourtant, force est de constater, si l'on y regarde de plus près, qu'il existe une spécificité du kitsch – dont aucune des caractéristiques, précisons-le, ne fonctionne isolément.

La primauté de la forme d'abord : l'objet kitsch se situe à l'opposé de l'idéal prôné, tant pour l'architecture que pour le design, par le Mouvement moderne dès les années 1920, et selon lequel « la forme suit la fonction ». Le kitsch s'annonce dès que la forme s'écarte de la dimension utilitaire pour devenir décorative, ou transmettre des émotions, des valeurs.

L'hétérogénéité sémantique ensuite : réfractaire à la règle de l'unité, l'objet kitsch est souvent constitué d'éléments appartenant à des univers sans rapport entre eux (poivrier en forme de tour Eiffel, coquillage utilisé comme cendrier, horloge à coucou).

Puis vient l'inauthenticité, au sens matériel (faux bois, faux marbre, fausses poutres, bijoux en toc), mais aussi au sens figuré (stéréotypes, conformisme, poncifs, déjà-vu). S'y ajoutent surcharge et saturation : contrairement au mot d'ordre minimaliste de l'architecte Ludwig Mies van der Rohe (1886-1969), « *Less is more* », le kitsch se complaît dans le trop, le trop plein, la démesure, ou procède par entassement, ornementation à outrance, avec grandiloquence.

Il s'agit encore de ce qui est joli plutôt que beau. Le kitsch a plus d'affinités avec le gracieux, le mignon, l'échelle réduite (petits poulbots, chiens et chats de faïence, nains de jardin). Les rejoignent pathos et sentimentalité ; la seconde est au sentiment ce que la sensiblerie est à la sensibilité : une emphase qui fait paraître artificielle l'émotion. Cet aspect, typique de « l'art du bonheur » (selon l'expression du sociologue Abraham Moles, premier spécialiste en France du kitsch), s'exprime dans les formes (courbes ou sinueuses, exemple le « style nouille » au tournant du XIX^e et du XX^e siècle), les couleurs (pastel, rose bonbon) et les contenus (pour la littérature, romances, mélос, romans-photos). On pense aussi aux couchers de soleil des cartes postales, à certaines émissions télévisées, à toute une imagerie sulpicienne.

Enfin, la négation du drame : à côté de ce kitsch doux (doucereux), on a pu reconnaître un kitsch « aigre » – inquiétant, dérangeant dans la mesure où il a trait à la mort (exemple certaines pierres tombales, les inscriptions « Jamais nous ne t'oublierons » en plastique ou en céramique, les crânes et squelettes de Halloween). Ce kitsch n'en demeure pas moins rassurant, tout compte fait, puisque, sous couvert d'en parler, il nie le drame de la condition humaine. On est loin de Pascal ou de Beckett. Selon Milan Kundera, qui consacre d'assez longs passages de son roman *L'Insoutenable Légèreté de l'être* (1984) à des développements originaux sur le sujet : « Le kitsch est un paravent qui dissimule la mort. »

• Un phénomène historique ?

Si l'origine du mot est connue (apparu en Bavière vers 1870, il est entré dans la langue française près d'un siècle plus tard, au début des années 1960), il est moins aisé de dater la naissance du phénomène

lui-même.

Certains n'hésitent pas à le faire remonter à l'Antiquité. D'autres, plus prudents, le voient apparaître après la Renaissance, avec le maniérisme et le baroque. Cependant, la plupart des auteurs (dont Moles, ou l'écrivain autrichien Hermann Broch) s'accordent pour situer son essor au XIX^e siècle, avec le romantisme, les peintres nazaréens puis les pompiers, et surtout la production d'objets en série, qui annonce le développement de la société de consommation.

La création des grands magasins – en particulier le Bon Marché à Paris, en 1852, dont Émile Zola s'inspirera pour écrire *Au Bonheur des dames* (1883) – joue un rôle important. En proposant à une vaste clientèle de bourgeois, petits-bourgeois et nouveaux riches des ersatz d'objets et de meubles précédemment réservés à la noblesse ou à la grande bourgeoisie, le grand magasin, dit Moles, « sera le premier et le plus grand serviteur du kitsch ». Le triomphe de ce dernier et celui de la bourgeoisie vont de pair. Au siècle suivant, l'émergence du Prisunic, dès les années 1930, puis celle des supermarchés, à partir de 1960, ne feront qu'épouser le progrès de la démocratisation, qui propose au plus grand nombre un goût moyen, dépourvu d'ambitions autres que le confort et le paraître.

La fascination trouble qu'exerce le kitsch sera aussi exploitée par les régimes autoritaires – fascisme, nazisme, communisme –, qui offrent aux masses une imagerie chargée de symboles et une architecture pompeuse, étrangère à l'idéal fonctionnaliste. « Ce n'est pas un hasard, prétend ainsi Broch, dans une conférence donnée pendant l'hiver 1950-1951 sur "l'art tape-à-l'œil", si Hitler (comme son prédécesseur Guillaume II) a été un partisan absolu du kitsch. »

• Art et kitsch

L'art et le kitsch ne font pas bon ménage. En 1933 (date qui peut expliquer en partie sa virulence), Broch écrivait déjà que « le kitsch est le mal en soi à l'intérieur de l'art ». Kundera lui fait écho dans son essai *Le Rideau* (2005), où le kitsch apparaît comme « le mal esthétique suprême ».

De fait, le kitsch réduit le complexe au simple, l'ambitieux au médiocre, le menaçant au rassurant, le chef-d'œuvre au cliché. Selon le critique américain Clement Greenberg, auteur, en 1939, d'un célèbre article sur « Avant-garde et kitsch » (traduit en français dans le recueil *Art et culture : essais critiques*, en 1989) : « Tout le kitsch est académique et, réciproquement, tout ce qui est académique est kitsch. » Si de telles affirmations peuvent paraître outrancières, elles ont toutefois le mérite de situer clairement le problème.

Malgré tout ce qui les sépare, l'art et le kitsch se sont cependant rencontrés. D'abord au premier degré, involontairement, dans l'art pompier, les chromos, l'art naïf, ou chez le facteur Cheval (1836-1924), voire chez certains surréalistes. Puis consciemment, au second degré, comme l'attestent de nombreuses œuvres produites au XX^e siècle et encore de nos jours (voir le cas très controversé de l'Américain Jeff Koons, né en 1955). Dès 1924, avec le *Manifeste du surréalisme*, André Breton affirmait déjà : « Dans le mauvais goût de mon époque, je m'efforce d'aller plus loin qu'aucun autre. »

Sans doute le chef de file des surréalistes aura-t-il été largement dépassé, notamment par les tenants du pop art américain, qui n'hésitèrent pas à trouver leurs sources d'inspiration, au début des années

1960, dans les produits ordinaires de la culture de masse, telles « ces bandes dessinées à cinq cents que l'on abandonne, notait le peintre américain Roy Lichtenstein, sur le siège du bus quand on les a lues ». Ces images triviales, l'artiste les retravaille, les reformule, et en hisse la médiocrité au niveau de l'art – un art plus exigeant qu'on aurait pu le croire. Le résultat est une sorte de « bon goût du mauvais goût » : non plus du kitsch, mais du *camp*, pour employer un mot anglais aussi intraduisible que celui de kitsch.

Être *camp*, en effet, consiste à « faire parade de mauvais goût », non pas en baignant dans le kitsch, mais en connaissance de cause, avec humour, en en parlant avec des guillemets – comme le font encore aujourd'hui, à leur manière, de nombreux artistes, telles les Américaines Sherrie Levine et Cindy Sherman (nées respectivement en 1947 et en 1954), qui privilégient la citation, le pastiche ou la parodie.

Dans un article de la *Partisan Review* consacré à ce sujet, en 1964, l'essayiste et romancière américaine Susan Sontag remarquait : « Beaucoup d'exemples de *camp* sont des choses qui, d'un point de vue "sérieux", sont soit du mauvais art, soit du kitsch. » C'est en ce sens qu'Andy Warhol (1928-1987), dont la fascination pour la culture de masse allait de pair avec une étonnante capacité à s'en extraire ou la détourner, put être qualifié en 1970, par le critique d'art Gregory Battcock, de « grand prêtre du *camp* ». Autant dire qu'il serait malaisé de tenter de comprendre une part importante de la création contemporaine sans avoir à l'esprit cette subtile distinction.

Jean-Pierre KELLER

Bibliographie

- H. BROCH, *Création littéraire et connaissance : essais*, éd. et introd. de H. Arendt, trad. de l'allemand par A. Kohn, coll. Tel, Gallimard, Paris, 1966 (éd. or. *Dichten und Erkennen*, 1955)
- G. DORFLES, *Le Kitsch : un catalogue raisonné du mauvais goût*, trad. de l'italien par P. Alexandre, coll. De l'autre côté de l'image, Complexe, Bruxelles, 1978 (éd. or. 1969)
- J.-Y. JOUANNAIS, *Des Nains, des jardins : essai sur le kitsch pavillonnaire*, Hazan, Paris, 1999 (nouvelle éd. revue et augmentée ; éd. or. 1993)
- M. KUNDERA, *L'Insoutenable Légèreté de l'être*, trad. du tchèque par F. Kérel, coll. Du monde entier, Gallimard, Paris, 1991 (nouvelle éd. revue par l'auteur ; éd. or. 1984)
- A. MOLES, *Psychologie du kitsch : l'art du bonheur*, coll. Bibliothèque Médiations, Denoël-Gonthier, Paris, 1976 (nouvelle éd. revue par É. Rohmer ; éd. or. 1971).

Voir aussi

- [Beauté, arts](#)
- [Design](#)
- [Maniérisme, arts](#)
- [Modernité et modernisme, arts](#)
- [Surréalisme](#)

Kleinienne (École), psychanalyse

Par sa façon originale de considérer le jeu de l'enfant comme un rêve à interpréter, par sa théorie de l'angoisse présente dès la naissance comme conséquence de la pulsion de mort, et nécessitant une interprétation immédiate, Melanie Klein (1882-1960) a séduit et réuni autour d'elle les plus brillants psychanalystes britanniques, qui ont eu pour elle sympathie et admiration, que l'on retrouve aussi chez des analystes qui ont appartenu un moment à son école puis l'ont quittée pour le Middle Group (groupe des Indépendants) – comme Paula Heimann, une des porte-parole des kleinien avant de s'en séparer. Joan Rivière, qui a écrit deux livres en commun avec M. Klein, ne se sentait pas complètement acceptée. L'école kleinienne est donc traversée de doutes, marquée par des séparations et des ruptures. Elle a parfois été obligée de se mobiliser pour défendre ses positions face aux attaques des analystes viennois conduits par Anna Freud. Cette mobilisation et la stratégie mise en place pour organiser la défense ont trois enjeux : un enjeu politique – faire accepter les idées kleinien comme partie intégrante du corpus analytique (c'est le cas aujourd'hui) et éviter l'exclusion des kleinien de l'International Psychoanalytical Association (I.P.A., Association internationale de psychanalyse) ; un enjeu épistémologique – la psychanalyse doit-elle être une théorie fermée ou ouverte ? (c'est l'ouverture qui l'a emporté) ; enfin, un enjeu herméneutique – comment lire les textes ? comment les interpréter ? peut-on les interpréter librement ? (c'est le principe de la liberté de penser qui l'a emporté. Le contraire aurait constitué une attitude dogmatique et non scientifique devant les données de l'expérience à penser.

• Élaboration théorique

L'organisation interne du groupe kleinien, pendant la période des « grandes controverses » (1941-1945), a été telle que tous les textes ont été lus, discutés, travaillés en commun. Avant la guerre, ce qui prédominait c'était l'émulation, le plaisir d'explorer le nouveau continent de la psychanalyse avec les enfants, la passion de mettre en commun les découvertes des toutes premières formes de vie psychique, toutes avancées théoriques qui sont à mettre à l'actif de l'école kleinienne. Parmi les membres du premier groupe kleinien il faut compter d'abord les amies et collaboratrices de Melanie Klein : Susan Isaacs (1885-1948), Paula Heimann (1899-1982), Joan Rivière (1883-1962). Ce sont elles quatre qui publient en 1952 *Developments in psycho-analysis*, qui reprend le travail de l'école kleinienne depuis le milieu des années 1920.

Elles montrent que, tout en restant en grande partie inorganisé, un moi primitif est présent dès la naissance, qu'il est capable d'éprouver de l'angoisse, d'établir des mécanismes de défense (introjection, projection, idéalisation, clivage, déplacement de la pulsion de mort vers l'extérieur sous forme d'agressivité, déni, omnipotence, identification introjective et projective) et d'établir des relations d'objet dans le fantasme – la graphie avec « ph » (*phantasy*) est proposée par Susan Isaacs pour désigner le fantasme entièrement ou partiellement inconscient, par opposition au fantasme (*fantasy*) conscient – et dans la réalité. Le moi est le champ de bataille où s'affrontent la pulsion de vie et la pulsion de mort. C'est là l'origine de l'angoisse et aussi la période de fixation de tous les troubles psychotiques.

L'appareil psychique est ouvert sur le somatique et les besoins pulsionnels s'expriment en lui sous

forme de phantasmes inconscients. Les premières expériences psychiques résultent des stimuli massifs et variés de la naissance, de la première inspiration et expiration de l'air, puis du premier repas. Ces expériences considérables suscitent la première activité psychique et fournissent le matériel du phantasme et de la mémoire. Cela fait dire à Susan Isaacs (« Nature et fonctions du phantasme », dans l'ouvrage collectif de 1952) que les phantasmes représentent le contenu des processus mentaux archaïques par lesquels les désirs libidinaux primaires et les impulsions agressives (et plus tard les processus de réparation) sont expérimentés et ordonnés dans le psychisme. Au début, le psychisme gère les stimuli externes comme les stimuli internes au moyen de la projection. L'extérieur est ensuite libidinalisé par le processus de formation des symboles. Cela veut dire qu'un certain degré de fonction synthétique du moi primitif s'exerce sur les nécessités pulsionnelles dès l'origine et que les relations d'objet existent dès la naissance. Il faut donc considérer la vie psychique comme un tout et voir la relation entre les différentes fonctions pendant le processus total de développement en interdépendance.

• Insistance sur la relation à l'objet

Le moi s'identifie à quelques-uns des objets introjectés, qui contribuent à sa croissance et à son développement. C'est l'identification introjective. D'autres restent comme des objets internes à part, et le moi maintient avec eux une relation : c'est le cas du surmoi. La structure de la personnalité est déterminée en partie par le phantasme que le moi forme sur lui-même et les objets qu'il contient, ce qui est très important : l'analyse des rapports du moi avec les objets internes et externes, qui permet de modifier les phantasmes touchant ces objets, explique les transformations dues à la cure analytique.

Les mécanismes de défense fondamentaux de la vie psychique sont l'introjection et la projection qui gèrent l'angoisse et les conflits psychiques en contribuant à la construction de la psyché. Ces mécanismes sont fondés sur le clivage simultané de l'objet et du moi. Plus le sadisme prévaut dans l'introjection de l'objet, plus l'objet est senti comme fragmenté par l'agression sadique, plus le moi est en danger d'être clivé lui-même selon les lignes de clivage de l'objet intériorisé, et plus grand est le sentiment de persécution (position schizo-paranoïde) et plus tard de culpabilité (position dépressive). Il s'agit de phantasmes mais qui ont une conséquence réelle : ils aboutissent à des relations d'objet et des processus de pensée coupés les uns des autres. La projection des substances dangereuses du moi (agressivité) afin de blesser l'objet ou de prendre possession de lui conduit à un type particulier d'identification que Mélanie Klein appelle identification projective. L'idéal c'est l'équilibre entre projection et introjection, condition du développement normal et conséquence de l'introjection du bon objet c'est-à-dire de l'identification primaire de base autour de laquelle se construit l'ensemble du psychisme. Le bon objet interne a un rôle organisateur de la personnalité

L'école kleinienne s'est rapidement agrandie avec les analystes en formation ou en supervision, dont les plus importants sont W. Bion, H. Rosenfeld et H. Segal. Wilfred Bion (1897-1979), président de la British Psychoanalytical Society (1962-1965) et du Melanie Klein Trust, a enseigné pendant dix ans en Amérique latine où l'école kleinienne est fortement implantée. Sa contribution théorique concerne le processus même de la pensée. Il a introduit les concepts de fonction alpha et bêta, et de contenant/contenu. La fonction alpha est exercée par la mère quand elle traite l'identification projective de l'enfant avec ses propres sentiments – éléments bêta – en matière pour la pensée du rêve et pour la pensée consciente – éléments alpha. La capacité de rêverie de la mère (contenant) permet

l'identification projective de l'enfant (contenu).

Herbert Rosenfeld (1910-1986) publie en 1947 *Analysis of a schizophrenic state of depersonalisation* qui est un grand moment dans l'histoire du traitement psychanalytique des psychoses : pour la première fois un patient psychotique adulte est traité avec succès par la technique analytique. Son livre *Psychotic states. A Psychoanalytical Approach* (1965) est un ouvrage de base pour le travail avec les schizophrènes.

Hanna Segal (1918-) a été l'héritière. Elle a consacré deux livres à la pensée kleinienne en 1964 et 1980. Elle présente dans le premier le corpus kleinien dans l'ordre chronologique du développement de l'enfant, alors que dans le second elle situe les concepts kleinien dans le contexte de leur apparition.

Sabine PARMENTIER

Bibliographie

P. HEIMANN, M. LITTLE, L. TOWER & A. REICH, *Le Contre-transfert*, Navarin, Paris, 1987

M. KLEIN, *Développement d'une pensée*, P.U.F. Paris, 1982

M. KLEIN, P. HEIMANN, S. ISAACS & J. RIVIÈRE, *Développements de la psychanalyse*, trad. de l'anglais, *ibid.*, 1966

H. ROSENFELD, *États psychotiques*, trad. de l'anglais, *ibid.*, 1976

H. SEGAL, *Introduction à l'œuvre de Melanie Klein*, *ibid.*, 1969.

Voir aussi

- [Freudisme](#)
- [Lacanisme](#)

Jacques Lacan (1901-1981) est l'auteur d'une œuvre considérable qui influence et influence encore de nombreux domaines – philosophie, critique littéraire, sociologie, etc. – mais qui fut, avant tout, le lieu d'une « réinvention » de la psychanalyse pour les générations de l'après-guerre. « Qu'est-ce que nous faisons quand nous faisons de l'analyse ? » est la question qu'il essaya d'élucider sa vie durant, rectifiant la théorie du narcissisme et sa place dans la cure, revenant à Freud pour rendre à la parole et au langage leur fonction décisive dans le traitement, mais aussi dans la constitution de la réalité humaine, et tirer les conséquences de ce que le langage rate tout en la constituant.

• Le stade du miroir

Lacan aborda la psychanalyse avec la « balayette » du stade du miroir, pour faire le ménage dans les théories du narcissisme. L'approche des psychoses le conduisit à cette question, tout comme Freud avant lui, mais ce fut, pour lui, une porte d'entrée. Cette fascination du sujet pour l'image, et, avant tout, pour sa propre image, sa puissance de captation fut l'une des raisons majeures de son intérêt pour la psychanalyse.

Lacan donne à ce comportement de l'enfant devant le miroir, comportement régulièrement observé depuis Darwin, une valeur paradigmatique, puisqu'il y voit le moment d'une identification fondatrice du Moi. L'enfant, entre six mois et dix-huit mois, va, à la différence de l'animal, reconnaître dans le miroir cette image comme sienne, et assumer cette *Gestalt* – cette forme – selon un processus d'identification. Ce temps est à situer comme une anticipation de son unité, dans la mesure où l'enfant est encore un prématuré sur le plan neurophysiologique. Cette identification fonde son Moi mais détermine aussi celui-ci comme « autre » et du coup situe l'autre comme un *alter ego*. Le stade du miroir est ainsi le lieu d'une aliénation originaire et fondamentale, marquée par l'assomption jubilatoire d'une image extérieure et distincte du lieu de la perception et de la motricité.

Mais le stade du miroir, comme le souligne le mythe de Narcisse qui finit par se noyer pour rejoindre son image, introduit aussi, face à cette image à laquelle le sujet est asservi et pour laquelle il est aimé, une tension mortelle. Le stade du miroir est pour Lacan au fondement de l'agressivité interhumaine. « L'assomption jubilatoire de son image spéculaire par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage qu'est le petit homme à ce stade *infans*, nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire la matrice symbolique où le Je se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet. »

En effet, il faut supposer la mère portant le bébé face au miroir, mère sous le regard de laquelle celui-ci se trouve. Il se retourne vers elle, et saisit dans son regard qu'il représente quelque chose pour elle, quelque chose qui apparaît voilé. Cette image lui est alors attribuée par une nomination venant de cet Autre. L'aliénation est donc redoublée, à la fois aliénation à l'image, mais aussi image aliénée dans le fait qu'il ne peut l'assumer sans la médiation de l'Autre. C'est ainsi qu'en se retournant à nouveau vers le miroir pour y retrouver cette image, elle lui échappe, puisqu'elle est inscrite sous la signification de cette nomination venant de l'Autre. Dès lors, c'est avec ce regard de l'Autre que l'enfant se voit.

• Lacan, commentateur de Freud

Le « retour à Freud » des années 1950 sera un retour au texte freudien tout entier, et à sa lettre. Se voulant le « commentateur » de Freud, Lacan souhaite montrer la cohérence de l'œuvre. Il introduit alors trois « registres essentiels de la réalité humaine » : le symbolique, l'imaginaire – dont le stade du miroir est la matrice – et le réel.

Le rapport du sujet à son image est une impasse sans le recours à la parole comme terme médiateur et fonction pacifiante. Dès lors, le symbolique devient l'axe de l'enseignement de Lacan, et l'imaginaire est comme subordonné à ce registre. Lacan est ainsi amené à distinguer le sujet, référé au symbolique, du Moi, instance imaginaire. Le réel, dans ce temps de son enseignement, ne constitue pas l'élément essentiel de ses élaborations, il est « ce qui nous échappe ».

Dans la cure analytique, « l'efficacité de cette expérience se passe tout entière en parole ». Ainsi le symptôme n'est qu'une parole bâillonnée que le travail analytique rendra à l'expression. La parole « permet entre deux hommes de transcender la relation agressive fondamentale au mirage du semblable ». Elle est donc une fonction tierce qui permet de réarticuler d'emblée la question œdipienne et de donner sa place à ce que Lacan appellera la fonction paternelle. Il reprend la question de Freud sur le père, qui a orienté toute sa recherche depuis la découverte du complexe d'Œdipe jusqu'à *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (1938). Si l'on reprend les trois premiers ouvrages de Freud, à savoir *L'Interprétation des rêves* (1900), *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* (1905), correspondant à la première topique, on s'aperçoit, avec Lacan, que ce sont la parole et le langage qui sont au principe de cette première avancée.

• L'inconscient comme langage

Le rapport de Rome, en 1953, est un véritable texte-programme pour les premières années de l'enseignement de Lacan. Critique d'une déviation de la psychanalyse « infléchie vers l'adaptation de l'individu à l'entourage social », il insiste sur le fait que « la psychanalyse n'a qu'un *medium* : la parole du patient », parole qui suppose une réponse, et qui *a minima*, comme le démontre le dispositif, implique un Autre. Ainsi, « l'art de l'analyste doit être de suspendre les certitudes du sujet, jusqu'à ce que s'en consomment les derniers mirages. Et c'est dans le discours que doit se scander leur résolution ». L'accent est mis sur la première topique freudienne et sur la notion d'inconscient. « L'inconscient est cette partie du discours concret en tant que transindividuel, qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient. » Le travail de l'analyste s'apparente à celui de l'historien. Il s'agit de faire surgir du passé une autre histoire. Lacan s'appuie à cette époque essentiellement sur la linguistique de Ferdinand de Saussure (1857-1913) et les travaux de Roman Jakobson (1896-1982), ainsi que sur les travaux anthropologiques de Claude Lévi-Strauss concernant les structures de la parenté. L'imaginaire est dès lors référé au champ de l'éthologie, qui étudie les comportements animaux hors langage.

Dans les formations de l'inconscient, dans le rêve, dans les symptômes inscrits sur le corps de l'hystérique, rien d'autre que des formations langagières que l'analyste est invité à déchiffrer. En effet, « la loi de l'homme est la loi du langage » et l'inconscient est le discours de l'Autre. Car le mot

« symbolique » se réfère tout autant au signifiant et au langage comme réseau qu'à la fonction symbolique telle que l'a mise en avant Lévi-Strauss, comme organisant l'échange à l'intérieur des groupes sociaux. L'universalité de l'interdit de l'inceste est alors cruciale, moins en tant qu'il interdit quelque chose, mais plutôt en tant qu'il prescrit l'exogamie, comme le soulignait Lévi-Strauss. La loi primordiale de l'interdit de l'inceste, celle que dévoile le complexe d'Œdipe, est donc « identique à un ordre de langage ». Cette fonction est supportée par ce que Lacan appelle déjà le « Nom du père ».

Cet intérêt pour la fonction du père et l'accent mis sur le symbolique n'est pas sans rapport avec leur déclin contemporain dans les sociétés occidentales. Cet accent pose le problème d'une position paradoxale de la psychanalyse dans la modernité : d'une certaine façon, c'est l'effritement de ces fonctions sous les effets de l'avancée de la science qui permet l'émergence de l'analyse, et, en même temps, le fait que l'analyse soit en position de répondre de ces fonctions la place dans une position où le risque de passéisme n'est pas nul.

L'emprunt que fait Lacan à la linguistique n'est pas de l'ordre de l'importation telle quelle d'un concept. On lui a reproché une méthode qualifiée de détournement, mais celle-ci est au principe même de la démarche analytique. La théorie analytique est faite d'emprunts divers, détournés d'autres champs, qu'elle a, en retour, vocation à mettre en crise.

Le signe linguistique est une unité qui associe un signifié, c'est-à-dire un concept et non une chose, à un signifiant, c'est-à-dire une image acoustique. Lacan défait cette unité. D'une part, il inverse les positions du signifiant et du signifié et dissout leur unification dans le signe. D'autre part, il insiste sur la barre qui sépare signifiant/signifié. Cette barre affecte le sujet, elle témoigne du fait que celui-ci, quand il parle, ne sait pas ce qu'il dit. Lacan définira le signifiant comme ce qui représente le sujet pour un autre signifiant, au contraire du signe, qui représente quelque chose pour quelqu'un. En effet, le sujet n'est que représenté pour l'ensemble des signifiants – l'Autre –, on ne peut donc dire qu'il y soit.

• Le sujet structuré par le manque

La notion de symbolique implique un remaniement profond de la notion d'objet et la subversion de la relation classique du sujet et de l'objet. Là où la psychanalyse dominante de son temps avait axé toute sa tâche sur la relation d'objet et sur l'élaboration dans la cure d'une relation à un bon objet génital avec lequel il y aurait une complémentarité possible, Lacan revient à Freud et tire les conséquences de sa mise en avant du symbolique, en introduisant, à la place de la notion d'objet, celle de manque d'objet. Pour Freud, l'objet est foncièrement, toujours et avant tout, un objet perdu. En effet, les premiers objets de satisfaction sont irrémédiablement perdus, et la quête du sujet, celle qui oriente sa vie, le fait tendre vers une retrouvaille devenue en même temps impossible. Le sujet est ainsi leurré par des objets qu'il croit trouver, objets imaginaires, venant à la place du défaut d'objet.

La symbolisation a pour effet de constituer le manque, de faire choir l'objet. C'est cet objet chu que Lacan nomme *objet a* (« objet petit a »), qui prend, par exemple, la forme des objets partiels (sein, excréments, regard, voix). Il en va de même avec le jeu du *fort-da* décrit par Freud (l'enfant faisant disparaître et apparaître une bobine en scandant son jeu par ces mots) ou bien avec le rituel du deuil et l'inscription du nom propre sur la pierre tombale.

La demande de l'enfant à l'Autre primordial, demande d'un objet de satisfaction, disparaît dans la demande d'amour que constitue toute demande. Dès lors, l'objet devient contingent. En même temps, le signifiant rencontre une limite à pouvoir symboliser, ainsi de la bobine, comme reste, à la fois quelconque et nécessaire. Il y a quelque chose qui n'est pas articulable dans la demande et ce point va prendre une fonction fondamentale. En ce lieu du défaut du signifiant, la fonction phallique va prendre place, car le phallus est avant tout ce qui apparaît comme manquant dans l'Autre, manque qui ne saurait exister sans l'ordre symbolique – en tant que telle la mère ne manque de rien. Il est la façon dont la mère se manifeste comme désirante, désir qui la porte au-delà de son enfant et par lequel s'introduit, dans cette relation, la fonction symbolique du père. Cette dernière signifie l'interdit de l'inceste et remanie la place du phallus en l'articulant à la question de la castration. Lacan propose la notion de « métaphore paternelle » comme opération de substitution du signifiant du nom du père au désir obscur de la mère, comme opérateur structural au cœur de l'Œdipe entendu comme mythe. Dès lors, le nom du père devient à la fois ce qui est en dehors de l'Autre et en même temps ce qui le soutient. Il est ce qui ordonne le sens comme sexuel.

Mais c'est de plus en plus vers la question du réel et de la jouissance et vers la reprise de sa triade fondatrice (réel, symbolique, imaginaire) que s'oriente la dernière partie de l'enseignement de Lacan en revenant sur les avancées antérieures. En réinterrogeant la relation entre les sexes, à partir du fantasme, il en viendra à énoncer : « Il n'y a pas de rapport sexuel » – une manière de reformuler la problématique freudienne de la différence des sexes et la façon dont le sujet est introduit à la sexualité à partir du couple parental. C'est ce qui constitue le réel pour le sujet. Ce non-rapport est un effet du langage et de la parole. La différence des sexes n'est pas inscrite dans l'inconscient, indiquait Freud, et il n'y a qu'une seule libido pour les deux sexes. La jouissance – interdite – est introduite comme au-delà du principe de plaisir. À partir de 1972, c'est l'utilisation du nœud borroméen (figurant sur le blason de la famille italienne des Borromée) qui sert de support à l'enseignement de Lacan. Ce nœud a comme particularité d'associer trois anneaux de telle manière que la section de l'un quelconque défait le nouage. Si chacun des trois anneaux figure l'un des trois registres – réel, symbolique, imaginaire – il y a alors une équivalence entre eux et on ne peut plus parler d'une subordination de l'imaginaire au symbolique. Les registres mêmes, dans cette reprise, sont remaniés. Mais ce nouage lui-même présente une limite. D'une certaine manière, c'est encore un retour à Freud, et peut-être aux limites que Freud lui-même a indiquées quant à l'expérience analytique, limites que Lacan n'aura eu de cesse d'interroger et de tenter de franchir, qui conduisent ce dernier à introduire un quatrième cercle nouant les trois autres ensemble, fonction antérieure et fondamentale de nouage qui peut être aussi bien le Nom du père que le sinthome.

Alain VANIER

Bibliographie

P.-L. ASSOUN, *Lacan*, coll. Que sais-je ?, P.U.F., Paris, 2004
J. LACAN, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966 ; *Autres écrits*, *ibid.*, 2001
A. VANIER, *Éléments d'introduction à la psychanalyse*, Nathan, Paris, 1996, rééd. Armand Colin, Paris, 2005 ; *Lacan*, Les Belles Lettres, Paris, 1998-2000.

Voir aussi

• [Freudisme](#)

- [Freudo-marxisme](#)
- [Kleinienne \(École\), psychanalyse](#)

Lamarckisme et néo-lamarckisme

Dans une série d'ouvrages publiés entre 1800 et 1822, le naturaliste français Jean-Baptiste de Monet, chevalier de Lamarck (1744-1829), a proposé une théorie physico-chimique et biologique pour expliquer la transformation successive des êtres vivants. Cette idée d'une histoire de la vie sur la Terre n'était pas nouvelle mais elle n'avait pu s'exprimer devant le poids de la pensée fixiste qui affirmait que les espèces étaient des entités immuables depuis leur création. En Europe, à la fin du XVIII^e siècle, des auteurs anglais tels qu'Erasmus Darwin, les Italiens Antonio Fortis et Giuseppe Gautieri, les Français Jean-Claude de la Métherie et Eugène Patrin, et le Suisse Jean-André De Luc avaient déjà essayé d'expliquer comment la transformation de la surface de la Terre au cours des temps géologiques avait entraîné des processus d'adaptation et de changement du monde vivant. Plusieurs d'entre eux avaient avancé l'hypothèse que les modifications climatiques avaient obligé les êtres vivants à changer leurs habitudes de vie. Le principe de l'hérédité des caractères acquis, communément admis, s'était chargé de cumuler les variations adaptatives responsables de la formation de nouvelles espèces. Lamarck a résumé le débat contemporain dans un système cohérent et a montré comment l'hypothèse transformiste pouvait expliquer tous les phénomènes biologiques – de la distribution géographique des plantes et des animaux et leur classification, à la formation des instincts et l'apparition de l'intelligence et de la culture humaines.

• Lamarck avant le lamarckisme

Souvent ignorées et méprisées par la science officielle, en raison de leurs présupposés et leurs implications matérialistes, les idées de Lamarck, qui définiront ce que l'on appellera bien plus tard le lamarckisme, se sont diffusées progressivement en Europe lors des premières décennies du XIX^e siècle. Des résumés, souvent critiques, des doctrines de Lamarck étaient disponibles dans différents dictionnaires, articles et ouvrages de vulgarisation. En Angleterre, Charles Lyell, dans ses *Principles of Geology* (1832), critiqua dans les moindres détails les thèses lamarckiennes et déclencha l'un des premiers débats sur la question de la permanence ou de la transformation des espèces. Par ailleurs, les naturalistes de cette époque continuaient à utiliser le principe de l'hérédité des caractères acquis, pour la plupart sans aucune implication transformiste. Dans le même temps, pour des raisons de prudence politique, peu de personnes osaient se ranger publiquement du côté de Lamarck. Les prises de position autour de Lamarck se focalisaient sur le caractère finaliste des processus biologiques et sur le rôle de la « volonté » dans les processus d'adaptation animale, en dépit du fait que Lamarck considérait la « volonté » comme un phénomène purement physico-chimique et niait l'existence d'un « plan » ou d'un « dessin » dans l'ordre naturel, qu'il considérait comme régi par un déterminisme physique absolu.

On oublie parfois que l'*Origine des espèces* (1859) du naturaliste anglais Charles Robert Darwin avait été lu par des naturalistes qui connaissaient Lamarck, ou au moins les interprétations finalistes de sa théorie. En France comme en Italie, en Russie, en Allemagne et en Angleterre, les premiers « darwiniens » avaient souvent exprimé leur sympathie pour Lamarck avant d'être séduits par Darwin. Pour des raisons philosophiques, théologiques ou épistémologiques, certains naturalistes ne pouvaient cependant accepter la vision antifinaliste de la nature vivante qui inspirait entièrement l'ouvrage de Darwin. En particulier, ils s'opposaient à l'idée du caractère non nécessairement adaptatif des

variations individuelles sélectionnées dans la lutte pour l'existence, qui donnait un rôle important au hasard dans la production de nouvelles espèces. D'autres auteurs – et parmi eux, au regret de Darwin, Alfred Russell Wallace, crédité du titre de codécouvreur du concept de sélection naturelle – refusaient d'accepter la thèse – implicite chez Darwin et explicite chez plusieurs de ses disciples, comme Thomas Henry Huxley – selon laquelle les humains, ainsi que leurs propriétés intellectuelles et leurs capacités sociales, résultaient de lois naturelles, sélectives et applicables à tout le monde animal. Durant toute cette première phase du débat sur l'évolution, le terme de lamarckisme n'est pas encore utilisé. Il apparaîtra plus tard.

• Néo-darwiniens et néo-lamarckiens

Cette réaction contre le « darwinisme » ne se manifesta avec rigueur qu'après la publication des ouvrages du biologiste allemand August Weismann. Elle a abouti à la création du terme « lamarckisme ». À partir de 1883, Weismann essaya de démontrer – contre les lamarckiens mais aussi contre Darwin – que les caractères acquis pendant la vie d'un individu n'étaient pas transmissibles à la génération suivante. Selon lui, les variations dites somatiques, qui surviennent durant la vie de l'individu, étaient incapables d'introduire des variations dans le « plasma germinal » (*germen*) qui était responsable de la transmission des caractères individuels et spécifiques d'une génération à l'autre. Les positions de Weismann donnèrent naissance au courant « néo-darwinien » qui, en retour, contribua à cristalliser les oppositions vis-à-vis du rôle prédominant de la sélection naturelle dans le processus de spéciation et du « darwinisme » en général.

Ce fut, en effet, en 1885 que le naturaliste et paléontologue américain Edward Drinker Cope (1840-1897) introduisit l'expression « néo-lamarckisme » pour marquer son rejet de Weismann et des variations non adaptatives de Darwin. Selon Cope, les changements de milieu produisent de nouveaux besoins chez les organismes ; aux changements adaptatifs qui en résultent correspondent des modifications dans le système reproductif et la transmission du caractère acquis à la génération suivante. Le mécanisme invoqué par Lamarck était donc appliqué pour expliquer une masse de données paléontologiques que l'auteur français ne pouvait pas connaître à son époque. En Allemagne, le zoologiste et anatomiste Theodor Eimer proposa, en 1888, une nouvelle théorie antidarwinienne, fondée en partie sur le principe de la transmission des caractères acquis. Contrairement aux néo-lamarckiens américains, Eimer souligna que les variations ne dépendent pas seulement de la réaction de l'organisme au milieu, mais sont aussi « dirigées » par des lois morphologiques spécifiques à différents grands types animaux. L'évolution suivrait donc un plan et des directions privilégiées : le nom d'orthogenèse qu'Eimer proposa pour sa théorie, qui connut un grand succès vers la fin du XIX^e siècle, indique bien une opposition au hasard et au rôle de la sélection naturelle.

• Néo-lamarckisme et politique

En France, des auteurs tels que Jean-Louis de Lanessan, Edmond Perrier, Yves Delage, Félix Le Dantec, et surtout Alfred Giard – qui, le premier, conçut le projet d'une édition nationale des ouvrages de Lamarck, et qui incita Marcel Landrieu à écrire la première grande biographie du fondateur du transformisme (1909) – s'insurgèrent eux aussi contre Weismann et Darwin, au nom de raisons épistémologiques et biologiques complexes et parfois différentes. Le néo-lamarckisme français s'inspirait d'une variété de sources contemporaines, en particulier de l'œuvre scientifique d'Ernst

Haeckel et de l'œuvre philosophique de Herbert Spencer, qui, bien avant leurs collègues français, avaient reconnu le rôle de Lamarck dans l'histoire des théories de l'évolution et avaient proposé une lecture de Darwin visant à diminuer l'importance de la sélection naturelle dans les processus de transformation des formes de vie.

En France (comme par ailleurs en Russie et en Italie), les critiques à l'encontre de Darwin et de ses successeurs ne se limitaient pas aux spécificités scientifiques d'une théorie de l'évolution qui ignorait les causes des variations et la capacité de réaction des organismes vivants aux sollicitations du milieu : la thèse d'une « lutte pour l'existence » et de la survie du « plus apte » (expression inventée par Spencer) heurtait le solidarisme politique de la III^e République. Pour la plupart des néo-lamarckiens français, les sociétés humaines, comme certaines sociétés animales, étaient fondées sur une « coopération pour la vie », seule condition pour surmonter les adversités physiques et les menaces provenant d'autres groupes animaux ou, dans le cas de l'homme, d'autres nations. Des principes de « solidarité » structuraient la biologie et la politique. En Russie, une forte tradition d'évolutionnisme anti-malthusien et anti-darwinien fut à l'origine du développement d'une agronomie et d'une zootechnie « lamarckiennes » promues par Trofim Denissovitch Lyssenko. Avec l'appui de Staline, à partir des années 1930, Lyssenko exerça une autorité quasi absolue sur la biologie soviétique et dénonça les dérives bourgeoises du darwinisme et de la génétique contemporaine. Dans le climat de la guerre froide, le lyssenkisme fut adopté par des naturalistes européens, chinois et australiens pour des raisons idéologiques et politiques. La dénonciation des crimes staliniens, la chute de Lyssenko et les résultats désastreux de ses interventions dans les domaines de l'agriculture et de la zootechnie contribuèrent à l'image négative (scientifique et politique) du lamarckisme. Toutefois, le renouveau des études sur l'histoire des théories de l'évolution est en train de promouvoir une meilleure connaissance du lamarckisme, phénomène complexe qui a joué un rôle important, bien que parfois négatif, dans l'histoire des sciences biologiques contemporaines.

Pietro CORSI

Bibliographie

- D. BEQUEMONT, *Darwin, darwinisme, évolutionnisme*, Kimé, Paris, 1992
P. CORSI. *Lamarck. Genèse et enjeux du transformisme*, C.N.R.S. Paris, 2001
D. LECOURT, *Lyssenko. Histoire réelle d'une science prolétarienne*, P.U.F., Paris, 1998
P. TORT dir., *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, 3 vol., *ibid.*, 2000.
Site Internet : www.lamarck.net

Voir aussi

- [Darwinisme, biologie](#)
- [Finalisme, biologie](#)
- [Transformisme, biologie](#)

Ce que l'on désigne sous l'appellation de « Law & Economics » est un appareil théorique provenant de la science économique, et qui a développé des outils conceptuels particuliers pour analyser les phénomènes juridiques : pour en étudier les effets, pour en apprécier aussi l'efficacité en termes de contribution au bien-être social. Le berceau de la Law & Economics a été l'université de Chicago au sein de laquelle, à partir des années 1950, des économistes se spécialisèrent dans l'analyse du droit : ils se dotèrent d'un organe d'expression spécialisé, la revue *Journal of Law and Economics*.

C'est dans les années 1960 que le mouvement connut son plein développement, grâce notamment à deux auteurs qui peuvent être tenus pour les principaux pères fondateurs de la discipline. Le premier, Ronald Coase, publia notamment dans la revue, en 1960, un article d'une importance essentielle, « The Problem of social cost ». Le second, Richard Posner, entama dans la même période une œuvre très abondante, dans laquelle se signale un ouvrage majeur, *Economic Analysis of Law* (1972).

Si l'école de Chicago a eu un rôle déterminant, la Law & Economics s'est cependant nourrie d'autres apports théoriques, parmi lesquels deux méritent spécialement d'être signalés. Professeur à Yale, Guido Calabresi exerça une influence importante au travers notamment de ses recherches concernant la responsabilité et les droits de propriété (« The Cost of accidents », article paru en 1970). Par ailleurs, un courant néo-institutionnaliste attaché aux transactions, aux droits de propriété et aux contrats s'est développé sous l'impulsion notamment de Douglass North (*Structure and Change in Economic History*, 1981) et d'Oliver Williamson (*The Economic Institutions of Capitalism*, 1985).

La Law & Economics emprunte ses bases théoriques essentielles à l'analyse micro-économique et à la théorie des jeux. Elle s'efforce d'analyser les mécanismes juridiques à partir des concepts et des raisonnements que ces théories appliquent pour comprendre les comportements des individus face à des choix qui conditionnent la maximisation de leur utilité. Elle puise dans ce substrat théorique un présupposé de rationalité des acteurs sociaux, de même qu'une position d'individualisme méthodologique.

La Law & Economics a également développé ses propres concepts, spécialement adaptés à la réflexion sur les institutions juridiques. On ne peut ici qu'en donner quelques exemples. Le concept de coût de transaction désigne l'ensemble des coûts que doit assumer celui qui cherche la solution d'un problème par la négociation, dans un cadre de marché. Celui de relation d'agence désigne les situations dans lesquelles un acteur – le principal – délègue à un autre – l'agent – l'exécution d'une tâche quelconque en son nom. Le concept des *property rights* déborde la notion juridique de droit de propriété : il désigne l'ensemble des droits qui se rattachent à un bien – et qui ne se réduisent pas aux conséquences de la propriété : par exemple, que l'installation d'industries polluantes soit interdite par la loi au voisinage d'une zone habitée.

Il faut insister sur le fait que la Law & Economics ne se fixe pas pour seul objet d'analyser les logiques que recèlent les mécanismes juridiques. Elle a également un versant normatif, en ce sens qu'elle s'efforce d'évaluer les solutions juridiques particulières en fonction de leur plus ou moins grande efficacité économique.

Le critère d'efficience auquel elle se réfère est soit celui de Vilfredo Pareto (1848-1923), selon lequel une situation est efficiente lorsqu'il n'est pas possible d'augmenter le bien-être d'un individu sans diminuer celui d'un autre, soit celui défini par Nicholas Kaldor (1908-1986) et de John Richard Hicks (1904-1989), dans le cadre duquel on va admettre que puisse être efficiente une situation dans laquelle un acteur perd une part de bien-être, à la condition que les gains des autres leur permettent de compenser cette perte.

Ses évaluations critiques vont parfois s'étendre au-delà de mécanismes particuliers. Divers auteurs, par exemple, considèrent que la *common law* anglo-saxonne est, par essence, plus orientée vers l'efficience économique que le droit d'Europe continentale, en raison de la place plus grande qu'y occupe le juge, poussé par les acteurs économiques à poser des solutions plus efficaces.

Le champ que couvre la Law & Economics est surtout constitué de questions de droit privé. Mais le mouvement n'est pas resté pour autant à l'écart du droit public, sur lequel notamment Posner a écrit. Les principaux secteurs arpentés sont : les mécanismes contractuels, la logique du procès, celle des sanctions pénales, celle de la responsabilité, celle des droits de propriété, celle des réglementations.

Née et développée d'abord aux États-Unis, la Law & Economics a tardé à se développer en Europe. Elle y a tout de même pris pied, notamment par le biais des universités allemandes. Son existence est encore discrète en France, même si un mouvement de sensibilisation est perceptible depuis quelques années. En dehors du facteur linguistique, les obstacles que rencontre la théorie sur le continent européen tiennent au fait que son abord suppose un bagage de culture économique, et au fait que ses constructions ne sont pas toujours aisément transposables dans les contextes de droit continental. Ils tiennent aussi à certaines réticences philosophiques, qui ont d'ailleurs été exprimées aux États-Unis même : Ronald Dworkin, par exemple, a objecté qu'une solution juridique peut être efficiente économiquement, et ne pas être juste pour autant.

Les tenants de la théorie répondent qu'ils n'entendent pas imposer les solutions juridiques, mais en éclairer les conséquences économiques, et qu'il y a toujours intérêt à connaître ces conséquences, même lorsque l'on prend des décisions que l'on veut inspirer par une autre conception de la justice que celle qui la relie à l'efficience économique.

Jean-Bernard AUBY

Voir aussi

- [Chicago \(École de\), sociologie](#)
- [Conventions \(Économie des\)](#)
- [Néo-institutionnalisme, économie](#)

L'œuvre théorique et l'action de Vladimir Illitch Oulianov, dit Lénine (1870-1924), leader du Parti bolchevique et de la révolution d'Octobre 1917, ont inspiré le léninisme. Ce terme, forgé à la mort de Lénine, désigne une doctrine politique et un ensemble de théories d'inspiration marxiste, définissant une pratique politique révolutionnaire et permettant l'analyse des situations concrètes et des rapports de forces dans lesquels cette pratique doit s'inscrire. Les débats sur la signification et sur la portée de cette théorie ont été entamés dès 1924 par Staline, alors secrétaire général du Parti communiste d'Union soviétique (P.C.U.S.), et Zinoviev, président du Komintern. Staline définit le léninisme comme « la théorie et la tactique de la révolution prolétarienne en général, la théorie et la tactique de la dictature du prolétariat en particulier » (« Des principes du léninisme », in *Les Questions du léninisme*, t. I, 1946) et tente de lui donner une portée universelle, et contraignante pour tous les mouvements révolutionnaires. Zinoviev, au contraire, souligne sa spécificité en affirmant qu'il est « le marxisme de l'époque des guerres impérialistes et de la révolution mondiale, qui a commencé directement dans un pays où prédomine la paysannerie » (« Les Bases du léninisme », in *Les Questions du léninisme*, 1946). Le léninisme ainsi défini est aussi bien l'héritage politique et intellectuel de Lénine lui-même que le produit des nombreuses redéfinitions et reformulations opérées par ses successeurs.

Si l'on veut discerner ce qui est commun aux différentes variantes du léninisme, il convient de confronter les écrits de Lénine à la pensée marxiste et à sa propre expérience de révolutionnaire. Lénine apporte trois innovations principales aux théories marxistes orthodoxes, qu'il faut restituer dans le contexte précis de la situation russe : une théorie de l'impérialisme, une théorie du parti politique et une théorie de l'État.

• Une théorie de l'impérialisme

En 1916, dans *L'Impérialisme stade suprême du capitalisme* (*Œuvres*, t. XXII, 1916), Lénine reprend les théories du libéral John A. Hobson sur l'impérialisme et fait une analyse du capitalisme à l'échelle mondiale. Il conçoit l'impérialisme comme le passage d'un capitalisme de libre concurrence opérant au sein d'unités nationales à un capitalisme des monopoles étatiques permettant la domination des États les plus développés sur le reste du monde.

Il critique la superficialité des approches qui considèrent l'impérialisme comme un phénomène purement politico-militaire. En examinant les rapports entre les diverses sortes de capital (capital financier et industriel), il considère que « l'immense accumulation de capital-argent dans un petit nombre de pays » est directement liée à l'extension des rapports de production capitalistes au sein des pays développés et à leur exportation vers l'extérieur. Il décrit la formation d'un système mondial comme une *chaîne* impérialiste. Selon ce schéma, la révolution mondiale se déclencherait à partir d'un « chaînon faible » qui se détache de ce système. Cette théorie a mis en doute la conception linéaire du progressisme, dominante chez les marxistes, selon laquelle la révolution mondiale ne pouvait pas débiter dans un pays sous-développé, puisque le communisme doit succéder à un stade supérieur, et donc ultérieur, du capitalisme. L'idée qu'il soit possible de construire une société communiste à partir des structures dominantes précapitalistes en dépassant *par sauts* le stade

capitaliste justifie l'idée d'une révolution en Russie.

• Une théorie du parti politique

À partir des thèses développées lors du congrès du Parti ouvrier social-démocrate russe (P.O.S.D.R.) à Londres en 1903 et du pamphlet *Que faire ?* (paru dans la revue *Iskra*, 1902), Lénine analyse la nature du mouvement ouvrier et le rôle du parti. Constatant qu'existent, d'une part, une classe ouvrière spontanément amenée à défendre ses intérêts immédiats grâce aux syndicats et, d'autre part, des intellectuels maniant les théories marxistes, il en conclut que la conscience politique de classe ne peut être apportée à l'ouvrier que de l'extérieur.

En s'inspirant de la tradition jacobine, plus particulièrement des théories d'Auguste Blanqui sur la révolution, il oppose à la conception marxiste du parti de masse, qui dominait jusqu'alors, l'idée d'une avant-garde politique constituée en un parti de type nouveau. Il propose l'idée d'une organisation composée de révolutionnaires professionnels, qui fonctionne selon les principes du centralisme démocratique. Ces principes doivent idéalement permettre de concilier un débat démocratique et une stricte unité d'action du parti. Ils supposent une forte hiérarchisation du parti et une soumission totale de ses membres aux directives fixées par la direction centrale.

Le parti ne se détache pas pour autant des masses et reste attentif à leurs luttes et aux transformations qu'elles connaissent. C'est une formation combattante qui ordonne les tactiques et la stratégie du mouvement révolutionnaire.

• Une théorie de l'État

À la veille de la révolution d'Octobre 1917, Lénine fournit une théorie de l'État prolétarien dans son ouvrage *L'État et la révolution* (*Œuvres*, t. XXVI). Il fait de la transition d'un système capitaliste à un système communiste – objet de débats théoriques parmi les marxistes – un programme politique immédiatement applicable. Il se fonde sur la conception marxiste de la transformation de la classe ouvrière en classe dominante par l'imposition d'une dictature du prolétariat. Il conçoit la dictature du prolétariat et de la paysannerie comme un État transitoire, en voie d'autodissolution : un État organisé rationnellement et scientifiquement qui, sous le contrôle de la majorité des travailleurs, a pour objectifs l'appropriation des moyens de production et la disparition graduelle des inégalités de classes. Selon cette conception, l'État comme appareil politique qui assure la domination d'une classe sur les autres devient superflu une fois les classes disparues.

Pour Lénine, le marxisme constitue un ensemble de principes généraux qui doivent être adaptés aux circonstances particulières rencontrées par chaque mouvement révolutionnaire. Il refuse de faire de la révolution russe un modèle obligatoire et, s'adressant aux communistes du monde entier, affirme qu'il s'agit pour eux d'appliquer « non la lettre, mais l'esprit, le sens, les enseignements de l'expérience de 1917-1921 » (*Œuvres*, t. XXXII). Staline, après avoir éliminé ses rivaux et pris la tête du P.C.U.S., fera pourtant du léninisme et du marxisme, combiné dans le marxisme-léninisme, la seule voie possible vers le communisme. Devenue l'idéologie officielle de l'Union soviétique stalinienne et de divers États communistes à travers le monde, le marxisme-léninisme a subi de nombreuses critiques. On lui a reproché de légitimer l'emprise d'un parti unique sur l'ensemble de la société, et on lui a

opposé des doctrines, celles d'Antonio Gramsci, Mao Zedong et Trotski, qui, bien qu'également marxistes, laissaient plus de place à la spontanéité des masses dans la conduite de la révolution.

Dominique SALGADO

Bibliographie

LÉNINE, *Œuvres*, Éditions sociales et édition du Progrès, 46 vol., Paris, 1958

G. BENSUSSAN & G. LABICA dir., *Dictionnaire critique du marxisme*, P.U.F., Paris, 1982

J.-B. FAGES, *Introduction à la diversité des marxismes*, Privat, Toulouse, 1974

L. KOLAKOWSKI, *Histoire du marxisme*. vol. II : *L'Âge d'or de Kautsky à Lénine*, Fayard, Paris, 1982

M. LEWIN, *Le Dernier Combat de Lénine*, Minuit, Paris, 1978

J. STALINE, *Les Questions du léninisme*, vol. I, Éditions sociales, Paris, 1946.

Voir aussi

- [Communisme](#)
- [Trotskisme](#)

Le libéralisme ne représente, d'un point de vue historique, ni une doctrine ni un programme homogène. À partir du XIX^e siècle, il désigne à la fois un label revendiqué par différents groupes politiques en concurrence pour l'imposition d'une formule de gouvernement idéale, et une notion mise en circulation dans l'espace savant pour ressaisir l'unité de la tradition philosophique sur des thèmes aussi généraux que l'organisation de l'État, la liberté individuelle ou la régulation du marché. Les différents sens que recouvre le libéralisme apparaissent comme un effet des usages multiples de cette catégorie. Ce sont en particulier ses conditions historiques d'émergence qui permettent de rendre compte de sa diversité.

• Les genèses du libéralisme

Le libéralisme, entendu comme label désignant des regroupements politiques, apparaît en France au début du XIX^e siècle, au moment de l'accession au pouvoir de Bonaparte. Les « libéraux », comme Chateaubriand ou Germaine de Staël, dont les ouvrages (notamment *De Buonaparte et des Bourbons* en 1814 pour le premier et *Corinne, ou l'Italie* en 1807 pour la seconde) font circuler une nouvelle acception du libéralisme comme forme de résistance intellectuelle au despotisme, désignaient alors des publicistes hostiles à la radicalisation autoritaire du régime impérial.

Dans les premières années de la seconde Restauration (1816-1820), qui constituent une période d'effervescence intellectuelle et politique, le libéralisme est un label partagé et revendiqué par l'ensemble des acteurs politiques opposés aux politiques ultraroyalistes. Les définitions libérales du gouvernement représentatif, qui sont le fait de personnalités politiques et de publicistes appartenant aux groupes des « doctrinaires » (Prosper de Barante, Pierre-Paul Royer-Collard ou François Guizot) et des « indépendants » (Benjamin Constant ou Antoine Jay), ont en commun de définir une formule de gouvernement garantissant la stabilité politique autour d'un nouveau mot d'ordre : l'établissement d'un régime censitaire permettant la représentation des « classes moyennes » ou des « capacités » désignées, après la Révolution, comme victorieuses des anciennes supériorités (les représentants de la grande propriété foncière).

C'est également dès la première moitié du XIX^e siècle que la notion de libéralisme se diversifie, notamment sous l'effet de son appropriation par une partie du personnel d'État des différents pays européens engagés, à la suite du congrès de Vienne (juin 1815), dans un processus d'unification ou de construction nationale (en particulier en Allemagne et en Italie). Ce processus prend l'aspect d'une lutte pour l'imposition d'un régime des libertés politiques destiné à limiter la souveraineté et l'indépendance des princes liées au morcellement des espaces nationaux en une pluralité d'États autonomes. On constate encore, dans cette période, une autonomisation du libéralisme économique, avec le processus d'industrialisation, le désencastrement du marché, l'enseignement de l'économie politique et la circulation, hors des pays britanniques, des théories économiques, utilitaristes et évolutionnistes héritées des travaux de David Hume, Adam Smith, Jeremy Bentham, John Stuart Mill et Herbert Spencer. Comme le montre l'échec sous le second Empire du programme libéral formalisé par Édouard Laboulaye (*Le Parti libéral, son programme et son avenir*, 1863) et Anatole Prévost-Paradol (*La France nouvelle*, 1868), fondé sur la défense des libertés institutionnelles (la

responsabilité ministérielle, l'indépendance de la justice, la liberté de la presse et des cultes, le renforcement du rôle des collectivités territoriales), la critique de l'« autoritarisme impérial » et du « radicalisme démocratique », c'est dans la seconde moitié du XIX^e siècle, à la faveur des transformations des rapports de forces entre élites politiques et de l'émergence de nouveaux systèmes idéologiques (républicanisme, socialisme, communisme), que le libéralisme, en tant que formule de gouvernement, apparaît progressivement comme un registre d'interprétation et de mobilisation politiques dévalué. Or, dans ce contexte de transformations politiques et intellectuelles, un corpus de références doctrinales se cristallise pour en expliquer à la fois la généalogie et les principes directeurs.

• La philosophie du libéralisme

La recherche des sources philosophiques du libéralisme constitue une activité académique qui s'est progressivement constituée au XIX^e siècle, notamment au moment où apparaît un enseignement sur l'histoire de la philosophie et sur les doctrines politiques. Ces différentes disciplines ont contribué à mettre en circulation des universaux (individualisme, libéralisme, socialisme, etc.) trouvant leur formule génératrice dans la production philosophique de « pères fondateurs ». Pour l'histoire philosophique du libéralisme, c'est principalement dans le *Traité du gouvernement civil* (1690) de John Locke que sont exposés, avec le plus de netteté, les principes sur lesquels repose le libéralisme politique : la limitation de l'arbitraire des gouvernants par la reconnaissance des finalités du « gouvernement civil » (la paix et la sécurité des citoyens) qu'assure la représentation législative ; une redéfinition, notamment par rapport à la philosophie hobbesienne, des pactes par lesquels se constituent la société civile et le corps politique et qui subordonnent l'action des détenteurs du pouvoir à l'initiative éventuelle (refus d'obéissance, mandat révocable) du peuple titulaire de la souveraineté.

L'ensemble des thèmes interrogés à partir de la « tradition philosophique » du libéralisme (l'étendue du pouvoir législatif, les fins de la société politique, les formes du gouvernement ou de l'association politique, la séparation des pouvoirs, la garantie des libertés publiques, etc.) ont été définis et exposés sous une forme renouvelée depuis la fin des années 1960. C'est dans un contexte de transformation académique et politique, conjuguant l'émergence des sciences sociales, la délégitimation scientifique et politique du marxisme, et la remise en cause du modèle politique américain (en particulier avec la guerre du Vietnam), qu'un ensemble de philosophes ont tenté de renouveler la théorie libérale à partir d'une perspective normative centrée sur la question des formes du meilleur régime politique possible. En tentant de formaliser un nouveau modèle de justice distributive (c'est-à-dire de répartition équitable des droits et des ressources socio-économiques), la *Théorie de la justice* (1971) de John Rawls, reformulée et précisée dans *Libéralisme politique* (1993), a contribué à polariser la philosophie politique autour des thèmes centraux de la liberté des individus et de leur coopération au sein des institutions politiques. Les ouvrages de Robert Nozick (*Anarchie, État et utopie*, 1974), de Charles Taylor (*Multiculturalisme, différence et démocratie*, 1992) ou de Jürgen Habermas (*Droit et démocratie*, 1992) ont élargi l'horizon problématique des thèses de Rawls en discutant respectivement des rapports entre l'autonomie individuelle et le développement de l'État, de l'articulation entre délibération collective, pluralisme des valeurs et consensus politique, et de la nécessaire prise en compte des inégalités socio-culturelles dans la distribution des ressources.

En France, l'ensemble de ces débats, qui s'agrègent à l'héritage très hétérogène de la philosophie

antitotalitaire (Raymond Aron, Cornélius Castoriadis et Claude Lefort), structurent aujourd’hui une partie de la réflexion philosophique sur les fondements et l’organisation du pouvoir politique. Cette effervescence contemporaine autour de la définition spéculative et normative du libéralisme par la philosophie politique anglo-saxonne a incontestablement opéré une complexification et un approfondissement de la notion de libéralisme. Mais elle a également contribué, en lui donnant un contenu ajusté aux enjeux politiques du présent, au travail de réappropriation politique de cette notion, autorisant ainsi des usages stratégiques parfois très éloignés des conceptions initiales des acteurs du renouveau de la théorie libérale.

Xavier LANDRIN

Bibliographie

- P. GUILLAUME dir., *Diversité du libéralisme politique en Europe au XIX^e siècle*, Economica, Paris, 1984
- E. HALÉVY, *La Formation du radicalisme philosophique*, 3 vol., P.U.F., Paris, 1995 (1^{re} éd., Felix Alcan, 1901)
- L. JAUME, *La Liberté et la loi : les origines philosophiques du libéralisme*, Fayard, Paris, 2000
- K. POLANYI, *La Grande Transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris, 1983 (*The Great Transformation : The Political and Economic Origins of our Time*, Beacon Press, Boston, 1944)
- Q. SKINNER, *La Liberté avant le libéralisme*, Seuil, Paris, 2000 (*Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998).

Voir aussi

- [Individualisme](#)

Si le mot libéralisme est utilisé depuis le début du XIX^e siècle, la part économique du libéralisme est issue des idées du XVIII^e. Généralement, on fait d'Adam Smith et des physiocrates (François Quesnay et ses disciples) à la fois les premiers économistes modernes et les premiers libéraux. Leur vision de la politique économique s'inscrit dans celle plus générale de la pensée libérale. Les philosophes libéraux comme John Locke en Angleterre au XVII^e siècle ou Montesquieu en France au début du XVIII^e siècle vantent les mérites du commerce qui unit les hommes en les rendant dépendants les uns des autres.

Dans cette perspective, l'État est un mal nécessaire qu'on doit cantonner dans ses fonctions régaliennes. L'État libéral est le producteur et le gestionnaire de la norme juridique. Sa mission économique reste très politique car il s'agit de préserver la propriété privée et de maintenir un système judiciaire qui donne de la loi une interprétation applicable et appliquée. Au-delà, il ne doit rien faire qui contrarie la dynamique de création de richesses que la concurrence et l'épargne entretiennent.

• Les premières formulations libérales

Le libéralisme des origines critique l'État colbertiste en lui faisant trois reproches essentiels : celui de s'endetter et de perturber de ce fait les mécanismes financiers ; celui de maintenir des législations qui brident la concurrence ; celui de vouloir se mêler de la production en gérant des entreprises qui épuisent ses finances.

Montesquieu, dans un mémoire sur la dette publique, écrit que la dette de l'État n'est pas comparable aux dettes privées : prêter à un particulier, c'est lui fournir les moyens d'investir ; en revanche, au travers de la dette publique « le pays se prête à lui-même ». La dette publique est un mécanisme de transfert de droits sur la richesse créée et non un mécanisme de création de richesses.

Le marquis de Condorcet complète cette critique : en menant l'État à la banqueroute, le déficit budgétaire crée chez les prêteurs des anticipations de la perte des sommes qu'ils lui ont fournies. Ce qui les conduit, afin de compenser cette perte, à réclamer des taux d'intérêt supérieurs à ceux issus de l'équilibre pur et simple du marché de l'épargne et de l'investissement. C'est la première formulation d'un raisonnement en anticipation rationnelle concernant la politique budgétaire.

Condorcet expose ce raisonnement dans sa *Vie de Turgot* (1786), livre où il défend la politique de ce dernier au contrôle général des finances entre 1774 et 1776. Cette politique et celle que mène, à Londres, William Pitt, dans les années 1780 selon les conseils d'Adam Smith, sont les premières illustrations historiques du libéralisme en action. Turgot et Pitt affichent deux priorités : d'une part, la réduction de la dette publique, d'autre part, la libéralisation du commerce, dont la signature du traité de libre-échange de 1786 entre la France et l'Angleterre est un des éléments marquants.

• Les quatre fondements du libéralisme

Dès Adam Smith, dès Turgot, le libéralisme affirme quelques principes qui vont demeurer valables

jusqu'à aujourd'hui. C'est au XIX^e siècle que cette affirmation est la plus manifeste. Dans son livre *La Grande Transformation*, publié en 1944, Karl Polanyi donne une des descriptions les plus minutieuses du libéralisme économique. Il identifie quatre éléments majeurs qui, selon lui, le fondent : l'organisation générale de l'économie autour de la concurrence et du libre fonctionnement du marché, notamment en ce qui concerne le marché du travail ; l'équilibre budgétaire ; la stabilité monétaire – dont la garantie la plus sûre est l'adoption de l'étalon or ; le libre-échange comme mode de gestion du commerce international.

Pour Polanyi, le Parlement anglais, en votant, en 1834, une loi supprimant les minima salariaux imposés par la justice anglaise à la suite des plaintes des associations ouvrières, a donné sa forme aboutie au libéralisme dont l'instauration avait commencé au XVIII^e siècle. Jusqu'en 1914, l'économie européenne évolue selon une référence théorique faisant du marché la solution aux problèmes, et de l'État un problème en soi. Toute difficulté économique comme par exemple le chômage est interprétée par les économistes et par les gouvernements non comme un dysfonctionnement du marché mais comme un effet du maintien de blocages, institutionnels ou politiques, empêchant le marché de faire son office.

En 1849, Michel Chevalier, professeur au Collège de France, reprenant son cours interrompu l'année précédente par la révolution, précise ce qu'est l'« économie politique ». Elle est l'opposé du socialisme et de l'étatisme. Chevalier voit dans les socialistes les héritiers intellectuels des alchimistes, puisqu'ils affirment que l'État peut créer la richesse comme jadis les alchimistes prétendaient fabriquer de l'or. Mais l'État ne dispose pas de trésor caché. Pour Michel Chevalier, ce qui assure la croissance économique, c'est la combinaison entre l'intérêt individuel, la concurrence et l'épargne.

En 1914, l'économie de guerre ébranle l'édifice libéral, l'étalon or est mis entre parenthèses et l'État assure une part grandissante de la production. La crise des années 1930 consolide ce recul et, jusqu'à la fin des années 1970, le libéralisme connaît une éclipse. Cette période consacre les politiques keynésiennes de relance. C'est le marché qui est alors présenté comme un problème et l'État comme la solution. Pour faire un retour en force, les libéraux devront attendre les victoires électorales de Margaret Thatcher en Angleterre en 1979 et de Ronald Reagan aux États-Unis en 1980.

Les principes anciens sont conservés, le libéralisme considère toujours que l'État est inefficace, pour ne pas dire nocif. Il doit donc ne pas perturber les mécanismes de marché. C'est le cas en particulier du marché du travail, où l'État ne doit ni fixer un salaire minimum, ni introduire des revenus de substitution qui viennent modifier la perception qu'ont les agents économiques de leur intérêt à se procurer un travail. Il ne doit pas non plus interférer sur les marchés financiers et doit donc équilibrer ses comptes. Il ne doit pas isoler un territoire du reste du monde et doit laisser agir le libre-échange. Il ne doit pas produire lui-même et doit donc généraliser la propriété privée.

Toutefois, le libéralisme moderne s'est adapté et on peut souligner deux différences majeures par rapport au libéralisme ancien : la première est la place prise par les problèmes monétaires ; la seconde est l'ambiguïté qui règne dans l'approche des problèmes budgétaires.

- Le monétarisme, dernier avatar du libéralisme

Pour David Ricardo, libéral écrivant au début du XIX^e siècle, l'inflation n'était pas un phénomène économique mais un phénomène géologique, puisque, pour lui, or et monnaie étaient synonymes. L'économie mondiale dominée par l'Angleterre au XIX^e siècle obéissait aux règles strictes de l'étalon or. C'étaient les prix qui s'adaptaient à la quantité de monnaie en circulation, et la tendance naturelle de l'économie était une déflation mesurée.

L'économie mondiale ensuite dominée par les États-Unis ignore l'or. Écarté progressivement à partir de 1914, il a perdu tout rôle privilégié avec les accords de la Jamaïque de 1976, qui entérinent la fin du système de changes fixes nés à Bretton Woods en 1944 et instaurent les changes flottants. Désormais, quand une banque centrale met des billets en circulation, elle les gage soit sur le crédit intérieur, soit sur les crédits qu'elle fait à l'économie américaine sous forme d'achats de bons du Trésor des États-Unis. La mine d'or d'hier a cédé la place comme source de création de monnaie au déficit des finances publiques américaines. Et, pour reprendre la pensée de Chevalier, comme il est impossible pour l'État d'être un alchimiste efficace, « l'État alchimiste américain » introduit dans l'économie mondiale l'illusion de la richesse plutôt que la richesse, autrement dit l'inflation.

En faisant de leur dette publique le régulateur de l'économie mondiale, les États-Unis ont poussé les libéraux à chercher de nouveaux garde-fous face aux possibles emballements de l'inflation. Les banques centrales ont vu ainsi leur rôle renforcé, leur autorité réclamée, leur indépendance souhaitée pour contrecarrer les nouvelles dérives financières des États.

Le libéralisme anglais du XIX^e siècle vivait au rythme de l'or et de la déflation, l'actuel vit au rythme des dettes publiques et des politiques restrictives menées par les banques centrales ou imposées par le Fonds monétaire international. À tel point que, né à la fin des années 1960, le mot monétarisme sert désormais à désigner la forme la plus couramment admise du libéralisme moderne. En identifiant l'inflation comme le problème majeur, le monétarisme a compris que l'État avait acquis, avec la fin de l'or, une dangereuse liberté qu'il fallait encadrer.

Cette transformation du libéralisme économique semble néanmoins atteindre certaines limites : l'étalon or d'antan avait non seulement garanti la stabilité monétaire, mais encore la fixité du change et, avec elle, facilité le commerce mondial. Les banques centrales d'aujourd'hui doivent s'accommoder d'un système de changes flottants que ni les automatismes du marché des changes, ni leur propre détermination ne parviennent à stabiliser. Parfois, le banquier central est pris d'un doute face à « l'exubérance irrationnelle des marchés », selon l'expression d'Alan Greenspan, président de la Fed depuis 1987, ou face à la multiplication des bulles spéculatives. Si bien que l'étalon or, quoique emporté par l'histoire, retrouve quelques défenseurs.

• Réduire le poids de l'État

La seconde mutation du libéralisme est sa vision des finances publiques. L'impôt tend à se substituer au déficit comme difficulté primordiale. Non seulement parce que la dette publique américaine joue un rôle déterminant dans les mécanismes monétaires internationaux, mais encore parce que les prélèvements se sont considérablement accrus. Le libéralisme d'avant 1914 connaissait des taux d'imposition qui représentaient moins de 20 p. 100 de la richesse produite. Aujourd'hui, dans certains pays développés, le taux des prélèvements obligatoires dépasse les 50 p. 100. À un tel niveau, il ne

s'agit plus de contenir l'État et la sphère publique mais de les faire reculer. Même à l'équilibre, les transferts représentent un tel poids sur l'économie qu'il décourage toute initiative et toute envie d'investir.

En 1974, l'économiste américain Arthur B. Laffer, à partir d'un raisonnement mathématique élémentaire qui se résume dans la formule « trop d'impôt tue l'impôt », affirmait que, à trop prélever, l'État asphyxie l'économie et se pénalise lui-même en réduisant l'assiette fiscale potentielle. La baisse des prélèvements obligatoires est ainsi devenue une nouvelle priorité au même titre que l'équilibre budgétaire. Certains libéraux sont prêts à admettre un déficit budgétaire et donc un accroissement de l'endettement public, dès lors que c'est le prix momentané à payer pour réduire le poids de l'État.

Toujours acquis à l'idée que le marché peut mieux et veut mieux que l'État, le libéralisme a repris les rênes économiques tout en s'étant adapté à un monde où l'État providence reste puissant. Paradoxalement, ce sont peut-être ses adaptations les plus récentes qui le fragilisent le plus : le marché des changes peine à trouver son équilibre, les baisses d'impôts peinent à relancer la croissance.

Jean-Marc DANIEL

Bibliographie

- C. GIDE & C. RIST, *Histoire des doctrines économiques*, Dalloz, Paris, 2001 (éd. or. 1959)
F. BASTIAT, *Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas*, Romillat, Paris, 1990 (éd. or. 1850)
F. VON HAYEK, *La Route de la servitude*, Quadrige, 2002 (éd. or. 1946)
P. MANENT, *Les Libéraux*, Gallimard, Paris, 2001
K. POLANYI, *La Grande Transformation*, *ibid.*, 1983 (éd. or. 1944).

Voir aussi

- [Classique \(Tradition économique\)](#)
- [Monétarisme](#)

Le terme « libertin » est employé par Calvin, dans un texte de 1545, à propos d'un courant anabaptiste auquel il reprochait de professer une foi d'inspiration panthéiste et une morale conforme aux lois de la nature. Mais c'est au début du XVII^e siècle, sous la plume des Pères jésuites, qu'il revêt tout son sens, – celui d'« athée » et de « dissolu », en référence à certains milieux lettrés. L'acte de naissance de cette idée d'un libertinage des hommes de lettres est *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (1623) du Père François Garasse, violente diatribe contre les auteurs du *Parnasse des poètes satyriques* (1622), et notamment contre Théophile de Viau (1590-1626), considéré comme le principal inspirateur de ce recueil de poèmes licencieux. À la suite du scandale soulevé par Garasse, Théophile est accusé lors d'un procès retentissant et incarcéré pendant deux ans. Dès lors, les auteurs dont les œuvres révèlent un penchant à l'impiété et à la débauche sont taxés de « libertinage », et risquent des poursuites judiciaires menant parfois jusqu'au bûcher. Cet emploi polémique du terme se maintient tout au long du XVII^e siècle, et traverse aussi l'âge des Lumières, avec une accentuation, toutefois, des aspects liés aux mœurs. Le libertinage devient alors, au premier chef, la recherche immodérée du plaisir. À partir du XIX^e siècle, et jusqu'à nos jours, ce sont ces aspects qui marquent l'acception commune du mot « libertin ».

Le discrédit véhément qui, au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, s'est attaché au libertinage a eu des répercussions décisives quant à la possibilité d'en proposer une définition positive. Aucun écrivain de l'époque n'ayant pu se revendiquer comme libertin en raison de la censure, les historiens ont dû adopter, dans une large mesure, les critères de distinction utilisés par les apologistes de la foi catholique. Mais s'il n'a jamais pu se constituer en une doctrine à part entière, cela ne signifie pas pour autant que le libertinage soit un pur produit de l'apologétique religieuse ou de l'historiographie littéraire et philosophique. Quoique dissimulée derrière des stratégies prudentielles d'écriture et de publication, l'existence d'une mouvance qui, au long de l'Ancien Régime, poursuit une critique radicale des interdits moraux et des croyances religieuses est illustrée par une masse imposante de textes et de documents. On peut ainsi parler d'un libertinage dont l'identité se définirait de façon réactive, dans un rapport de tension dialectique avec la censure et la persécution.

Selon les époques et les auteurs, la mouvance libertine s'oriente vers des formes d'écriture différentes. À l'intérieur du corpus libertin du XVII^e siècle, les traités philosophiques de Pierre Gassendi, Gabriel Naudé ou François La Mothe Le Vayer côtoient des ouvrages littéraires centrés sur une thématique érotique, comme l'*Histoire comique de Francion* (1623-1633) de Charles Sorel et *L'École des Filles* (1655), ce qui a amené certains spécialistes à opérer un net partage entre « libertinage d'esprit » et « libertinage de mœurs ». Les auteurs libertins du XVIII^e siècle s'inscrivent en partie dans le prolongement de cette littérature licencieuse, et s'expriment de préférence à travers les genres du roman à la première personne et du roman épistolaire, grâce à un jeu de formes spécifiques proposées par Crébillon fils (*Les Égarements du cœur et de l'esprit*, 1736). Cependant, la thèse d'une opposition entre libertinage de mœurs et libertinage d'esprit, ou entre un libertinage littéraire et un libertinage philosophique, risque d'entraîner une simplification historique abusive. Au XVII^e siècle comme au XVIII^e, la critique des interdits sexuels et les attaques contre la religion procèdent d'un même horizon culturel, et sont souvent menées de concert. Ainsi, un auteur comme La Mothe Le Vayer (1588-1672), considéré comme un représentant du libertinage d'esprit, n'hésite pas à

publier un recueil de dialogues au contenu scabreux, *L'Hexameron rustique* (1671). Inversement, certains parmi les romans les plus scandaleux du XVIII^e siècle, comme *Le Portier des Chartreux* (1741) et *Thérèse philosophe* (1748), unissent le goût de l'évocation obscène à une critique philosophique du christianisme.

Étant donné le lien indissoluble qui unit la notion de libertinage à l'institution de la censure, il n'est pas étonnant que, en règle générale, l'on fasse coïncider la fin du courant libertin avec la chute de l'Ancien Régime, et tout particulièrement avec l'œuvre de Sade (1740-1814), qui pousse à ses extrêmes limites la transgression des dogmes religieux et des normes morales (*La Philosophie dans le boudoir*, 1795). Et bien que les restrictions à la liberté d'expression ne disparaissent pas au XIX^e siècle – à preuve le procès fait à Baudelaire lors de la parution des *Fleurs du mal* –, l'ancienne dialectique entre répression et révolte qui avait engendré et nourri le libertinage paraît alors définitivement brisée. Cette césure historique soulève la question de la survivance de l'héritage libertin, dans des sociétés où la critique des principes moraux et religieux dominants n'est que très rarement sanctionnée par des formes de censure institutionnelle. Dès lors, le libertinage moderne semble se réduire à une vague recherche de libération sexuelle, quand il ne rejoint pas la panoplie des stéréotypes érotiques.

Si, dans un tel contexte, le libertinage peut encore garder une actualité, il faut plutôt en chercher la trace dans les enjeux épistémologiques intrinsèques aux pratiques libertines de la dissimulation, en s'interrogeant sur les raisons historiques et anthropologiques pour lesquelles la liberté d'expression a longtemps fait l'objet d'une sévère répression, et en se demandant si une culture peut véritablement prétendre à la transparence. C'est en ce sens, et non en définissant le libertinage comme la recherche d'une supposée et confuse liberté, qu'on gagnerait à reprendre le terme.

Filippo D'ANGELO

Bibliographie

J.-P. CAVAILLÉ, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, Morale et politique au XVII^e siècle*, Champion, Paris, 2002

M. DELON, *Le Savoir-vivre libertin*, Hachette, Paris, 2000

J.-F. PERRIN & P. STEWART éd., *Du genre libertin au XVIII^e siècle*, Desjonquères, Paris, 2004

R. PINTARD, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Bovin, Paris, 1943, rééd. Slatkine, Genève-Paris, 1983.

Voir aussi

- [Athéisme](#)
- [Baroque, littérature](#)
- [Matérialisme](#)

On attribue communément à l'historien de l'art suisse Heinrich Wölfflin (1864-1945) la paternité du couple conceptuel linéaire/pictural. Dans ses *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art* (1915, trad. franç., 1952), il en fait l'un des cinq paradigmes théoriques qui déterminent les principales caractéristiques du classique et du baroque. Néanmoins, si cette paternité ne doit pas être remise en cause, il faut la nuancer en deux points. Le premier est d'ordre terminologique. Les termes allemands que traduisent « linéaire » et « pictural » sont *plastisch* (littéralement « plastique ») et *malerisch* (« pictural » ou « pittoresque »). De « plastique » à « linéaire », la différence est grande. En allemand, l'opposition repose sur une polarité entre deux arts, la sculpture et la peinture. En français, linéaire/pictural est assimilé à un autre couple conceptuel, beaucoup plus ancien : dessin/couleur. Le second point est historique : Wölfflin n'a pas inventé le couple linéaire/pictural *ex nihilo* ; il hérite de plusieurs traditions théoriques entremêlées, parmi lesquelles l'opposition entre dessin et couleur.

• Deux formes de représentation

Linéaire et pictural désignent, chez Wölfflin, deux formes de représentation. Par représentation, entendons un double processus : d'une part, celui qui se produit dans le cerveau et conduit à la formation d'une image à partir d'une perception ; d'autre part, celui qui se produit dans la matière, sous l'action de l'artiste qui reproduit l'image mentale, première représentation. L'œuvre d'art, pour Wölfflin, est donc la représentation (matérielle) d'une représentation (mentale) de la réalité. Les exemples qu'il cite sont en effet, pour la plupart, des paysages ou des portraits. Au cours de ce processus, un écart s'instaure entre la réalité observée et le résultat artistique. Cet écart peut prendre plusieurs formes, et Wölfflin estime qu'il en existe deux principales et opposées : la forme classique et la forme baroque. On perçoit, on peint, on sculpte de façon classique ou de façon baroque. La première domine au cours du *xvi^e* siècle, la seconde au cours du *xvii^e*. Mais au *xvi^e* siècle, Florence est plus classique que Venise ; et dans les Flandres, au *xvii^e*, Rubens est plus baroque que Rembrandt. Car classique et baroque correspondent moins, pour Wölfflin, à deux époques de l'art et de la perception qu'à deux manières, présentes potentiellement en chacun, de se représenter le monde.

Dans l'art classique domine un caractère linéaire et sculptural – linéaire, car la figure classique est cernée par son contour, qui en fait un objet fermé, isolé des autres ; sculptural, car la figure classique s'impose par sa tactilité, son relief. Dans l'art baroque domine au contraire un caractère pictural : le contour de la figure baroque est flou, constitué d'un nombre indéfini de taches qui l'unifient avec les autres figures, avec l'ensemble ; c'est un effet visuel qui est produit ici avant tout. Le dessin et la couleur ne sont donc pas suffisants pour définir ces deux modes de représentation : il s'agit plutôt de deux façons de concevoir leur rapport. Wölfflin ajoute une caractérisation philosophique à ces explications formelles : la linéarité classique montre l'objet tel qu'il est ; la picturalité baroque le montre tel qu'il apparaît. On reconnaît bien là les traits typiques du classique et du baroque, la beauté de l'essence face à la beauté du devenir.

• Linéaire et pictural dans l'histoire

Il importe à présent de comprendre pourquoi le *xvi^e* siècle est associé au classique, le classique au

linéaire, le linéaire au sculptural, le sculptural à la chose en soi... et le xvii^e au baroque, le baroque au pictural, le pictural à la chose en devenir. Ces associations reposent sur plusieurs traditions théoriques. L'association entre la peinture et la vue, la sculpture et le toucher, remonte au moins à Léonard de Vinci (dont les textes, écrits entre 1490 et 1519 environ, ont été réunis, traduits et présentés par André Chastel dans un *Traité de la peinture*, en 1987). L'artiste en tire une preuve de la supériorité de la peinture sur la sculpture, la vue étant plus noble que le toucher. Ensuite, dans le débat théorique opposant à la Renaissance partisans du dessin – comme Giorgio Vasari, dans ses *Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes* (1550-1568, trad. franç., 1981-1989) – et partisans de la couleur – comme Ludovico Dolce, dans le *Dialogue de la peinture intitulé l'Arétin*, (1557, trad. franç., 1996) –, on voit les premiers défendre un dessin plus intellectuel que la couleur (en italien comme en français, jusqu'au xix^e siècle, c'est le même mot qui désigne le dessin et le dessein) ; le dessin délivrant l'essence des choses, la couleur ne faisant qu'effleurer la surface des apparences. Les seconds, quant à eux, défendent la couleur parce qu'elle seule permet de donner l'illusion de la vie.

Au xvii^e siècle, ce débat va se renouveler sous l'impulsion de Roger de Piles, défenseur, dans son *Cours de peinture par principes* (1708), de Rubens et de la couleur. Aux arguments des coloristes, il ajoute l'idée que le dessin est plus caractéristique de la sculpture que de la peinture (car seule la peinture est colorée), et donc que le dessin est d'essence tactile, inférieur de ce fait à la couleur, qui se voit pourvue d'une qualité visuelle. Cet argument évoluera plus tard, avec l'*Histoire de l'art chez les Anciens* (*Geschichte der Kunst des Altertums*, 1764, trad. franç., 1766) de Johann Joachim Winckelmann, et avec les *Salons* de 1759 et de 1763 de Diderot, dans un sens philosophique, le premier confirmant le lien entre la sculpture, le dessin et le Beau idéal, le second, le lien qui existe entre la peinture, la couleur et le Beau en mouvement. De plus, c'est à l'époque où paraît l'ouvrage de Roger de Piles que se formalise la querelle des Anciens et des Modernes : préférant la peinture à la sculpture, opposé à l'imitation de la statuaire antique, l'auteur est considéré comme un moderne. Par la suite, Baudelaire reprendra ses arguments dans le *Salon de 1846*, en faisant du romantisme un art moderne, pictural et chromatique. Il faudra attendre Jacob Burckhardt (*La Civilisation de la Renaissance en Italie*, 1860, trad. franç., 1966, corrigée en 1986) pour que le baroque incarne la modernité qui succède au classicisme de la Renaissance.

Wölfflin est donc héritier de ces traditions polémiques, mais il en déplace les accents. À une discussion sur la primauté des arts ou sur le dessin et la couleur il substitue une comparaison entre deux formes artistiques : non plus les Anciens contre les Modernes, ou les académiques contre les romantiques, mais les classiques face aux baroques. Au lieu de comparer deux arts réels, la sculpture et la peinture, il en extrait deux qualités structurelles, le plastique et le pictural, affectant tous les arts : il existe une sculpture et une architecture picturales, comme il existe une peinture sculpturale. Par conséquent, si ces deux qualités sont d'abord stylistiques, elles ne sont plus dépendantes d'une spécificité matérielle, comme le dessin ou la couleur, mais correspondent à deux « visions du monde » différentes.

Wölfflin appartient à une époque où l'histoire de l'art est indissociable d'une esthétique psychologue, et où foisonnent les dichotomies stylistico-psychologiques : Alois Riegl (*Die Spätromische Kunstindustrie*, 1901) oppose l'optique à l'haptique, Wilhelm Worringer (*Abstraction et Einfühlung. Contributions à la psychologie du style*, 1911, trad. franç., 1986) l'empathie à l'abstraction, etc. On peut critiquer cette ambitieuse recherche d'une origine psychologique de l'art,

cette vision binaire des formes artistiques, cette volonté de système. Mais leur ambition fait l'intérêt des théories de Riegl, Worringer ou Wölfflin, elle explique qu'elles soient toujours débattues, et leurs outils conceptuels toujours utilisés. Il en va ainsi de linéaire/pictural, dont l'application n'a cessé de se renouveler, tant dans le champ des arts plastiques (avec Clement Greenberg), que dans celui de la littérature (avec Fritz Strich et Mikhaïl Bakhtine), ou encore dans celui de la philosophie (avec Ernst Cassirer ou Gilles Deleuze).

Thomas GOLSENNE

Bibliographie

- C. GREENBERG, « Après l'expressionnisme abstrait » (1962) et « Abstraction post-picturale » (1964), in *Regards sur l'art américain des années soixante : anthologie critique*, trad. et introd. de C. Gintz, éd. Territoires, Le Vésinet, 1979
- J. LICHTENSTEIN, *La Tache aveugle. Essai sur les relations de la peinture et de la sculpture à l'âge moderne*, coll. N.R.F. Essais, Gallimard, Paris, 2003
- R. SALVINI éd. *Pure Visibilité et formalisme dans la critique d'art au début du XX^e siècle*, textes de K. Fiedler, A. von Hildebrand, A. Riegl, H. Wölfflin et al., coll. L'Esprit des formes, Klincksieck, Paris, 1988
- M. WASCHEK dir., *Relire Wölfflin*, introd. de J. Thuillier, coll. Principes et théories de l'histoire de l'art, École nationale supérieure des beaux-arts - Musée du Louvre, Paris, 1995
- H. WÖLFFLIN, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art. Le problème de l'évolution du style dans l'art moderne* (1915), trad. de l'allemand par C. et M. Raymond, Gérard Monfort, Paris, 1989.

Voir aussi

- [Fins de l'art](#)
- [Imitation, arts](#)
- [Renaissance, arts](#)
- [Ut pictura poesis, arts](#)

Linguistic Turn, histoire

Le *linguistic turn* (ou « tournant linguistique », mais l'expression est surtout utilisée en anglais) n'est assurément réductible ni à une école ni à un courant de pensée. Une école de pensée se reconnaît à ses maîtres, à ses fondateurs : ici il n'y en pas vraiment. L'expression apparaît pour la première fois dans le titre d'un ouvrage (*The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*), dirigé par le philosophe américain Richard Rorty, dans lequel ce dernier insiste sur l'importance du langage dans la formulation des questions philosophiques. Paru en 1967, il n'a pourtant pas eu une place explicite dans le débat concernant les disciplines littéraires et l'histoire qui marquera les années 1980. Une école se reconnaît également à un programme et à des œuvres canoniques, mais ici, pour seul programme, une proposition forte : l'expérience et son rapport à la réalité ne peuvent être pensés en dehors de la médiation du langage. De manière plus radicale, la réalité demeure hors de toute prise, le langage seul peut l'exprimer et le langage seul constitue une réalité.

Généralement, le *linguistic turn* est associé à la crise de l'histoire intellectuelle américaine, dans les années 1970-1980, mais il a également touché l'histoire sociale anglaise. C'est pourtant dans la philosophie poststructuraliste française des années 1970, importée sur les campus américains, que ses animateurs ont puisé leurs premières inspirations théoriques. Donc, pas non plus de lieu unique d'inspiration ni même de diffusion.

• La remise en cause des paradigmes des sciences sociales

Le *linguistic turn* n'aura-t-il été qu'une illusion discursive ? un jeu rhétorique ? Pas tout à fait. S'il échappe à toute reconstruction rétrospective, c'est bien parce qu'il ne s'est cristallisé dans aucune tradition. Il se perçoit d'abord dans sa dispersion, son effervescence, sa radicalité, ses contradictions, comme un moment fort, parfois véhément, bravant les grands paradigmes des sciences sociales (tels que le structuralisme, les approches quantitatives) et, au-delà, contestant de manière virulente la modernité dans ses fondements économiques, industriels et technologiques, dans ses valeurs issues des Lumières (le progrès, la raison, l'humanisme, l'universalisme, l'optimisme).

Toute la science, mais aussi l'histoire et, en particulier, l'histoire « professionnelle » et « scientifique », sur lesquelles se sont établis les « grands récits » de la modernité, ont été spécialement visées. Indistinctement et non sans contradiction, ce sont les conceptions de l'objectivité, de la vérité, de l'universalisme de la connaissance historique qui ont été systématiquement remises en cause.

La radicalité et la violence des controverses qui ont caractérisé le *linguistic turn* témoignent également de la transformation des formations et des recrutements universitaires dans un contexte de forte concurrence et de rareté des postes. Elles expriment les désillusions et les désaccords d'une nouvelle génération d'historiens à l'égard des réalisations du monde moderne (industrialisation, progrès techniques, etc.) et des grands paradigmes explicatifs produits dans les années 1960. La critique de ces modèles explicatifs dominants d'une histoire articulée sur une séparation entre les activités sociales, économiques et matérielles, d'un côté, et, de l'autre, les pensées, représentations et symboles proposant une grille de lecture et d'explication fondée sur une approche rationnelle, quantifiée et hiérarchisée des phénomènes historiques, a provisoirement servi de point de ralliement

(Gareth Stedman Jones, *Languages of Class*, 1983).

Enfin, tant aux États-Unis qu'en Grande-Bretagne, le *linguistic turn* a exprimé une résistance politique dans les milieux de gauche, et surtout dans les milieux féministes et antiracistes face à une idéologie dominante réactionnaire. Ainsi, pour l'historienne américaine Joan W. Scott, l'histoire du féminisme, qui est certes une histoire en soi, ne peut être comprise hors d'une analyse critique des discours et des représentations démocratiques (*La Citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*, 1998).

• L'histoire comme activité purement rhétorique ?

Le *linguistic turn* sépare radicalement texte et réalité et considère le langage comme un système fermé et autosuffisant de signes dont le sens est gouverné par leurs relations réciproques, impersonnelles et échappant au contrôle des acteurs sociaux, réduisant ainsi le monde social aux seuls principes qui commandent les discours.

Dans ce remue-ménage tonitruant, les travaux de l'historien américain Hayden White (notamment *Metahistory*, 1973) sur le discours historique ont été centraux. Sensible aux critiques visant la scientificité de l'écriture de l'histoire, cet auteur s'est tôt préoccupé de retrouver les éléments « métahistoriques » qui gouvernent l'arbitraire des choix de l'écriture historique. L'histoire est le résultat provisoire et révisable des possibles combinaisons entre des modes d'écriture (romanesque, tragique, comique, satirique), des modèles (mécaniste, organiciste, contextualiste) et des choix idéologiques (libéral, conservateur, radical, anarchiste), qui définissent des « styles historiographiques », dont aucun ne peut prétendre seul à la vérité. Le rapport au réel importe donc moins que la capacité formelle de chaque discours concurrent à emporter la conviction. L'histoire, de ce point de vue, n'apporte pas une connaissance plus vraie du réel que ne le fait la littérature.

Cette posture relativiste, qui assimile la connaissance historique à la fiction, qui réduit la référence au réel et oblitère les exigences intellectuelles et matérielles de l'opération historiographique, n'est pas sans danger, notamment lorsqu'elle est confrontée au discours négationniste. Reconnaisant toutefois qu'il est possible de distinguer des narrations concurrentes en fonction de leur « fidélité aux données factuelles, leur complétude et la cohérence de leur argumentation », Hayden White a répondu au discours négationniste. Sans convaincre, il s'est retranché, comme d'autres historiens, derrière un réalisme désuet qui envisage le fait historique comme identifiable, attesté et certain.

La reconnaissance de l'appartenance du discours historique à la catégorie des récits n'était pas tout à fait nouvelle. En 1970, dans un essai provocateur (*Comment on écrit l'histoire*), Paul Veyne avait ironisé sur les prétentions de l'histoire à échapper aux catégories littéraires du récit et de la mise en intrigue. Michel de Certeau lui avait répliqué en insistant sur l'importance de l'« institution du savoir » et des pratiques qui légitimaient et limitaient les choix d'une écriture historique dont il ne contestait cependant pas la dimension narrative (*L'Écriture de l'histoire*, 1975). Paul Ricœur, pour sa part, a souligné la force des intentions de vérité du discours de l'historien qui le démarque de la fiction (*Temps et récit*, 3 vol., 1983-1985). Alors que d'autres historiens (Carlo Ginzburg, Anthony Grafton) se sont efforcés de mettre en évidence les conditions de la production de la preuve ou de la falsification en histoire, Roger Chartier précise que « même s'il écrit dans une forme littéraire, l'historien ne fait pas de la littérature » du fait de sa dépendance à l'archive (qui est l'ensemble des

traces d'un réel passé) et aux critères de scientificité ainsi qu'aux opérations techniques de son métier.

- Une remise en question profonde de l'histoire

Pointer l'existence d'une tension entre narration et connaissance n'a pas été le seul défi du *linguistic turn*, qui visait plus généralement et plus fondamentalement à reformuler les alliances traditionnelles de l'histoire avec les sciences sociales.

C'est la place du discours et de l'analyse du discours en histoire qui est réinterrogée. Mais il faut rappeler que certaines de ces préoccupations sont antérieures au *linguistic turn* et ne peuvent être confondues avec celui-ci. Le développement de la *Begriffsgeschichte* en Allemagne demeure sensible à l'inscription sociale des concepts, et l'école de Cambridge rejette la théorie du langage des poststructuralistes et s'efforce de comprendre les grands textes de la pensée politique à partir des contextes et des conventions linguistiques qui gouvernent les intentions de leurs auteurs. En France également, depuis les années 1970, de nombreux travaux, dont ceux du linguiste Algirdas-Julien Greimas sur les discours des sciences sociales (*Sémantique structurale*, 1966), de l'historienne Régine Robin notamment sur l'histoire et la linguistique (*Histoire et linguistique*, 1973), avaient ouvert des voies en proposant des méthodologies très rigoureuses d'analyse du discours.

Aussi, ce qui a caractérisé le *linguistic turn* réside plutôt dans la configuration particulière des savoirs à la fin du xx^e siècle. S'émancipant progressivement de la littérature et de la philosophie depuis la fin du xix^e siècle, l'histoire avait construit ses alliances avec les sciences sociales auxquelles elle a emprunté méthodes, modèles explicatifs et critères de scientificité, au grand bénéfice de l'histoire sociale (école des *Annales* et *Social History* anglaise notamment) qui s'est imposée dans toute sa diversité comme le paradigme dominant. Le *linguistic turn* a marqué le retour de la littérature et de la philosophie, et a accéléré la crise d'un paradigme déjà fragilisé. Dès lors, ce n'est plus seulement l'histoire comme récit ou le langage comme objet de l'histoire qui sont en cause, ce sont les critères mêmes de l'histoire comme connaissance qui sont ébranlés. D'un point de vue plus radical, c'est l'idée même d'un passé stabilisé et déterminable et la possibilité d'une représentation historique de ce passé qui s'en est trouvée compromise. Du repli le plus frileux sur la discipline à l'indifférence, plus généralement partagée, la réaction des historiens a été diverse. Ironie de l'histoire, ce sont aujourd'hui les disciplines littéraires, s'interrogeant à nouveau sur les contextes et l'historicité des textes, qui semblent saisies par un tournant historique (*New Historicism*).

Bertrand MÜLLER

Bibliographie

- J. APPLEBY, L. HUNT & M. JACOB, *Telling the Truth about History*, Norton Company, New York, 1995
R. BERKHOFER, *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse*, Harvard UP, Cambridge, 1995
S. CERRUTTI, « Le *Linguistic Turn* : un renoncement », in J. Boutier et D. Julia dir., *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'Histoire*, Autrement, Paris, 1995
R. CHARTIER, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et incertitude*, Albin Michel, Paris, 1998.

Voir aussi

- [Begriffsgeschichte, histoire](#)

- [Cambridge \(École de\), histoire](#)
- [Microstoria, histoire](#)
- [Social History](#)
- [Tournant critique, histoire](#)

Comme son nom l'indique, la linguistique historique s'occupe de l'aspect diachronique de la discipline, c'est-à-dire de l'histoire des langues : le propre de celles-ci est d'évoluer, entre une apparition, parfois historiquement connue et datée, de manière plus ou moins précise (ainsi pour le français) et, le cas échéant, une disparition (comme ce fut le cas du latin). Pendant toute sa « vie » une langue évolue, se transforme, et on mesure depuis le *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure (1916) combien une « coupe synchronique » comporte d'idéalisation.

On s'accorde à reconnaître que la linguistique historique « scientifique » commence avec la « découverte » de l'indo-européen : la grammaire comparée – comme on l'appelait à l'époque – est née à la fin du XVIII^e siècle lorsque – conséquence de l'aventure coloniale – on s'est mis à rapprocher systématiquement le sanskrit (langue ancienne de l'Inde) du grec, du latin et du germanique. William Jones, juge britannique à Calcutta, note en 1786 que le sanskrit, le grec et le latin manifestent des ressemblances qui portent à croire que les trois langues proviennent de la même source – ainsi que le celtique, le gotique et le vieux perse.

• La reconstruction de l'indo-européen

La grande aventure intellectuelle est lancée, les savants de toute l'Europe (très tôt, beaucoup d'Allemands : Schlegel, Humboldt, Grimm, mais aussi des Danois comme Rask, Verner) font assaut d'érudition et d'ingéniosité. En quelques décennies l'indo-européen (l'« indo-germanique », dans la tradition allemande du temps) émerge, avec la liste des langues qui le composent, les traits principaux de sa phonétique et de sa morphologie, des pans appréciables de son lexique. À la fin du XIX^e siècle, le *Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen* de Karl Brugmann (2^e édition, 1897-1916) représente une somme de connaissances monumentale, et reste un traité de référence.

Les choses ne bougeront plus guère au XX^e siècle. Sans le remettre en question, les découvertes du hittite en Anatolie, du tokharien (rameau égaré au Turkestan chinois), du grec « linéaire B » viennent enrichir le tableau linguistique, en s'ajoutant aux langues indo-iraniennes, italiques (latin...), celtiques, germaniques, slaves, baltes, au grec, à l'arménien, à l'albanais. Après les travaux d'Antoine Meillet, d'Émile Benveniste, la synthèse d'Oswald Szemerényi (*Introduction to Indo-European Linguistics*, 1996, 4^e éd.), un siècle environ après celle de Brugmann, marque clairement la continuité de l'entreprise mise en chantier deux cents ans auparavant, tout en pointant d'innombrables sujets de discussion et de controverse.

Tous les protagonistes reconnaissent que les ressemblances pertinentes entre langues ne constituent pas de simples similarités superficielles entre mots, mais bien « un système défini de correspondance », comme dit Antoine Meillet. Ainsi le parallélisme entre les formes latines *est/sunt* (prolongées par le français *est/sont*), sanskrites *asti/santi*, germaniques comme l'allemand *ist/sind*, est-il un indice décisif pour la reconstruction du verbe « être » indo-européen, pour celle de la conjugaison, et pour la théorie de la racine (degré plein : *es-, degré zéro : *s-). Pour dégager ce système, il faut mettre à jour des « lois phonétiques » (dont la nature exacte a toujours été vivement

débattue) : ainsi la « loi de Grimm » (1822), qui montre que le système des consonnes du germanique est « transposé » d'un degré par rapport à l'indo-européen.

La reconstruction de l'indo-européen repose, chance exceptionnelle, sur près de quatre millénaires de documentation ininterrompue. De fait, les études diachroniques plus restreintes (ancien français, langues romanes...) ou concernant d'autres domaines (sémitique, finno-ougrien, chinois...), bien que d'un égal intérêt intrinsèque, n'ont jamais eu un retentissement comparable.

La linguistique historique a connu une relative mise à l'écart du champ théorique, du fait de la « linguistique moderne » du ^{xx}e siècle, d'orientation plutôt synchronique. Opposition factice (rien n'est plus « structuraliste » que la reconstruction de l'indo-européen) et stérile, qui oblige tôt ou tard les nouvelles théories à redécouvrir et à réintroduire l'histoire.

• Le débat sur l'origine des langues

Depuis quelques décennies, la linguistique historique, à côté de la poursuite de ses objectifs traditionnels, est confrontée à de nouveaux enjeux : elle se trouve peu à peu emportée, bon gré mal gré, dans la tourmente des discussions sur les origines du langage et des langues, inséparables des questions sur l'origine de l'homme.

Une question revient d'abord, de plus en plus insistante, celle du « proto-indo-européen » et de ses locuteurs. Pas de « langue indo-européenne » sans population indo-européenne. Alors qui ? où ? quand ? Pour les uns, les Indo-Européens étaient un peuple conquérant parti par vagues successives d'un foyer situé du côté de l'Ukraine, à partir du ^{IV}e millénaire avant notre ère. Pour d'autres (notamment l'archéologue Colin Renfrew), les Indo-Européens étaient de paisibles agriculteurs, dont la lente expansion est liée à la diffusion de l'agriculture, à partir de foyers situés en Anatolie (Turquie), dès le ^{VIII}e millénaire avant notre ère. Et que valent les arguments linguistiques devant les témoignages de l'archéologie ?

Mais d'où venaient l'indo-européen, les Indo-Européens ? Pour les uns, la question ne concerne pas la linguistique, faute de matériau ; il s'agit au contraire d'une question légitime et même incontournable pour les autres : pourquoi ne pas essayer de faire jouer « un cran plus haut » les mêmes preuves indirectes qu'on fait jouer pour l'indo-européen ? De fait l'idée de regrouper l'indo-européen avec d'autres familles de langues n'est pas nouvelle : les partisans du « nostratique » cherchent à le rapprocher du sémitique et des langues dravidiennes (sud de l'Inde), ainsi que des langues finno-ougriennes (hongrois) et altaïques (turc), avec lesquelles diverses ressemblances ont été signalées depuis le ^{XIX}e siècle. D'autres linguistes cherchent, à l'inspiration de J. H. Greenberg (*Les Langues indo-européennes et la famille eurasiatique*, 2003), à reconstruire un groupe « eurasiatique », rassemblant l'indo-européen, le finno-ougrien, l'altaïque (et même le coréen), non plus avec le sémitique ou le dravidien, mais avec les langues eskimo, celle du Kamtchatka (Sibérie), et même le japonais...

Peut-on, doit-on s'arrêter là ? Une douzaine de « superfamilles » du niveau de l'eurasiatique sont proposées, et à partir de là, certains, comme l'intrépide Merritt Ruhlen (*L'Origine des langues. Sur les traces de la langue mère*, 1997), n'hésitent pas à se faire les chantres de la « langue originelle » de

l'humanité, et produisent ce qu'ils en considèrent comme des « preuves », sous la forme de « vestiges » de cette langue mère : quelques dizaines de racines lexicales ou grammaticales présentes ou reconnaissables à leurs yeux dans des séries impressionnantes de langues.

Les indo-européanistes pétris de rigueur méthodologique n'ont pas de mots assez forts pour stigmatiser ces méthodes fantaisistes appliquées à des matériaux inexistantes ou inconsistants. À quoi leurs adversaires rétorquent que c'est avec les mêmes méthodes (certes imparfaites) que Greenberg a fait avancer de manière décisive, et maintenant acceptée, la reconstruction des proto-langues africaines. Ils ajoutent que le refus de regarder au-delà de l'indo-européen n'est qu'un tabou absurde, que l'hypothèse de la monogenèse des langues humaines est en accord avec la paléo-anthropologie, la génétique (à travers les travaux de Luigi Cavalli-Sforza) et l'histoire du peuplement de la planète par notre commun ancêtre *Homo sapiens sapiens*, apparu en Afrique il y a quelque cent mille ans et parti de là à la conquête du monde. Ils ajoutent que, de surcroît, cette hypothèse est en fin de compte, par un renversement de la perspective précritique en la matière, l'hypothèse la plus simple, la plus logique et la moins coûteuse...

La linguistique historique cherche son second souffle, dans la définition même de son domaine, dans ses hypothèses et ses méthodes (modèles d'évolution possible des langues : « grammaticalisation », universaux implicatifs d'un côté, extrapolations assistées par ordinateur et échantillonnages lexicaux massifs de l'autre...), dans ses objectifs, et même dans ses capacités à être acteur dans les recherches pluridisciplinaires sur l'origine du langage et des langues. L'indo-européen n'a jamais été si proche de nous : la linguistique ne saurait décidément échapper à l'histoire.

Pierre LE GOFFIC

Bibliographie

- J. H. GREENBERG, *Les Langues indo-européennes et la famille eurasiatique*, Belin, Paris, 2003
M. RUHLEN, *L'Origine des langues*, *ibid.*, 1997
O. SZEMERÉNYI, *Introduction to Indo-European Linguistics*, 4^e éd., Clarendon, Oxford, 1996.

En 1948, avec *Qu'est-ce que la littérature ?*, Jean-Paul Sartre (1905-1980) tente de déterminer ce qu'est la littérature engagée. Mais si l'expression connaît une théorisation, tardive et singulière, à l'issue de la Seconde Guerre mondiale, le fait même n'est pas nouveau. Il existe dans l'histoire littéraire et politique nombre d'exemples où des écrivains ont « instrumentalisé » leur écriture au service d'une lutte (ainsi Jules Vallès, à partir des années 1850, via le journalisme et les écrits autobiographiques). Il est fréquent d'assimiler à la littérature engagée tout un ensemble de textes d'intellectuels investis dans une « cause » : depuis Voltaire lors de « l'affaire Callas », Victor Hugo se prononçant contre la peine de mort, jusqu'à Émile Zola intervenant lors de l'affaire Dreyfus. Au ^{xx}^e siècle, André Gide publie *Voyage au Congo* (1927), *Retour du Tchad* (1928), puis *Retour de l'U.R.S.S.* (1936), Georges Bernanos médite sur la guerre d'Espagne dans *Les Grands Cimetières sous la lune* (1938). Toutefois, si l'écriture est bien ici engagée dans un combat, elle n'a pas recours au détour fictionnel ou poétique. Elle reste de l'ordre de l'essai ou du pamphlet. La littérature engagée, elle, choisit d'user de la fiction, et s'attache à faire valoir dans l'œuvre même, comme à vue et à nu, un point de vue politique. Elle caractérise donc le fait d'impliquer l'écriture dans un combat, au service d'une lutte plus ou moins précise. En 1943 paraissait, sous le titre *L'Honneur des poètes*, un recueil de poèmes de vingt-deux poètes résistants anonymes. Cet ouvrage, qui devait susciter la colère du poète surréaliste Benjamin Péret dans *Le Déshonneur des poètes* (1945) à cause de sa tonalité patriotique et de ses facilités formelles, est assez emblématique de la « littérature engagée » : l'écriture affirme sa responsabilité dans une situation politique donnée, aux services d'une cause (ici, la Résistance). Son titre même est emblématique, qui clive le champ littéraire et impose en quelque sorte un devoir moral à la littérature.

• « La littérature embarquée »

Pourtant, et contrairement à cette définition, la littérature engagée dans sa version sartrienne ne résulte pas d'un choix ou d'un acte mais d'un fait. Reprenant une image de Blaise Pascal, Sartre souligne que la littérature est toujours « embarquée ». Dès lors, l'alternative est soit d'en prendre acte et d'en tirer les conséquences, soit de fuir cette responsabilité : « Un écrivain est engagé lorsqu'il tâche à prendre la conscience la plus lucide, et la plus entière d'être embarqué, c'est-à-dire lorsqu'il fait passer pour lui et pour les autres l'engagement de la spontanéité immédiate au réfléchi » (*Qu'est-ce que la littérature ?*). Cet engagement rend la littérature tributaire de son destinataire, de sa réception, des conditions de sa production – tout autant qu'elle indique l'aveuglement coupable de celui qui, en refusant d'engager son œuvre, en se réclamant de l'« art pur » ou de « l'art pour l'art », acquiesce implicitement à l'ordre dominant. Cette dernière remarque permet d'observer combien toute une littérature apparemment libre de telles contraintes se fait elle aussi, et à son insu, le relais d'orientations politiques, si normatives et hégémoniques qu'elles en deviennent invisibles.

L'expression même de « littérature engagée » s'est rapidement détachée de la signification précise que lui donnait Sartre pour osciller entre un pôle doctrinal, plus ou moins fidèle aux propositions sartriennes, et un aspect plus mouvant et dynamique, qui lui permet d'épouser un ensemble hétéroclite de formes et d'orientations politiques. À ce titre, la question de l'inspiration politique, de son rapport à une organisation structurée, et celle de sa réception deviennent cruciales. L'expression a pris le sens

d'une littérature engagée dans le combat politique, dont le propos plus ou moins explicite a valeur dans le champ littéraire d'une prise de position. Cependant, il faut observer que la complexité de la notion tient aussi à ce qu'il existe des œuvres actives politiquement dont le caractère subversif tient peu au propos explicite, et davantage à la remise en cause des modèles de narration, voire à leur dimension insaisissable : les œuvres théâtrales de Jean Genet (1910-1986), comme *Le Balcon* (1956 et 1962) ou *Les Nègres* (1956) ne sauraient être définies comme militantes. Elles s'avèrent pourtant plus révolutionnaires que nombre d'œuvres ouvertement politiques.

La littérature engagée caractérise ainsi les œuvres qui sont clairement revendiquées comme telles, et produites dans cette optique. Dès les années 1930, avec le congrès de Kharkov (1930) puis le Comité de vigilance des intellectuels antifascistes (1934) et le congrès international pour la défense de la culture (1935), les discussions autour de la fonction politique de la littérature nourrissent le débat. Avec la montée des fascismes s'impose l'idée d'une littérature « compagne de route », pour reprendre l'expression qui caractérisait les intellectuels et artistes proches du Parti communiste. Et il est vrai que – de Barbusse et Nizan à Aragon – tout un pan de cette littérature fut, en Europe, très souvent le fait d'écrivains proches du parti. La littérature rejoint en ce cas une lutte, elle ne lui est pas organiquement liée – comme dans le cas de la littérature militante. L'une des formes prises par la littérature engagée fut fréquemment un pseudo-réalisme – souvent misérabiliste – dont l'objectif semblait tout entier contenu dans la thèse sous-jacente au propos. Cette littérature à thèse, manichéenne, organisée autour d'une « dualité axiologique » (S. R. Suleiman, *Le Roman à thèse*, 1983) s'est généralement moins soucieuse des questions de représentation et de forme que de broser quelques tableaux convenus, à la morale évidente.

• Une expression dénaturée

La « médiocrité » de certaines œuvres engagées ne saurait pourtant masquer ni les questions que la notion implique, ni les travaux importants qui lui sont dus. Car, une fois qu'une œuvre est caractérisée comme « engagée », il reste encore à définir pourquoi, pour qui et contre quoi... S'il est acquis que la valeur d'une œuvre est in fine indépendante de la justesse des combats dans lesquels elle est engagée, la notion même implique qu'on se préoccupe des orientations défendues par l'œuvre. Et, paradoxe souvent omis, si la littérature engagée s'est commise avec des régimes ou des systèmes condamnables, elle fut aussi l'arme, bien fragile, de ceux qui tentaient d'y résister ou de s'y opposer : on le voit par exemple avec les poèmes du Turc Nazim Hikmet. Ainsi, si le réalisme socialiste à la française a produit nombre d'écrits édifiants, la lutte contre le stalinisme s'est appuyée à son tour sur des poèmes engagés, des fictions comme *Le Zéro et l'infini* (1940) d'Arthur Koestler ou les satires politiques de George Orwell (*La Ferme des animaux*, 1945).

Force est de reconnaître que l'expression a été bien souvent dénaturée, et que si elle est encore employée, c'est le plus souvent pour s'en défier (comme jadis les surréalistes) ou la récuser. Après avoir été, dans les années 1950 et 1960, l'une des expressions clés de la littérature, que l'on s'y oppose ou que l'on y adhère, la « littérature engagée » est devenue par trop synonyme d'embrigadement, de délaissement des questions esthétiques au seul profit de la rhétorique politique. La désaffection qu'elle connaît traduit en outre la perte d'espérance dans la puissance active de l'écriture, au profit du seul travail sur le langage. Reste que si les auteurs se réclamant d'une telle démarche sont aujourd'hui moins nombreux, la littérature militante n'a pas pour autant cessé d'être. Le signifiant « littérature

engagée » semble piégé par son histoire. Mais ce qu'il désignait continue bel et bien d'exister.

Olivier NEVEUX

Bibliographie

B. DENIS, *Littérature et engagement de Pascal à Sartre*, Seuil, Paris, 2000

J.-P. MOREL, *Le Roman insupportable. L'Internationale littéraire et la France (1920-1932)*, Gallimard, Paris, 1985

S. R. SULEIMAN, *Le Roman à thèse ou l'autorité fictive*, P.U.F., Paris, 1983

M. WINOCK, *Les Voix de la liberté. Les écrivains engagés au XIX^e siècle*, Seuil, 2001.

Voir aussi

- [Avant-garde, littérature](#)
- [Négritude, littérature](#)
- [Théâtre politique](#)

Doctrine selon laquelle les mathématiques, à l'exception éventuelle de la géométrie, ne sont rien de plus qu'un développement de la logique, et n'appellent donc la mise en œuvre d'aucune intuition sensible, fût-elle pure comme l'intuition de l'espace ou du temps que Kant mettait au fondement de toute connaissance mathématique. La doctrine logiciste, plus précisément, soutient deux thèses : la première, que les concepts fondamentaux des mathématiques, comme le concept de nombre cardinal fini, sont définissables en termes purement logiques ; la seconde, que les principes fondamentaux des mathématiques, comme les axiomes de Peano (PA) pour l'arithmétique des nombre cardinaux finis, sont démontrables sur la base de principes et de règles d'inférence purement logiques.

Cette doctrine présuppose une délimitation rigoureuse de ce qu'il faut entendre par « logique ». Disons simplement que, pour les deux plus grands représentants du logicisme que furent Gottlob Frege (1848-1925) et Bertrand Russell (1872-1970), pères aussi de la logique moderne et de la philosophie analytique, la logique représentait à la fois beaucoup plus et beaucoup moins que ce qu'elle est pour nombre de logiciens et philosophes aujourd'hui. Beaucoup plus, puisque, pour Frege par exemple, la logique contenait notamment une théorie des concepts et de leur extension, dans laquelle on peut reconnaître une théorie des ensembles, à la fois naïve (et inconsistante, voir plus loin) et du second ordre, que, toute question de naïveté ou d'ordre mise à part, bien peu aujourd'hui seraient prêts à qualifier de « logique » ; et beaucoup moins, puisque le même Frege aurait refusé le label aux théories formelles du savoir ou de la croyance, par exemple, qui circulent aujourd'hui sous ce titre d'emprunt (« logique épistémique », « logique doxastique »).

• Le logicisme de Frege et son échec

Le premier à entreprendre de justifier les deux thèses fondamentales du logicisme, et cela d'abord pour l'arithmétique des nombres cardinaux en général et pour celle des nombres cardinaux finis en particulier, fut Frege. Dans son livre *Les Fondements de l'arithmétique* (1884), il entreprit d'abord de définir les notions fondamentales de l'arithmétique cardinale, ce à quoi il parvint au terme d'une analyse dont la thèse la plus importante fut que le nombre d'un concept F est identique au nombre d'un concept G si et seulement si (ssi) les objets tombant sous F peuvent être mis en correspondance biunivoque avec les objets tombant sous G , ou, pour le dire plus brièvement, ssi F est « équinumérique » à G – c'est ce qu'on a appelé ultérieurement le « principe de Hume » (HP). Frege posa alors les définitions suivantes : le nombre d'un concept F est par définition (est_{df}) l'extension du concept « concept équinumérique à F » (ou, aussi bien : l'extension du concept « extension de concept équinumérique à F ») ; un objet est un nombre ssi $_{\text{df}}$ il existe un concept dont il est le nombre ; 0 est $_{\text{df}}$ le nombre du concept « non identique à soi-même » ; le nombre k' est le successeur du nombre k ssi $_{\text{df}}$ k' est le nombre d'un concept F sous lequel tombe un objet a tel que k est le nombre du concept « être un F différent de a » ; un nombre est fini ssi $_{\text{df}}$ il tombe sous tout concept subsumant 0 et le successeur de tout nombre qu'il subsume. Puis il commença à déduire, par les seuls moyens de la logique, les premiers théorèmes fondamentaux de l'arithmétique cardinale.

Dans son maître livre en deux volumes, *Les Lois fondamentales de l'arithmétique* (1893, 1903), Frege remit l'ouvrage sur le métier, à la fois pour lui donner la rigueur formelle qu'il n'avait pas dans

Les Fondements de l'arithmétique et pour le compléter, d'un côté par une théorie des extensions de concepts qu'il avait seulement évoquée dans *Les Fondements de l'arithmétique*, et de l'autre par un développement plus poussé de l'arithmétique jusques et y compris la théorie des nombres réels. Le logicisme semblait alors irrésistible. Hélas ! alors que le second volume était sous presse, Frege reçut de Russell une lettre en date du 16 juin 1902, qui lui montrait en quelques lignes que sa théorie des extensions de concept tombait sous le coup d'un paradoxe : on pouvait y démontrer que l'extension du concept « extension de concept ne tombant pas sous le concept dont elle est l'extension » tombait sous ce concept, mais aussi bien qu'elle n'y tombait pas. Frege essaya bien de trouver la parade, mais finit par se convaincre que le paradoxe de Russell ruinait sa théorie des extensions de concept – nous dirions aujourd'hui : la théorie naïve des ensembles – et par abandonner le logicisme dont elle était une pièce maîtresse.

• La théorie des types

De son côté, Russell, partisan, lui aussi, du logicisme, ne désarma pas. Après plusieurs tentatives avortées, il crut enfin trouver la solution de son paradoxe dans une nouvelle logique, d'où les classes, comme il disait, étaient éliminées au profit de fonctions propositionnelles hiérarchiquement disposées selon leur type, un peu comme chez Frege les concepts, mais de façon plus subtile, satisfaisant au « principe du cercle vicieux » (PCV). Dans les trois forts volumes des *Principia Mathematica* (1910, 1912, 1913), cosignés par Alfred North Whitehead (1861-1947), Russell montra comment les mathématiques pouvaient être reconstruites sur la base de cette nouvelle logique, aujourd'hui connue sous le nom de « théorie des types ramifiée ». Mais la reconstruction souffrait d'un grave défaut, en ce qu'elle faisait appel à des axiomes dont on pouvait douter du caractère purement logique, à savoir les axiomes de réductibilité (AR), de l'infini et du choix. Frank Plumpton Ramsey (1903-1930) proposa une version simplifiée de la théorie des types qui passait outre le PCV et faisait l'économie de AR, mais pour les axiomes de l'infini et du choix, on ne pouvait faire mieux que de reformuler les théorèmes qui en dépendaient en y faisant expressément figurer lesdits axiomes à titre de conditions.

• Le néologicisme

Par la suite, le logicisme eut encore ses défenseurs, notamment en la personne de Rudolf Carnap (1891-1970). Mais on se contentera ici de faire état de la résurgence récente de la doctrine sous une forme renouvelée : le néologicisme, issu de la redécouverte par Crispin Wright (né en 1942) du « théorème de Frege » selon lequel, indépendamment de la notion d'extension de concept, HP implique les axiomes de Peano (PA), à partir desquels on sait comment retrouver la totalité de l'arithmétique. Naturellement, pour intéressant qu'il fût, ce genre de résultat ne réalisait pas le programme logiciste classique, puisqu'il restait encore à définir la fonction arithmétique fondamentale mobilisée par HP, « le nombre de », en termes purement logiques, ce que Frege avait cru pouvoir faire en termes d'extensions de concept. Mais on peut penser que HP est fondé sur la seule analyse du concept de nombre cardinal. Telle est du moins la thèse de Wright : HP est analytique. Ainsi, PA, qui en découle logiquement, serait analytique lui aussi, et de même finalement l'arithmétique. Le néologicisme de Wright n'a pas fait l'unanimité, mais sa discussion a donné lieu à de nombreuses contributions techniques et philosophiques de grande valeur, notamment de la part de George Boolos (1940-1996).

Bibliographie

G. BOOLOS, *Logic, Logic, and Logic*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1998

G. FREGE, *Les Fondements de l'arithmétique*, introd. et trad. C. Imbert, Seuil, Paris, 1969

F. RIVENC & PH. DE ROUILHAN dir., *Logique et fondement des mathématiques. Anthologie (1850-1914)*, Payot, Paris, 1992

PH. DE ROUILHAN, *Frege. Les paradoxes de la représentation*, Minuit, Paris, 1988 ; *Russell et le cercle des paradoxes*, P.U.F., Paris, 1996

C. WRIGHT, *Frege's Conception of Numbers as Objects*, Aberdeen University Press, Aberdeen, 1983.

Voir aussi

- [Fondationnalisme et antifondationnalisme, mathématique](#)
- [Intuitionnisme, mathématique](#)
- [Phénoménologie, mathématique](#)

La logique et les mathématiques sont deux disciplines dont le projet est de formaliser le savoir humain, ce qui leur confère un caractère abstrait. Depuis l'Antiquité, elles sont les matrices d'une démarche interrogative (érotétique) de la part des philosophes, dans la mesure où elles semblent capables de fournir les éléments ultimes d'une idée ainsi que les fondements des concepts. Si elles paraissent posséder une méthode commune, elles ne sont pourtant pas rapprochées avant le XIX^e siècle, les outils qu'offre la logique ne permettant pas avant cette période d'analyser réellement les mathématiques, alors même que les deux disciplines connaissent une évolution parallèle. Le tournant épistémologique favorise la mise en rapport du raisonnement logique et du raisonnement mathématique, l'objectif des chercheurs étant de résoudre des problèmes philosophiques par des mécanismes démonstratifs. Logiques et mathématiques s'influencent mutuellement, et les réflexions des penseurs s'orientent naturellement vers le fondement des mathématiques ainsi que de leurs concepts, en s'appuyant sur une approche logique. De cette rencontre naît le logicisme, qui applique les lois et les raisonnements logiques au langage mathématique, et dont les principaux représentants sont Gottlob Frege (1848-1925) et Bertrand Russell (1872-1970).

Avant Frege, c'est le modèle logique aristotélicien qui domine. L'approche logique des mathématiques est inexistante, la logique aristotélicienne, du fait de ses limites, ne fournissant pas les outils nécessaires à une analyse du langage scientifique. À partir de Frege s'opère une rupture dans la conception de la logique, qui permet un rapprochement des disciplines et favorise le fondement du logicisme. Il s'agit pour lui de construire la logique en dehors du modèle des langues naturelles, ce qui n'empêche pas de soumettre ensuite les langues à l'approche logique constituée. Le rapport logique/langage, notamment pour ce qui concerne le langage mathématique, n'est plus de dépendance mais d'application. Frege est convaincu que l'analyse logique de la science peut garantir la vérité et la fécondité des démarches scientifiques. Il s'intéresse par conséquent à la manière de construire un langage pour exprimer la connaissance scientifique. C'est pourquoi il adopte une vision réformatrice du langage, comme il la présente dans les essais réunis sous le titre *Écrits logiques et philosophiques* (1971). Son projet logiciste est pourtant réductionniste, dans la mesure où il réduit le concept mathématique d'ensemble à celui, logique, de classe. Il introduit alors deux composantes, la fonction et l'argument. La fonction correspond à une partie d'expression qui demande à être complétée et qui donne sa valeur à l'élément. L'argument, quant à lui, complète la fonction et doit appartenir à la classe déterminée par la fonction. L'entreprise logiciste frégeenne revient à définir logiquement les concepts mathématiques et à en prouver les axiomes. Pour être plus précis, Frege fonde sa théorie sur un axiome : une propriété détermine un ensemble (*Fondements de l'arithmétique*, 1884). De ce fait, si deux concepts possèdent la même propriété, ils sont en correspondance biunivoque, ce qui revient à énoncer que des éléments contradictoires peuvent tout à fait entrer dans un même ensemble, ou qu'un élément ne peut posséder qu'une seule propriété puisque, dans le cas contraire, il pourrait appartenir à des ensembles mutuellement exclusifs. Frege se heurte par conséquent rapidement à un paradoxe, comme le lui expose Bertrand Russell en 1901 : d'une part, un ensemble peut être ou non un élément de lui-même ; d'autre part, on peut former des ensembles d'ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes.

Si Russell rend compte de ce paradoxe, c'est Georg Cantor (1845-1918) qui se heurte le premier au

paradoxe de la théorie des ensembles en 1883 (*Fondements de la théorie générale des ensembles transfinis*). Il découvre qu'il existe des ensembles inconsistants, c'est-à-dire que certains ensembles « supérieurs » appartiennent à des classes « inférieures ». Cantor ne fournit cependant pas de résolution à ce problème. Il faut attendre les recherches de Russell pour qu'une théorie formalisée et axiomatisée répondant à ces paradoxes soit proposée (*Principes des mathématiques*, 1903).

Russell, dont les travaux consistent essentiellement à rechercher des certitudes, montre l'incohérence de la théorie ensembliste de Frege et tente de résoudre les contradictions de la théorie des ensembles de Cantor. Il montre que le concept de classe conduit à un paradoxe, car si une classe s'appartient, elle peut également ne pas s'appartenir. On peut alors tout démontrer, ce qui revient à faire varier irrémédiablement la notion de vérité et à en ébranler le concept en formulant des paradoxes. Pour y remédier, Russell propose une autre théorie, la *théorie des types*, dans laquelle il impose des contraintes syntaxiques. Sa théorie requiert une condition de signifiante qui hiérarchise les types de sorte qu'il existe des éléments qui appartiennent à des sous-groupes appartenant eux-mêmes à des groupes, etc., les différents niveaux s'excluant mutuellement. Cette hiérarchisation permet d'éviter l'appartenance d'une classe à elle-même, ce qui constitue la faille des théories de Frege et de Cantor. Russell fonde ainsi une axiomatisation de la logique qui permet de mettre au jour les vérités premières à partir des lois et des théorèmes logiques. Le paradoxe des classes est ainsi résolu. C'est dans *Principia mathematica* (1910-1913) que Russell présente, avec Alfred North Whitehead (1861-1947), ses recherches. Pour ne plus obtenir de phénomènes contradictoires, il est nécessaire d'axiomatiser les mathématiques et, plus largement, de définir tous les concepts à l'aide de la logique. Ce projet est cependant conduit à l'échec, car Russell et Whitehead se heurtent à des problèmes concernant la réduction des mathématiques à l'axiomatique logique : certaines démonstrations requièrent en effet des conditions existentielles, ce qui les met en marge des lois d'inférence logiques.

Si le logicisme constitue une doctrine fondamentale dans la compréhension et l'analyse des idées et des concepts, il ne constitue qu'un niveau d'analyse et ne peut à lui seul tout fonder à partir des axiomes logiques. L'effort de Russell pour recourir à une exigence de précision des concepts n'en marque pas moins profondément le devenir des sciences formelles et de la philosophie en général.

Marie GAUTIER

Bibliographie

G. FREGE, *Écrits logiques et philosophiques*, Seuil, Paris, 1971
D. VERNANT, *Philosophie mathématique de Russell*, Vrin, Paris, 1993 ; *Bertrand Russell*, GF-Flammarion, Paris, 2003.

Voir aussi

- [Philosophie analytique](#)

Le siècle des Lumières se nomme aussi, on le sait, « siècle des Philosophes » : c'est donc à ces derniers que l'on en demandera la définition. Et même si les philosophes, au sens entendu à l'époque, sont d'abord à nos yeux des écrivains : Voltaire, Diderot, Rousseau, le terme de Lumières semble ne pas devoir s'appliquer à la littérature – sinon de manière assez lâche, comme critère de périodisation ; les Lumières en littérature, ce serait tout bonnement la littérature de l'époque des Lumières, la littérature du XVIII^e siècle. Pourtant, à y regarder de plus près, cette littérature a précisément pour signe distinctif ce que Pierre Malandain appelle « son métissage avec la philosophie », dans un moment de transition où elle « se découvre elle-même » à travers ces traits distinctifs : primat de la culture écrite, importance d'un espace public (favorisé par la naissance d'un « esprit bourgeois », attaché à la liberté de conscience et d'opinion), reconnaissance sociale puis juridique du statut d'auteur – enfin, en France, et ce n'est pas le moindre, point d'équilibre de la langue.

De la Régence à la Révolution, le français s'impose en effet à toutes les cours et élites européennes. Transition entre deux époques : le XVII^e siècle, où la langue vulgaire a encore à s'affirmer comme langue de culture, où la littérature amorce à peine son autonomie ; et le XIX^e siècle, où celle-ci est acquise au prix de la séparation définitive entre d'une part le génie (littéraire) et de l'autre l'ingénieur (scientifique, technicien) ; avant le grand basculement révolutionnaire qui va propager les idées des Lumières dans l'Histoire, c'est le temps béni de Buffon et de Montesquieu, soit d'une « clarté » française qui semble universelle, au service aussi bien des lettres que des sciences (que l'on appelle encore les arts). L'étroite alliance de l'écriture et de la pensée se traduit naturellement dans une littérature d'idées, dont la tradition remonte d'ailleurs au-delà – avec Montaigne, Pascal, les moralistes –, mais qui connaît alors un épanouissement spectaculaire : c'est bien cela sans doute que désigne d'abord le terme si bien reçu de « philosophe », et qui fait du « goût dominant » pour la philosophie, comme l'écrit D'Alembert dans le *Discours préliminaire à l'Encyclopédie* (1751-1772), la marque du temps.

• Une littérature d'idées ?

Encore faut-il s'entendre sur cet « esprit [philosophique] des Lumières ». Annoncées par Fontenelle (dont l'exceptionnelle longévité fait le lien du « siècle de Louis XIV » à la Régence), les Lumières prolongent directement les Modernes, par leur confiance dans le progrès et la raison, qui entraîne le rejet militant de tout obscurantisme – ce que dit bien leur nom. Mais elles s'en éloignent par le peu de goût de leurs principaux représentants pour le système, la pensée dogmatique – et cela de manière emblématique chez Diderot, qui conçoit non seulement son œuvre propre, toujours ouverte et mobile, mais aussi la monumentale entreprise encyclopédique qu'il anime, bien moins sur le modèle de la somme que comme un travail de mise en rapports, de plain-pied avec les œuvres et les savoirs et non en surplomb.

Reste que la conception de l'activité littéraire et de la figure publique de l'écrivain au service des idées peut nous paraître aujourd'hui réductrice – quoiqu'elle renaisse régulièrement à d'autres époques, y compris les plus récentes, et que les mésaventures de Salman Rushdie et de ses *Versets sataniques* (1988) nous rappellent qu'elle n'a pas perdu toute actualité. Elle était en tout cas naturelle

alors dans l'appréciation même de la poésie, du théâtre ou du roman. On oublie que Voltaire s'est d'abord imposé comme poète et tragédien (*Œdipe*, 1718) : le théâtre est alors le genre par excellence de la rencontre avec l'opinion. Nous jugeons désormais son ambition d'une « poésie philosophique » ruineuse pour la poésie véritable, au point que, malgré une énorme production versifiée, le XVIII^e siècle nous apparaît, par contraste avec la Pléiade et le romantisme, comme un moment de crise et de discrédit ; plus bienveillant, l'historien de « la chute d'Icare » (Sylvain Menant) y verra une « crise de croissance », une période inventive et risquée. Le diagnostic vaut plus encore pour la nouvelle (*Candide ou l'optimisme*, de Voltaire, 1761) et le roman, genre hybride et mouvant, véritablement proliférant à la veille de la Révolution, qui, du *Gil Blas* de Lesage (1715) à *Manon Lescaut* de l'abbé Prévost (1731), *La Vie de Marianne* de Marivaux (1731-1742) *La Nouvelle Héloïse* de Rousseau (1761), *La Religieuse* de Diderot ou les *Liaisons dangereuses* de Laclos (1782) – et, en Angleterre, *Clarissa* de Samuel Richardson (1747-1748) ou le *Tristram Shandy* de Lawrence Sterne (1760-1767) –, a donné une succession de chefs-d'œuvre.

La littérature se nourrit aussi de l'énergie que lui donne la difficulté, voire l'incapacité, à transformer ces idées en actes dans le cadre de l'Ancien Régime, et quels que soient ses succès auprès des « despotes éclairés » (Stanislas II en Pologne, Catherine II en Russie...). Elle invente un espace de liberté, joue avec l'interdit, la censure et le secret : en témoigne l'abondance d'une littérature clandestine, parfois directement politique (*Le Testament de Jean Meslier*, publié en 1762 par Voltaire), mais aussi érotique et pornographique, de l'anonyme *Thérèse philosophe* (1748) à *La Philosophie dans le boudoir* du marquis de Sade (1795). Même dans ses formes plus courantes, et dès le début (par exemple chez Marivaux, ou dans les *Lettres persanes* de Montesquieu, 1721), elle prend volontiers un tour ironique, parodique, autoréférentiel, souvent jubilatoire dans le maniement de la langue.

• Critique et liberté

À un dernier titre encore le lien entre les Lumières et la littérature doit nous retenir : le XVIII^e siècle est « le siècle de la critique », non seulement parce qu'il trouve son accomplissement philosophique dans le criticisme de Kant, mais aussi parce qu'il voit le développement dans tous les domaines d'une activité de jugement et de discernement (dont la philosophie kantienne se donne après tout comme l'une des manifestations), y compris dans les arts. Les *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* de l'abbé Dubos (1719), à peu près contemporaines de Shaftesbury (*Lettre sur l'enthousiasme*, 1708) et Addison en Angleterre (« Sur les plaisirs de l'imagination », publié dans le *Spectator* en 1712), marquent la naissance en France de l'esthétique ; elles précèdent la réflexion de Burke sur le sublime (1759), celle de Winckelmann sur le beau (*Histoire de l'art dans l'Antiquité*, 1764), de Lessing sur les arts plastiques (*Laocoon*, 1766), de Diderot sur le théâtre (le *Paradoxe sur le comédien*, dont il donne une première version en 1769)... Cette esthétique paradoxale, tiraillée entre une composante « raisonnable » et une composante « enthousiaste », met en place certains des traits décisifs de notre appréciation des œuvres : le goût, le sentiment.

Mais le plus sûr héritage des Lumières demeure sans doute ce que Jean Starobinski a appelé *L'Invention de la liberté* : fait de culture, qui excède de beaucoup les partages entre les disciplines. Michel Delon a rappelé que l'un des livres majeurs consacrés à cette période : *La Philosophie des Lumières* d'Ernst Cassirer (1932), était l'œuvre d'un homme confronté à la montée du nazisme dans

son pays, où il l’a fait paraître avant de choisir l’exil. Le meilleur d’une tradition européenne de tolérance et d’intelligence venait ainsi questionner les monstres enfantés par le vieux monde.

François TRÉMOLIÈRES

Bibliographie

J.-M. GOULEMOT, *La Littérature des Lumières*, Bordas, Paris, 1989

M. DELON & P. MALANDAIN, *Littérature française du XVIII^e siècle*, « Premier Cycle », P.U.F., Paris, 1996

S. MENANT, *La Chute d’Icare. La crise de la poésie française (1700-1750)*, Droz, Genève, 1981

J. STAROBINSKI, *L’Invention de la liberté*, Skira, Paris, 1964.

Voir aussi

- [Kantisme](#)
- [Libertinage, littérature](#)
- [Néoclassicisme, littérature](#)
- [Salons littéraires, littérature](#)

Le terme « Lumières », dont on se sert habituellement pour caractériser la philosophie dominante du XVIII^e siècle, est moins univoque qu'on ne le croit. Ses idées-programme : raison, nature, progrès, perfectibilité, liberté, tolérance, critique du fanatisme, de la superstition, des préjugés, etc., se déclinent différemment en Europe, et tout particulièrement en Angleterre, en France et en Allemagne. « L'Europe des Lumières est trilingue » : « Anglais toujours ; français d'abord, allemand en troisième position » (P. Chaunu).

• « Enlightenment » : le primat de l'expérience

C'est la *Glorious Revolution* de 1688 qui marque le début de l'*Enlightenment* anglais. En 1689, John Locke (1632-1704) publie sa *Lettre sur la tolérance*, dans laquelle il redéfinit les rapports entre l'État et la religion, prônant une approche pragmatique de pacification confessionnelle, dont catholiques et athées demeurent exclus. Une condition essentielle de la tolérance est la séparation entre l'intérêt public, qui relève du gouvernement civil, et le salut éternel dont s'occupent les Églises. Puis dans les *Deux Traités sur le gouvernement civil* (1690), Locke, réagissant contre l'idée hobbesienne de la guerre de tous contre tous, jette les bases d'une théorie libérale de l'État en partant d'un état de nature conçu comme un « état de parfaite égalité et de parfaite liberté ». D'où l'obligation de respecter autrui dans ses droits fondamentaux à la vie, à la liberté et à la propriété. Cette philosophie théorique et pratique a été notamment rendue possible par le *Novum Organum* de Francis Bacon (1620) qui rompt avec l'épistémologie aristotélico-scolastique et inaugure une nouvelle logique scientifique.

Le deuxième événement fondateur est l'idée d'une religion naturelle précédant toute religion révélée. Dans son *De Veritate* (1624), Herbert de Cherbury (1583-1648) présente les cinq dogmes du « déisme », débouchant sur un plaidoyer pour la tolérance face aux conflits interconfessionnels.

Enfin, le troisième événement fondateur est la philosophie politique de Hobbes qui, avec son *Leviathan* (1651), montre comment, en partant de présupposés mécanistes, on peut établir un ordre politique capable de garantir la paix.

• Une antimétaphysique

De Locke à Hume, le problème de la connaissance est arraché à la spéculation métaphysique, pour être traité en termes psychologiques. Adversaire décidé de l'innéisme, Locke estime, dans l'*Essai sur l'entendement humain* (1690), que les idées ont toutes leur source dans l'expérience externe et interne. Sa théorie empiriste, qui contient encore des traces rationalistes, tend vers une ontologie nominaliste, complétée par une philosophie du langage capable de concilier l'individualisme (soit le caractère privé des idées) et le conventionnalisme, en insistant sur la fonction « communicative » du langage. Elle va de pair avec une critique de toute métaphysique, soupçonnée de recourir à des notions dénuées de toute signification. Sur le plan religieux, Locke montre, dans *Le Christianisme raisonnable* (1695), que les différences confessionnelles présupposent un fonds biblique commun qui est conforme à la raison. Il ne plaide pas tant pour une religion naturelle de type déiste que pour un « christianisme raisonnable ».

La période qui s'étend de la fin du XVII^e au milieu du XVIII^e siècle est l'âge d'or du déisme, qu'illustrent *Christianity not Mysteriorious* (1696) de John Toland (1670-1722) et *Christianity as Old as the Creation* (1730) de Tindal (1653-1733). En 1733 paraît l'*Essai sur l'homme* d'Alexander Pope (1688-1744), dans lequel « le déisme devient poésie » (Paul Hazard). L'insistance sur le noyau rationnel de toute religion s'accompagne d'une critique plus ou moins radicale de l'orthodoxie, de l'intolérance et du fanatisme. La *Lettre sur l'enthousiasme* (1708) de Shaftesbury (1671-1713) et le *Discours sur la libre pensée* (1713) d'Anthony Collins (1676-1729) sont d'autres documents représentatifs de cette première phase qui se radicalisera avec les *Dialogues sur la religion naturelle* (1779) de Hume.

La conception de la religion naturelle tend de plus en plus vers une identification avec la morale, ce qui n'empêche pas les déistes de continuer à s'intéresser aux preuves de l'existence de Dieu. La plupart d'entre eux privilégient l'*argument from design*, concluant à l'existence d'un Être intelligent et sage en partant de l'ordre et de l'harmonie du monde. Le déisme anglais a exercé une influence considérable aussi bien sur la pensée française – via les traductions que Diderot fait de Shaftesbury – que sur la pensée allemande, via Leibniz.

L'œuvre de David Hume (1711-1776) marque l'apogée et la radicalisation des idées centrales de l'*Enlightenment* anglais. La « science morale » ou « science de la nature humaine », exposée dans le *Traité de la nature humaine* (1739) et dans l'*Enquête sur l'entendement humain* (1748), est une enquête sur l'homme considéré comme être raisonnable, sociable et actif. La thèse empiriste d'après laquelle les seules données de la conscience sont des percepts prenant forme d'impressions et d'idées, débouche sur un scepticisme que d'aucuns qualifient de radical et d'autres de modéré, mais qui implique nécessairement une critique radicale de toute pensée abstraite et métaphysique.

Dans le domaine moral, Hume défend une théorie des affects qui tire les qualifications morales non de la raison, mais d'un sens moral, agréable en corrélation avec la vertu, désagréable avec le vice. Une théorie analogue du *moral sense* avait déjà été soutenue par Shaftesbury avant d'être reprise par Hutcheson (1694-1747). Elle exercera une grande influence sur Diderot et le jeune Kant.

En défendant, dans *The Natural History of Religion* (1757), l'idée d'une histoire naturelle de la religion, dont le polythéisme serait la forme originaire, Hume devient l'ancêtre de la critique de la religion. Son analyse comparative des religions et des comportements religieux le conduit à un scepticisme pour lequel le religieux est un « mystère inexplicable ». Dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, écrits vers 1749 et publiés à titre posthume, l'idée même d'une religion naturelle est radicalement déconstruite.

La pensée de Hume constitue une référence privilégiée pour l'*Enlightenment* écossais qui se caractérise par sa tendance globalement antimétaphysique. Un des principaux représentants en est Adam Smith (1723-1790) qui, dans son *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), jette les bases d'une théorie économique libérale reposant sur l'idée que chaque individu s'efforcera de trouver l'utilisation la plus avantageuse du capital dont il peut disposer. Guidé par une « main invisible », l'égoïsme individuel conduit à l'équilibre général, thèse que Jeremy Bentham (1748-1832) infléchira par la suite dans le sens « utilitariste ».

Contrairement à l'*Aufklärung* allemande, le terme même d'*Enlightenment* n'a pas fait l'objet d'un

débat philosophique explicite. On n'en rencontre pas moins chez les philosophes anglais du XVIII^e siècle un ensemble de problématiques théoriques (connaissance, entendement), pratiques (fondement de la morale, bonheur), politiques (fondement de l'État), religieuses (religion naturelle ; critique du fanatisme, tolérance) qui recoupent et influencent celles des autres pays européens.

• Les Lumières : « une pensée contre »

Pour Voltaire (1694-1778), l'ère des Lumières commence sous le règne de Louis XIV. Pourtant, Voltaire dira aussi que la « saine philosophie ne fit pas en France d'aussi grands progrès qu'en Angleterre et à Florence ». Ce n'est que dans la seconde moitié du XVII^e siècle que prend forme « l'esprit » des Lumières, qui se caractérise par un ton polémique, voire agressif, dont témoignent par exemple les diatribes de Voltaire contre le fanatisme et la religion. En France, « la pensée libre est une pensée contre » (G. Gusdorf), consignée dans une abondante littérature clandestine.

Le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ : Contrains-les d'entrer* (1686) de Pierre Bayle (1647-1707) constitue un texte fondateur des Lumières françaises, prenant la forme d'un plaidoyer pour la tolérance religieuse et le droit à la conscience errante. Bayle introduit l'esprit de controverse et de critique dans les débats intellectuels, notamment dans le *Dictionnaire historique et critique* (1697), mais aussi dans les *Pensées diverses* (1694) qui contiennent, à côté de sa réfutation de l'accusation d'athéisme, une critique vigoureuse de la superstition et des préjugés.

Le second auteur qui marque les Lumières naissantes est Bernard de Fontenelle (1657-1757), dont les *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) contribueront à diffuser la nouvelle cosmologie copernicienne. Ses *Entretiens* reflètent une nouvelle perception de l'homme dans un univers infini, peut-être peuplé d'autres habitants. L'adhésion de Fontenelle à la nouvelle science et à ses procédés expérimentaux va de pair avec une critique de la tradition.

De la première moitié du XVIII^e siècle, on retiendra en premier lieu Montesquieu (1689-1755) et sa maxime : « J'ai d'abord examiné les hommes », qui trouve son application la plus aboutie dans *L'Esprit des lois* (1748), œuvre de sociologie autant que de philosophie politique. Persuadé que les lois sont l'expression de « rapports nécessaires résultant de la nature des choses », Montesquieu cherche à comprendre leur « esprit », c'est-à-dire leur rationalité, ce qui exige de prendre en compte les conditions climatiques, géographiques, sociales, morales, etc., de chaque pays et peuple, et les types possibles de gouvernement avec leurs principes respectifs (démocratie avec la vertu ; aristocratie avec la modération ; monarchie avec l'honneur ; despotisme avec la crainte). Le but du gouvernement est la liberté politique. Alors que l'époque est marquée plutôt par l'optimisme et par une philosophie naissante de l'histoire dans laquelle prévaut l'idée d'un progrès de l'humanité, comme en témoignent les écrits des Iselin, Voltaire, Herder, Kant, Condorcet, Montesquieu s'intéresse de près aux causes du déclin des États.

Voltaire domine les Lumières françaises par ses interventions, souvent critiques et ironiques dans les principaux débats du siècle. Le *Traité de métaphysique* (1734) fait le procès des grands thèmes de la métaphysique traditionnelle (preuves de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de l'existence du monde extérieur) au nom d'une gnoséologie empiriste inspirée de Newton et Locke. Dans les *Éléments de la philosophie de Newton* (1735), Voltaire fait l'apologie de la nouvelle

philosophie expérimentale venue d'Angleterre, pour mieux critiquer le cartésianisme. Les *Lettres anglaises* (ou *Lettres philosophiques*, 1734) – « ce maître livre du siècle philosophique » (Gusdorf) – traitent de religion, de politique, de littérature, de philosophie, de médecine, tout en visant principalement l'intolérance religieuse, scientifique, politique qui règne en France. Le plaidoyer pour la tolérance et la liberté de penser sera repris en 1763 dans le *Traité sur la tolérance*. Voltaire défend la vision déiste d'un Dieu créateur et architecte du monde, source de la morale et juge suprême. En 1764, alors que paraissent les *Philosophische Mutmaßungen über die Geschichte der Menschheit* (Conjectures philosophiques sur l'histoire de l'humanité) d'Isaac Iselin, il introduit la notion de « philosophie de l'histoire », une histoire que le philosophe seul est capable d'écrire d'après un fil conducteur rationnel.

On associe le « sensualisme » au nom de Condillac (1714-1780). Son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) est une sorte de paraphrase de l'*Essay* de Locke. Cependant, l'épistémologie sensualiste ne doit pas occulter d'autres aspects de la pensée de Condillac, peut-être plus typiques de l'esprit des Lumières. Dans le *Traité des systèmes* (1749), il met en œuvre la méthode analytique, consistant à décomposer les concepts en leurs éléments premiers pour ensuite reconstruire, à partir d'eux, les principes de la connaissance. Cela lui permet de critiquer les théories métaphysiques classiques, qui procèdent par déduction. Concernant la théorie du langage, Condillac soutient une position nominaliste, faisant pendant à son sensualisme. Pour lui, la pensée se réduit à la langue et la langue à un calcul.

• Un nouvel encyclopédisme

C'est autour de l'*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, qui veut être une « espèce de mappemonde » des progrès de l'esprit humain tout autant qu'un dictionnaire critique, dont de nombreux articles seront frappés par la censure, que se regroupent les principaux représentants des Lumières. En 1747, d'Alembert et Diderot deviennent les codirecteurs de cette entreprise initiée en 1745, et dont les volumes paraissent entre 1751 et 1772.

Denis Diderot (1713-1784) constitue une autre grande figure des Lumières. Après avoir défendu une vision ouvertement déiste dans ses *Pensées philosophiques* (1746), le ton se fait plus critique envers la religion et, dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754), débouche sur une conception panthéiste proche du matérialisme. S'inspirant des meilleurs savants de son temps, et notamment des thèses transformistes d'un Buffon, du vitalisme d'un Bordeu, des thèses « continuistes » d'un Bonnet, Diderot conçoit la nature et son unité à partir de molécules hétérogènes. Dans les *Entretiens entre Diderot et d'Alembert* (1769) et dans le *Rêve de d'Alembert* (1769), il présente « la sensibilité comme propriété universelle de la matière », capable de permettre de comprendre l'unité fondamentale de la nature, de la pierre à l'homme.

C'est surtout par son *Discours préliminaire à l'Encyclopédie* (1751) que d'Alembert (1717-1783) se présente comme philosophe. En partant, comme Bacon, des trois facultés que sont la mémoire, la raison et l'imagination, il distingue « trois objets généraux des connaissances » : l'histoire, la philosophie et les beaux-arts. Comme Christian von Wolff, il distingue entre métaphysique générale ou ontologie et métaphysique spéciale, cette dernière étant divisée en science de Dieu (contenant la théologie naturelle et la théologie révélée), science de l'homme (âme) et science de la nature.

La pensée de ceux qu'on appelle les matérialistes (Helvétius, d'Holbach, La Mettrie) peut être qualifiée de réductionniste en un sens extrême. Ainsi, La Mettrie (1709-1751) soutient dans *L'Homme machine* (1748) que l'homme peut être conçu comme un mécanisme semblable à une horloge qui ne se différencie que par son degré de complexité des autres vivants : l'homme est une machine qui sent et qui pense. Dans cette optique, la nature, conçue de façon complètement déterministe, est autosuffisante et n'a pas besoin d'un Dieu.

Le cas de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) est complexe : tout en faisant partie du siècle des Lumières, il en est le critique radical. Dans le *Discours sur les sciences et les arts* (1750) et dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), il développe la dialectique de ce courant de pensée. Vouloir « dissiper par les lumières de sa raison les ténèbres dans lesquelles la nature l'avait enveloppée » est un grand progrès, mais qui a ses revers : les mœurs se corrompent à mesure que les arts se perfectionnent. Le second *Discours* propose la genèse des inégalités (morales et politiques) en partant de la construction d'un état de nature, marqué par l'équilibre, l'amour de soi et la pitié. L'inégalité, source du mal, naît du développement et des progrès de l'esprit humain et se stabilise par l'établissement de la propriété et de la loi. Le *Contrat social* (1762), l'*Émile* (1762) et la *Nouvelle Héloïse* (1761) peuvent être lus comme des réponses au désordre constaté dans les *Discours*. C'est par le contrat social que l'homme restaurera la liberté et l'égalité, mais une liberté et une égalité transformées : d'être naturel, l'homme s'inscrit dans la société civile et dans un univers moral qui est celui de la loi.

Quand éclate la Révolution française, la plupart des représentants des Lumières se sont déjà éteints, même si Condorcet (1743-1794) retrace encore dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795) la période allant de Descartes à la République française dans laquelle il verra le début d'une véritable liberté politique et sociale. La Révolution est-elle l'auto-interprétation des Lumières françaises ? Grâce à elle, un certain nombre d'idéaux prônés par les philosophes ont pu être mis en pratique, ce qui fut l'un des objectifs des penseurs des Lumières : le devenir pratique des idées. Par ailleurs, l'inflexion qu'allait connaître le mouvement révolutionnaire peut également être lue comme le symptôme de la dialectique inhérente aux idées des Lumières, que Rousseau avait démasquée avec une grande lucidité.

• L'Aufklärung

En Allemagne, l'*Aufklärung* se présente, en ce qui concerne la philosophie, comme un mouvement d'allure plus académique et théorique. Elle a été fortement soutenue par des théologiens opposés à une orthodoxie et une scolastique sclérosées. Cela explique en partie l'absence d'une critique de la religion chrétienne comparable à celle que l'on rencontre en Angleterre ou en France. En outre, le piétisme exerça une influence non négligeable sur la pensée naissante de l'*Aufklärung*.

Pour Ernst Cassirer, G. W. Leibniz (1646-1716) est le « fondateur » de l'*Aufklärung*. Grâce à Christian Wolff (1679-1754), cette philosophie va continuer, durant une bonne partie du XVIII^e siècle, d'alimenter certains débats, mais de manière diffuse et ponctuelle.

On a proposé comme date symbolique du début de l'*Aufklärung* l'année 1687, lorsque Christian Thomasius (1655-1728) donna le premier cours public en allemand. Juriste et philosophe voire

théologien, fortement marqué par le piétisme, il défend l'idée de la philosophie comme « *scientia practica* ». Pour lui, la destination de l'homme ne consiste pas en premier lieu dans la contemplation de la vérité, mais bien dans la transformation et l'amélioration de la vie. Le corrélat en est une attitude éclectique qui s'oppose à toute philosophie « sectaire », et qui reste ouverte à tout ce qui peut contribuer à ce projet pratique. Dans sa *Vernunftlehre* (1690-1691) Thomasius développe une critique et une théorie des préjugés qui deviendra exemplaire pour l'*Aufklärung*. Son épistémologie est d'inspiration empiriste (sans pour autant être influencée par Locke), et il reproche à la métaphysique de ne pas se rapporter aux choses, mais uniquement aux notions. Dans son *Sittenlehre* (1692-1696), il défend une théorie de l'agir moral reposant sur l'amour rationnel, considéré comme vertu suprême à côté de l'amour chrétien du prochain. Parallèlement, il développe une théorie de la justice qui débouchera en 1705 sur une théorie du droit naturel (*Ius naturae et gentium*). À partir de 1694, peut-être influencé par le piétiste A. H. Francke, il adoptera une vue plus pessimiste, en admettant que l'amour rationnel est contaminé par le vice.

La figure centrale de la seconde phase de l'*Aufklärung* est Christian Wolff, dont la philosophie commence à s'imposer dès la seconde moitié des années 1710. À Halle, où il enseignait depuis 1707, fut publiée son œuvre allemande (*Logique*, 1713 ; *Métaphysique*, 1719 ; *Éthique*, 1720 ; *Politique*, 1721). C'est surtout l'esprit systématique qui caractérise son œuvre. L'emploi rigoureux d'une méthode démonstrative – il était mathématicien de formation – est la condition même de la scientificité de la philosophie. Son système philosophique reste fidèle à la conception scolastique tardive, même s'il s'inspire largement de Leibniz. Wolff conçoit la philosophie comme la science du possible en tant qu'il peut être. L'*opus metaphysicum* va décliner cette conception – inédite dans la mesure où l'être est « désexistentialisé » – selon les axes de la métaphysique générale ou de l'ontologie comprise comme articulation d'une « ontologie naturelle » et de la métaphysique spéciale (cosmologie, psychologie, théologie naturelle). Malgré le caractère « rationaliste » de sa pensée, Wolff veut allier, autant que possible, l'expérience et la raison : toutes les connaissances reposent sur l'expérience (la *cognitio historica*), et c'est l'expérience qui sert de vérification aux conclusions rationnelles.

L'éthique de Wolff, d'abord développée dans son *Éthique*, puis, à partir de 1738-1739 dans la *Philosophia practica*, ainsi que sa *Philosophie du droit* (*Ius naturae*), est strictement rationaliste et fondée sur la philosophie théorique : en usant de sa raison, l'homme peut connaître la loi naturelle et est donc à lui-même la loi qui se présente comme une « perfection ». Le principe de la morale se ramène à l'impératif : « Perfectionne-toi toi-même ».

Diffusée dans les manuels, la pensée wolffienne connut un rayonnement extraordinaire en Allemagne, notamment chez A. G. Baumgarten (1717-1762) et J. C. Gottsched (1700-1766). Mais à partir des années 1730, certains philosophes, notamment A. F. Hoffmann (1703-1741), commencent à critiquer le système wolffien. C'est chez C. A. Crusius (1715-1775) que la critique de l'essentialisme métaphysique atteint son apogée. L'essence et les causes premières étant inconnaissables, c'est de l'existant qu'il faut partir. En morale, Crusius défend le libre arbitre contre le « fatalisme » wolffien, frayant ainsi la voie au jeune Kant.

- La « Popularphilosophie »

L'apparition de la *Popularphilosophie*, à partir du milieu du siècle, constitue un troisième moment fort de l'*Aufklärung* allemande, peut-être même celui qui reflète le mieux les intentions fondamentales du mouvement. Il s'agit d'une philosophie non systématique, évitant la terminologie technique, et se réclamant du sens commun. Moses Mendelssohn (1729-1786) est, à côté de Lessing, une des figures majeures de la philosophie populaire à Berlin. Tributaire du wolffianisme, il estime que le caractère populaire de la philosophie ne doit pas se faire au détriment d'une exigence de profondeur. Dans *Jérusalem, ou Pouvoir religieux et judaïsme* (1783), il plaide en faveur d'une séparation radicale de l'État et de l'Église. Dans le *Phaedon* (1767) et les *Morgenstunden* (1786), il défend la thèse d'une religion fondée sur la raison et donc commune aux juifs et aux chrétiens – idée qui rejoint la pensée de G. E. Lessing (1729-1781). L'autre centre de la philosophie populaire était Göttingen, où se multiplient les projets de réforme pédagogique, conduisant à la création à Dessau, en 1774, du Philanthropin par J. B. Basedow (1723-1790), un institut largement inspiré des idées de Rousseau.

Bien des discussions de l'*Aufklärung* allemande restent unilatérales si l'on ne prend pas en considération l'évolution de la pensée religieuse. En ce qui concerne la théologie naturelle, la première moitié du siècle est encore marquée par la physico-théologie, c'est-à-dire par un type de preuve de l'existence de Dieu qui repose sur le constat de l'harmonie, de l'ordre et de la beauté dans l'univers au-dessus de l'homme, autour de l'homme et dans l'homme lui-même. Kant se fera l'écho, dans ses premiers écrits, de ce discours. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, on rencontre des tendances plus radicales à l'égard de la religion. D'une part, la « néologie » promeut une lecture réductrice de l'Écriture sainte, d'autre part, l'application de la méthode historico-critique aux textes sacrés (par exemple chez Ernesti), sans conclure directement à la négation de toute révélation, conduit à la mise en question de la valeur des livres sacrés. Sous l'influence du déisme anglais, H. S. Reimarus (1694-1768) soutient contre le christianisme, qu'une religion naturelle, purement morale, est suffisante. Lessing pose le problème des religions révélées de façon plus différenciée : elles sont des modifications d'une seule et même religion naturelle ; le christianisme se réduit à une figure transitoire dans une pédagogie divine.

• Le criticisme kantien

C'est surtout au nom d'Emmanuel Kant (1724-1804) qu'on associe la dernière période de l'*Aufklärung*. Le criticisme kantien rejoint, quant à son esprit, le siècle de la critique, c'est-à-dire de l'examen libre et public de la raison. Dans ses écrits sur la philosophie de l'histoire, la philosophie politique et la philosophie de la religion, mais aussi dans la *Critique de la faculté de juger* (1790), on retrouve les grands thèmes chers à l'*Aufklärung*, d'une perfectibilité et d'une progression du genre humain vers une destination morale, la critique de la superstition et du fanatisme, l'idée d'une religion morale. Chez Kant, tous ces thèmes sont repris dans le cadre d'une grande entreprise de réflexion sur le statut de la raison théorique et pratique et d'un projet de réforme de la philosophie.

En 1783, dans l'article « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? », Kant définit l'*Aufklärung* comme la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. En ce sens, l'*Aufklärung* est un processus qui va devoir continuer. Cet optimisme est loin de faire l'unanimité. Mendelssohn met le doigt sur la « dialectique » de l'*Aufklärung* – des voix critiques, comme celle de J. G. Hamann s'étant déjà fait entendre –, anticipant par là le thème qu'Adorno et

Horkheimer vont reprendre dans *La Dialectique des Lumières* (1947), quelque cent cinquante ans plus tard, dans un contexte autrement plus dramatique. La fin de l'*Aufklärung*, en tout cas, est marquée en Allemagne par l'apparition de nombreux écrits qui en thématisent l'esprit et les limites.

Les Lumières demeurent une tâche – et sur ce point Kant a raison. Elles supposent une vigilance constante et un esprit critique qui consiste à ne pas tomber dans le piège de préjugés qui deviendraient, à leur tour, la source de nouveaux dogmatismes et de nouvelles formes d'intolérance.

Robert THEIS

Bibliographie

- E. CASSIRER, *La Philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Fayard, Paris, 1966
G. GUSDORF, *Les Principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, 1971
S. GOYARD-FABRE, *La Philosophie des Lumières en France*, Paris, 1972
W. SCHNEIDERS, *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Hamburg, 1990.

Voir aussi

- [Déisme](#)
- [Empirisme](#)
- [Historicisme](#)
- [Kantisme](#)
- [Naturphilosophie](#)
- [Sensualisme](#)

Plus qu'une école théologique se réclamant de Martin Luther (1483-1546), le luthéranisme est une confession de foi, issue de la Réforme protestante. Elle transmet le cœur du témoignage biblique, selon Luther – la description du salut véritable : l'homme pécheur ne peut devenir juste par lui-même ; il est rendu juste devant Dieu grâce à la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Pour en recevoir le bénéfice, il lui suffit de se confier au Christ. Ainsi, l'homme est sauvé par la seule grâce de Dieu, au moyen de la foi. Pour le luthéranisme, c'est là le centre des Écritures et de la théologie chrétienne, à l'aune duquel s'évalue la conformité de l'Église avec la vérité de Dieu révélée en Jésus-Christ. Ce message doit être au fondement de l'Église.

Cette confession de foi devint concrètement fondatrice d'Église. En suivant sa conviction, Luther mit en cause certains enseignements et pratiques du catholicisme de son temps. Le conflit aboutit à son excommunication et à l'organisation d'une nouvelle Église historique.

• Le message de la justification

Dans la chrétienté du bas Moyen Âge, le salut dans l'au-delà est un enjeu essentiel de la vie terrestre. Jeune moine augustin, Luther éprouve, dans sa quête personnelle du salut, la vanité et l'échec de l'homme voulant éviter le châtiment divin et subsister devant Dieu par ses propres efforts. L'homme n'est jamais digne de Dieu, alors même que seule la relation avec Dieu lui ouvre la vie véritable. Luther perçoit alors son Dieu comme un juge qui fait obstacle au salut de l'homme plus qu'il ne le favorise.

La consolation lui vient de l'interprétation d'une parole biblique, où la tradition luthérienne reconnaît le message universel de salut de Dieu : « Le juste vivra par la foi » (Rm 1, 17). La justice dont parle Paul aux Romains ne désigne pas le jugement divin ni les mérites de l'homme, mais l'œuvre par laquelle Dieu rend accessible à l'homme la vie divine : l'homme n'a plus à faire la conquête ou la preuve de sa justice, mais à tirer le bénéfice de la justice offerte par Dieu en s'y associant par la foi.

La foi ainsi comprise n'est pas l'adhésion à un corps de doctrines, mais la confiance en l'œuvre accomplie par Dieu une seule fois pour l'humanité entière aux prises avec le péché. Ce péché ne désigne pas un acte contraire à la volonté de Dieu, mais l'état de l'homme sans Dieu, tenté de se passer de Dieu ; la mort est ce qui l'isole définitivement de Dieu. Le salut non illusoire, qui tient compte de la faiblesse de l'homme sans que Dieu renonce à sa justice, consiste pour Dieu à prendre en son pouvoir le péché et la mort de l'homme : il y confronte sa propre vie dans la mort de Jésus-Christ et scelle sa victoire par sa résurrection. Parce que Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ, le salut de Dieu est advenu indépendamment de nous (*extra nos*), par pure grâce. Parce qu'il est grâce, il suffit de le recevoir avec foi afin qu'il advienne aussi pour nous (*pro nobis*).

• Justification et salut

Le Christ seul (*solus Christus*) réalise le salut de Dieu par la grâce seule (*sola gratia*), que l'homme reçoit au moyen de la foi seule (*sola fide*). La foi suffit – à l'exclusion de toute tentative de se justifier

soi-même par ses œuvres. Le message consolant de la justification est aussi doctrine dont Luther élabore la fonction critique face au catholicisme, à d'autres courants réformateurs et à l'humanisme érasmien. La controverse luthéro-catholique porta principalement sur le lien entre l'œuvre justifiante de Dieu et la vie du chrétien. Luther reprochait au catholicisme de faire dépendre le salut de Dieu des actes posés par le chrétien et par l'Église ; le concile de Trente (1545-1563) accusait Luther de nier la suppression entière du péché par le baptême et, ce faisant, la réalité du salut de l'homme. La Déclaration commune sur la doctrine de la justification, signée en 1999 par catholiques et luthériens, affirme que ces condamnations ne concernent plus les Églises actuelles : on s'accorde à dire que l'homme est rendu juste par la grâce seule, au moyen de la foi.

Ce consensus est jugé suffisant pour ôter aux différences qui subsistent leur caractère séparateur. En soulignant que la justification de l'homme demeure l'œuvre de Dieu seul tout au long de la vie du chrétien, quand son baptême l'a déjà soustrait définitivement au pouvoir du péché, le luthéranisme s'écarte de la théologie médiévale qui insiste sur la capacité du chrétien à faire fructifier la grâce reçue lors du baptême. Le résultat de l'œuvre justifiante de Dieu est moins décisif que son auteur : le salut véritable a lieu sans intervention humaine. En ce sens, le chrétien reçoit toujours sa justice de Dieu de manière passive : les actes qu'il produit sont la conséquence nécessaire du pardon reçu, jamais un préalable ni une préparation au don de la grâce, même après le baptême. La réalité du salut ne se mesure pas aux transformations qu'il opère en l'homme ; le salut est réel lorsque la grâce de Dieu, en relevant le pécheur, révèle l'inutilité des secours qu'il se donne à lui-même. Ainsi, la justification est une parole de vérité à la fois sur ce qu'est l'homme sans Dieu et sur ce que fait Dieu pour l'homme. Lorsque Luther dit que le chrétien est en même temps juste et pécheur (*simul justus et peccator*), il n'évoque pas une ambiguïté persistante de l'existence humaine après le baptême, mais affirme que le baptême introduit l'homme dans une vie nouvelle où Dieu contredit sans cesse par son œuvre et sa parole de grâce le péché dont l'homme s'accuse devant lui.

• La justification et l'Église

Au ^{xx}e siècle, les luthériens redécouvrent la place centrale que le réformateur donne au message de la justification dans la théologie chrétienne. Parce qu'il concerne le salut de l'homme, le message de la justification n'est pas un point particulier de doctrine, mais structure la théologie de part en part ; parce qu'il décrit le vrai salut de Dieu en Jésus-Christ, il est aussi le critère qui vérifie si l'Église annonce et célèbre justement ce salut. La prédication, le baptême et la cène sont confiés à l'Église pour faire bénéficier l'homme du salut ainsi compris ; elle cesse d'être Église du Christ si elle utilise ces moyens d'une manière non conforme au message de la justification, qui est l'article de foi où se jouent le maintien et la chute de l'Église (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*), le signe qui la fait reconnaître. Aussi leur accord sur le caractère central de ce message a-t-il permis aux réformés, luthériens et méthodistes d'Europe de se reconnaître mutuellement comme Église du Christ, par la Concorde de Leuenberg (1973).

En revanche, la déclaration commune luthéro-catholique n'a pas entraîné le rétablissement de la communion : pour la partie catholique, l'accord sur la justification ne suffit pas à garantir l'unité de l'Église. Luther dénonçait l'incompatibilité du pouvoir juridique de l'Église avec le message de la justification, soupçonnant le premier de faire dépendre en partie le salut du chrétien de son lien avec l'Église, si bien que la grâce seule ne suffirait pas pour être sauvé. La question luthérienne aux

catholiques se pose aujourd’hui différemment : puisque la justification par la foi est le tout du salut de Dieu, qu’est-ce que l’Église si son rôle va au-delà de sa mission d’annoncer ce salut ? La polémique sur la justification fait place à une discussion sur les conséquences ecclésiologiques de cette doctrine, sa fonction critériologique dans tous les domaines de la vie de l’Église.

Madeleine WIEGER

Bibliographie

La Doctrine de la justification. Déclaration commune de la Fédération luthérienne mondiale et de l’Église catholique romaine, coll. Documents d’Église, Cerf/Bayard-Centurion/Fleurus-Mame/Labor et Fides, 1999

M. LUTHER, *Œuvres*, t. I, M. Arnold et M. Lienhard éd., Gallimard, Paris, 1999

A. BIRMELÉ & M. LIENHARD dir., *La Foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, Cerf-Labor et Fides, Paris-Genève, 1991

C. BRAATEN, *La Théologie luthérienne. Ses grands principes*, coll. Théologies, Cerf, Paris, 1996

M. LIENHARD, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Labor et Fides, Genève, 1983, 3^e éd., 1991.

Voir aussi

- [Augustinienne \(Doctrine\)](#)
- [Calvinisme](#)
- [Catholicisme](#)

L'appellation bouddhiste de Mahāyāna, traduite communément par « Grand Véhicule », est un terme polémique du bouddhisme. Avec son pendant péjoratif, le Hīnayāna (« Petit Véhicule »), le Mahāyāna forme un couple conceptuel qui, à l'instar de la distinction chrétienne entre Ancien et Nouveau Testament, reflète une vision progressiste de l'histoire religieuse et implique une hiérarchie, admise par les seuls tenants du second terme. On peut y voir la radicalisation d'un concept plus ancien, celui des « trois véhicules » ou modes de progression dans la voie bouddhique, qui distinguait le véhicule des « auditeurs » (*śrāvaka* en sanscrit), celui des « éveillés solitaires » (*pratyekabuddha*) et celui des « êtres d'éveil » (*bodhisattva*). La pratique du véhicule des auditeurs était couronnée par l'état d'arhat ou « méritant » ; le véhicule des Éveillés (bouddhas) solitaires n'était suivi que par ceux qui, nés dans un âge où le message bouddhique n'avait pas été propagé, découvraient par leurs propres moyens la loi de la production causale et de l'acte (*karman*) et parvenaient à s'en affranchir. Le troisième véhicule, celui des êtres d'Éveil ou *bodhisattva*, était infiniment plus restreint puisqu'il était réservé à celui qui parvient, après d'innombrables renaissances, à apparaître au monde pour réaliser l'éveil complet de Bouddha et prêcher en tant que tel la loi bouddhique (*dharma*). Les tenants du Grand Véhicule vont à la fois déprécier les deux premiers groupes, celui des Auditeurs essentiellement, car les Éveillés solitaires sont par définition un groupe largement théorique en notre monde, et donner une dimension inattendue au troisième, qui devient le Mahāyāna proprement dit.

On s'accorde généralement à penser que ce mouvement novateur de remise en question de la vision bouddhique ancienne s'est constitué à partir du premier siècle avant J.-C. ; l'essentiel du corpus d'écritures canoniques (citons les *sūtra* dits « de la Grande Vertu de Sagesse », le « Sūtra du Lotus », le « Sūtra d'Amitābha », l'« Enseignement de Vimalakīrti ») le représentant est achevé autour du II^e siècle après J.-C., tandis que l'activité des principaux commentateurs (Nagārjūna, Āryadeva, Asaṅga, Vasubandhu) s'étend du II^e au V^e siècle.

Pour esquisser les caractéristiques du Mahāyāna, telles que les âges postérieurs les ont représentées, nous relèverons les trois traits suivants : son insistance sur les bodhisattva, sur la multiplicité des bouddhas, enfin son retour à l'usage du sanskrit au détriment du pāli.

• Les bodhisattvas et la dépréciation de l'état monacal

On a pu soutenir que l'idéal du Petit Véhicule était de réaliser le dharma – l'enseignement du Bouddha – alors que le but ultime du Grand Véhicule était de réaliser l'état de Bouddha, et il est vrai que la voie de bodhisattva, « l'être d'Éveil » qui finit par devenir bouddha, supplante dans la nouvelle religiosité la voie des Auditeurs, qui jouissait pourtant d'un antique prestige, puisqu'elle donnait pour modèles les grands disciples du bouddha Śākyamuni : Ānanda, Śāriputra, Maudgalyāyana... Divisée en de nombreuses étapes, cette voie royale commence par un premier pas qui est à la portée de tous : la « production de la pensée d'Éveil », c'est-à-dire la décision de devenir un jour bouddha. L'un des motifs les plus répétés du *Sūtra du Lotus* est l'annonce que fait le Bouddha à ses auditeurs qu'ils deviendront un jour à leur tour des Éveillés parfaitement accomplis. Dans l'inflation doctrinale qui caractérise la pensée du Grand Véhicule, on en viendra à affirmer que le premier pas est parfaitement identique à l'étape ultime, l'alpha et l'omega se rejoignant en complète identité.

Une telle doctrine amoindrit bien sûr la raison d'être de la communauté des moines. Ceux-ci, rîvés sur l'observance méticuleuse des commandements, se voient reprocher non seulement d'œuvrer en égoïstes, mais encore, et surtout, de passer à côté de l'essentiel : ils s'évertuent en vue de l'extinction finale (le *nirvāna*), alors que le bodhisattva la relègue au second plan, car il n'est pas question de quitter le monde avant d'avoir délivré tous les êtres.

• La multiplication des bouddhas

Cette ascension des bodhisattvas est liée à une redéfinition du bouddha. Le Petit Véhicule avait pour centre la personne du bouddha « historique » (pour autant que l'on puisse avoir accès à sa réalité), Śākyamuni, dont la vie avait connu deux points culminants : l'Éveil et le Nirvāna. Or, l'un et l'autre événement se trouve replacé dans une tout autre perspective : toujours selon le *Sūtra du Lotus*, dont l'intention polémique à l'encontre du Petit Véhicule est la plus manifeste, l'Éveil de Śākyamuni ne s'est pas produit au moment historique reconnu par la tradition bouddhique, mais appartient en réalité à un passé incommensurablement lointain ; de même, il n'a pas réellement disparu dans l'Extinction, mais n'a fait que cacher sa présence aux fidèles. Ces deux épisodes ne sont que des stratagèmes (*upāya*) destinés à encourager le zèle en montrant qu'il est possible d'arriver au terme de la voie bouddhique, alors que les choses se jouent en réalité dans une dimension bien supérieure.

Les doctrines sur le corps de bouddha contribuent à la relativisation du fondateur : la personne de Śākyamuni qu'a connue l'histoire n'est que le niveau inférieur, « apparitionnel », d'une structure de trois corps dont le supérieur, dit « corps de Loi » (*dharma-kāya*) échappe à l'entendement ordinaire. Mais en même temps apparaissent d'autres bouddhas qui œuvrent aussi pour le salut des hommes, parfois de manière plus efficace, tel ce bouddha, maître d'un domaine situé dans un univers à l'ouest du nôtre, qui a pour nom Amitābha (plus connu en Occident sous son nom japonais Amida) et qui a fait vœu d'accueillir tous ceux qui l'invoqueront. Un autre bouddha, Mahāvairocana (traduit dans les langues de l'Extrême-Orient par « Grand Soleil »), acquiert peu à peu une place prépondérante, principalement dans les courants marqués par l'ésotérisme (Vajrayāna indien et tibétain, Shingon et Tendai au Japon). Une école chinoise finira par en faire le corps de Loi de Śākyamuni. En un mot, le nombre des bouddhas devient infini, mais cela ne doit point troubler le fidèle puisque « un bouddha est tous les bouddhas ».

• La langue sanscrite et les écritures

L'essor du Mahāyāna s'accompagne d'une évolution linguistique marquée. Le bouddhisme ancien avait, semble-t-il, sciemment refusé l'usage du sanscrit, langue sacrée de l'Inde védique et brahmanique, pour privilégier les langues moins religieusement marquées, tel le pāli, qui reste la langue majeure du « Petit Véhicule ». Le nouveau mouvement revient à l'usage du sanscrit, même si c'est un sanscrit fort peu classique, comme idiome religieux par excellence, ce qui donne à réfléchir lorsque l'on veut faire du Grand Véhicule une forme du bouddhisme tournée avant tout vers les laïcs, les commerçants et les citadins. C'est cette langue que devront maîtriser les traducteurs chinois, puis tibétains, qui feront passer dans leur langue le corpus en constant accroissement des textes canoniques du Grand Véhicule, qui ne recouvre qu'en très petite partie celui du Petit. Le sanscrit demeurera même la langue des formules figées dans leur vêtement de caractères chinois ou tibétains, que ce soient les *mantra* ou les *dhāranī*, encore récitées de nos jours dans les principaux pays où s'est implanté le

Grand Véhicule : au Tibet, au Bhoutan, en Mongolie, en Chine, en Corée, au Japon et au Viêtnam.

Jean-Noël ROBERT

Bibliographie

A. BECHERT & R. F. GOMBRICH dir., *Le Monde du bouddhisme*, Bordas, Paris, 1984

É. LAMOTTE, « Sur la formation du Mahāyāna. », in *Asiatica*, Festschrift Friedrich Weller, Leipzig, 1954

J.-N. ROBERT, « Le Grand Véhicule en Inde et en Extrême-Orient », in J. Delumeau dir., *Le Fait religieux*, Fayard, Paris, 1993 ; *Le Sūtra du Lotus*, trad. J.-N. Robert, coll. Univers intérieur, *ibid.*, 1997.

Voir aussi

- [Bouddhisme](#)
- [Bouddhisme tibétain](#)
- [Hinayana, religion](#)
- [Vajrayana, religion](#)

Toutes deux issues de l'histoire de la philosophie, maïeutique et scolastique ont vu leurs significations déplacées, altérées, caricaturées. Si la première se réfère à Socrate et la seconde aux universités médiévales, elles n'en sont pas moins l'une comme l'autre une construction rétrospective. En se disant « accoucheur d'esprits » (*maïeutikè technè*, « art d'accoucher »), Socrate ne développait pas pour autant une méthode pédagogique généralisée, du nom de maïeutique. Au Moyen Âge, *scolasticus* (du latin *scola*, école) se disait du clerc enseignant en théologie à l'université ; ce n'est que bien plus tardivement, au xvii^e siècle, qu'on a parlé de *la* scolastique.

Dans les débats d'idées, on se cherche des ancêtres, on se crée des ennemis contre qui polémiquer, et ce qui est le fruit de l'imagination finit parfois par prendre quelque épaisseur. Il en va ainsi pour maïeutique et scolastique. On a vu, aux xix^e et xx^e siècles, des modes d'apprentissage se réclamer de la maïeutique et rejeter la scolastique, symbole d'immobilisme. Un tel rapprochement, confrontant une théorie de la connaissance issue de la Grèce antique, inspirée de Platon, à une méthode de questionnement théologique et logique, développée à partir du xii^e siècle par des auteurs dont beaucoup se réclamaient d'Aristote, est à la fois anachronique et audacieux.

Il faut toutefois distinguer l'émergence des idées et l'usage des mots.

Le mot scolastique aurait pu rester neutre et désigner simplement la philosophie pratiquée dans les écoles, attentive au langage et aux textes, éduquant la pensée par des exercices calibrés tels que le commentaire, ou le débat contradictoire (la *dispute*). En fait, ces jeux intellectuels, limités par la soumission à l'autorité des anciens et de la Bible, sont critiqués par les humanistes de la Renaissance puis par les philosophes des Lumières. À tel point que le mot scolastique acquiert un sens péjoratif bien avant d'être opposé au mot maïeutique.

Quant à l'antagonisme entre pédagogies rigides et pédagogies épanouissantes, elle est ancienne. Sans utiliser les mots de scolastique ou de maïeutique, Rabelais ou Montaigne critiquaient la mémorisation mécanique de savoirs inutiles, le premier au nom d'un encyclopédisme mieux pensé, actif, lié au contact direct avec les choses, le second au nom d'un épanouissement des potentialités de l'élève. Par le mot scolastique, les tenants de la pédagogie nouvelle du début du xx^e siècle (notamment Célestin Freinet) désignent et fustigent une approche purement livresque du savoir, conformiste, verbaliste, fondée sur le principe d'autorité plus que sur celui de découverte, aveugle aux réalités concrètes.

Pédagogie nouvelle et maïeutique, bien qu'en étroite connexion dans leur mépris commun de la scolastique, ne se recouvrent pas. En effet, lesdites pédagogies nouvelles (de Maria Montessori ou Ovide Decroly, à Célestin Freinet en connivence avec des auteurs antérieurs tels que Jean-Jacques Rousseau ou Johann Heinrich Pestalozzi) défendent des conceptions et des méthodes fondées sur un contact direct avec les choses, une valorisation de l'approche sensorielle, qui ont assez peu à voir avec la conception platonicienne de la dialectique comme remontée progressive de l'esprit vers les Idées. La maïeutique est loin des démarches d'expérimentation ou de confrontation avec le réel. Ce qui, dans la maïeutique, rejoint les pédagogies nouvelles est l'activité, mais celle de l'esprit qui doit surtout se défendre des illusions des sens.

Maïeutique et pédagogie nouvelle sont cependant proches par le caractère libérateur et épanouissant de la découverte du savoir dont elles se réclament. La longue métaphore de l'accouchement du *Théétète* de Platon décrit une délivrance où la sage-femme n'est pas productrice de l'enfant, de même que le pédagogue n'est qu'un intermédiaire entre le savoir et celui qui apprend. Dans le *Ménon*, le jeune esclave soumis au problème de la duplication du carré est capable de reconnaître ses erreurs sans contrainte, ce qui est redit de façon métaphorique dans la *République*, où Platon met en scène un prisonnier d'abord peu désireux de quitter la caverne, mais adhérant ensuite parfaitement à la vérité qui s'offre à sa contemplation. La contrainte est nécessaire pour mettre en œuvre la démarche, non pour reconnaître la vérité comme vérité. Cette violence initiale est toutefois en contraste avec le principe des pédagogies nouvelles de partir de l'intérêt de l'enfant, ou au moins de l'éveiller sans contrainte.

Contrairement à la scolastique, la maïeutique est rarement prise péjorativement. On peut éventuellement s'en moquer, de façon plus attendrie que polémique, en lui attribuant la naïveté de vouloir reconstruire tout le savoir du monde par simple retour sur soi et réminiscence. Une critique plus sévère en révèle quelques dérives mécaniques lorsque les cours *dialogués* se réduisent à de pseudo-accouchements où, parmi les réponses formulées souvent au hasard par des élèves superficiellement actifs, ne sont retenues par le maître que celles qu'il attend. On est à l'opposé du Socrate ignorant. La maïeutique elle-même se voit alors à son tour dénoncée comme scolastique, au sens d'exercice rigide, artificiel.

Si l'on quitte les caricatures, scolastique et maïeutique expriment deux modes de relation au savoir. La première insiste sur la nécessité de reproduire des techniques pour apprendre à penser, la seconde rappelle que le savoir est potentiellement en nous. Un rejet radical de la scolastique ne reposerait-il pas sur l'oubli que l'école doit transmettre des outils pour penser, tout en guidant l'élaboration de la connaissance, comme on accompagne une naissance ?

Anne-Marie DROUIN-HANS

Bibliographie

- PLATON, *Théétète*, trad. M. Narcy, Garnier-Flammarion, Paris, 1994
A. DE LIBERA, *La Philosophie médiévale*, coll. Que sais-je ?, P.U.F., Paris, 1989
E. FREINET, *Naissance d'une pédagogie populaire*, Maspero, Paris, 1968
A. OHAYON, D. OTTAVI & A. SAVOYE dir., *L'Éducation nouvelle, histoire, présence et devenir*, Peter Lang, Berne, 2004.

Voir aussi

- [Éducation libérale](#)
- [Encyclopédisme](#)
- [Enseignement individualisé](#)

Malthusianisme

L'emploi du terme « malthusianisme » est attesté en 1849 (*Correspondance* de Pierre Joseph Proudhon) tandis que « malthusien » intervient dès 1841 dans un texte d'Adolphe Blanqui (*Considérations sur l'état des populations de la Turquie d'Europe*). Les deux mots sont donc entrés en usage peu de temps après la mort de Thomas Robert Malthus (1766-1834), illustrant la notoriété acquise très tôt, en Angleterre et bien au-delà, par cet auteur.

Le contexte initial était celui de la « loi sur les pauvres » (datant du règne d'Élisabeth I^{re} au début du xvii^e siècle, le Poor Law Act faisait obligation aux paroisses de prendre en charge les indigents de leur ressort), critiquée par Malthus et amendée en 1834. Mais le débat allait s'élargir à toute une série de questions démographiques et économiques.

Pour l'essentiel, le terme malthusianisme désigne les doctrines prônant soit la restriction volontaire des naissances (malthusianisme démographique) soit, par extension, celle de la production (malthusianisme économique), voire toutes les politiques à caractère restrictif.

• Malthus, « le premier anti-malthusien »

Si Malthus est souvent cité, il a rarement été lu. C'est particulièrement vrai en France où il a fallu attendre 1980 pour que soit traduit son premier livre (traduction d'Éric Vilquin, I.N.E.D.). Cet *Essai sur le principe de population en tant qu'il influe sur le progrès futur de la société*, publié de façon anonyme à Londres en 1798, fournit pourtant une clé essentielle de sa pensée sur la population. Des éditions ultérieures furent certes assez vite traduites, mais il s'agissait de traductions partielles, d'ailleurs devenues rapidement introuvables.

Le paradoxe veut que les doctrines se réclamant de Malthus n'aient qu'un lointain rapport avec les vues réelles de l'auteur, quand elles ne sont pas en opposition complète avec elles. Comme l'a montré Jacques Dupâquier, dans son article « Avez-vous lu Malthus ? » (in revue *Population*, 1980), « le malheur de Malthus, c'est d'avoir été pris pour un malthusien ». En témoigne également l'ouvrage de William Petersen, grand spécialiste de Malthus, intitulé justement *Malthus. Le premier anti-malthusien !*

Malthus n'avait certes pas choisi la meilleure façon d'exposer sa doctrine en recourant au fameux *Apologue du Banquet* : « Un homme, né sur un sol où la propriété est établie, et qui ne peut subsister, ni de son travail, ni de son patrimoine, n'a nul droit à partager la nourriture des autres hommes. Au grand festin de la nature, il n'y a point de couvert pour lui. »

Abondamment citée, cette parabole ne figurait pourtant que dans l'édition de 1803. Dès l'édition suivante, elle fut retirée, l'auteur s'étant rendu compte de l'effet désastreux d'une description aussi cynique du problème de l'équilibre entre population et subsistances.

La thèse de Malthus relève en fait d'un « pessimisme mobilisateur » : il met en évidence les dangers auxquels est confrontée l'humanité, pour proposer une attitude active qui vise à adoucir ces malheurs. De son point de vue, l'optimisme des utopistes tels que le marquis de Condorcet, parce qu'il

démobilise, accroît les difficultés au lieu de les alléger. Comme l'affirme le premier *Essai* : le mal, et en particulier le mal engendré par le principe de population, est un « stimulant à l'effort », puisqu'il diminue ou augmente « avec l'activité ou la paresse de l'homme » et que « les variations continuelles de l'intensité et de la répartition de cette pression entretiennent l'espoir permanent de son élimination ». D'où la conclusion de l'*Essai* : « Le mal existe dans le monde pour engendrer non l'accablement, mais l'activité. »

La deuxième édition développe encore les « effets avantageux du principe de population » : « la tendance naturelle de la race humaine à s'accroître plus vite que ne peuvent s'accroître les moyens de pourvoir à sa subsistance » va de pair avec « l'espérance de s'élever et la crainte de s'abaisser dans la société, sentiments si nécessaires au développement des facultés et à l'avancement du bonheur de l'homme » (conclusion de l'édition de 1803). L'homme peut influencer sur le cours des choses : en pratiquant la vertu, « chaque individu a le pouvoir d'éviter les suites fâcheuses du principe de population, tant pour lui que pour la société ».

Et Malthus de se plaindre que même ses amis l'aient si mal compris, du fait de certaines expressions « jugées trop dures » : « Mais, dit-il, je serai toujours prêt à effacer tout ce qui [...] paraîtra avoir un effet contraire au but. J'ai déjà fait disparaître les passages qui avaient le plus donné lieu aux objections [Il s'agit bien sûr essentiellement de l'*Apologue du Banquet*]. Tout lecteur équitable doit, je pense, reconnaître que l'objet pratique que l'auteur a eu en vue par-dessus tout est d'améliorer le sort et d'augmenter le bonheur des classes inférieures de la société. »

• Le malthusianisme démographique

Malthus a maintes fois exposé son idée de base : « le pouvoir multiplicateur de la population est infiniment plus grand que le pouvoir qu'a la terre de produire la subsistance de l'homme. Si elle n'est pas freinée, la population s'accroît en progression géométrique [1, 2, 4, 8, 16, 32, ...]. Les subsistances ne s'accroissent qu'en progression arithmétique [1, 2, 3, 4, 5, 6, ...] ».

Faut-il en déduire qu'il prévoit une croissance explosive de la population, comme on le lui fait dire trop souvent ? C'est négliger l'incise « si elle n'est pas freinée » qui joue un rôle essentiel dans son exposé. La menace de doublement de la population tous les vingt-cinq ans (soit un taux de croissance annuel moyen de 2,81 p. 100) a ici un aspect polémique évident. Il s'agit d'un cas limite très improbable, qui suppose notamment que les terres soient indéfiniment disponibles.

La situation commune est tout autre : « Le taux *réel* de croissance de la population sur la plus grande partie du globe, subissant les mêmes lois que la croissance des subsistances, ne peut être que d'un caractère totalement différent du taux de croissance qu'elle connaîtrait en l'absence de freins » (« A Summary View of the principle of population », in *Encyclopaedia Britannica*, 1830). Un disciple de Malthus et d'Adolphe Quetelet, le mathématicien belge Pierre-François Verhulst cherchera ainsi à démontrer que, sous l'effet des freins à la croissance, la courbe de la population n'est pas une exponentielle mais une courbe *logistique* (courbe en S aplati vers la droite, qu'il est le premier à décrire) et qu'elle tend donc vers une limite.

Malthus envisage deux types de freins. Des « freins positifs » (expression paradoxale et donc souvent traduite, dans ce contexte, par « freins destructifs »), c'est-à-dire en fait le niveau de

mortalité, qui augmente en cas de déséquilibre entre population et subsistances. Et des « freins préventifs », essentiellement l'action sur le niveau de fécondité, qui doit se limiter, selon lui, à la « contrainte morale » : retard de l'âge au mariage et chasteté dans la période pré-maritale.

Dans les populations animales, seuls les premiers freins fonctionnent, l'humanité a, en revanche, le privilège de pouvoir repousser, au moins en partie, leurs barbares effets en utilisant les seconds.

Est-ce à dire que Malthus aurait pu soutenir l'action des « ligues malthusiennes » qui prônèrent en son nom la diffusion des méthodes contraceptives ? C'eût été, bien sûr, en contradiction totale avec les positions éthiques du pasteur d'Albury qui ne voyait là que vice et dérèglements sociaux. Certains partisans de ces méthodes en seront d'ailleurs conscients, qui préféreront parler dans ce cas de « néo-malthusianisme », sans parvenir à dissiper l'ambiguïté de la formule.

• Le malthusianisme économique

La référence de certains vulgarisateurs à un soi-disant « malthusianisme » en matière économique a peut-être encore moins de sens qu'en matière de population. L'objectif de Malthus est, en effet, d'« augmenter le bonheur des classes inférieures de la société ». Il n'est donc pas de restreindre – ou de détruire partiellement – la production pour maintenir le niveau des prix, ce qui définit d'ordinaire le « malthusianisme économique », mais bien d'accroître si possible le numérateur du rapport production/population.

C'est une vision finalement optimiste qui se dégage de ses œuvres économiques. Les historiens de la pensée ont ainsi noté l'accent mis sur le rôle dynamique de la demande de biens de consommation et d'investissement, où John Maynard Keynes verra les prémices de sa propre théorie de la demande effective (demande prévue par les producteurs déterminant leur niveau production). Dans le même sens, ils ont remarqué que Malthus n'avait pas placé au centre de sa théorie de la population un de ses apports majeurs à la théorie économique : la « loi des rendements décroissants en agriculture », selon laquelle les terres mises en culture seraient de moins en moins productives. S'il avait eu une vision alarmiste de l'évolution économique, c'est pourtant cet argument qui aurait pu l'étayer de manière définitive.

C'est dire combien Malthus élargissait la vision de l'économie bien au-delà de la question de l'équilibre entre population et ressources alimentaires. On sait ainsi qu'il soulignait le rôle favorable à la croissance des emplois de service et de l'amélioration de la distribution des richesses et en particulier des terres. Rien qui puisse justifier l'étiquette d'auteur réactionnaire que Karl Marx et la plupart des penseurs socialistes lui ont attribuée.

S'il faut retenir une conclusion du débat historique sur les thèses de Malthus, c'est l'absolue nécessité de rejeter les visions globales et apocalyptiques du « problème de la population ». Un article titré « il n'y a pas de bombe démographique », rédigé pour la revue *Esprit* (novembre 1995) par Amartya Sen (Prix Nobel d'économie 1998), pose de manière très nette les enjeux du débat actuel : « Le problème de la population est certainement sérieux, mais ni à cause du “rapport entre l'accroissement naturel de la population et celui des subsistances”, ni en raison d'une quelconque apocalypse imminente. Avec de plus grandes opportunités éducatives, la réduction des taux de mortalité, l'amélioration de la sécurité économique et une plus grande participation des femmes à la

vie active et à la vie politique, on peut s'attendre à des réductions rapides du taux de natalité. C'est ce qui est en train de se produire partout dans le monde et le résultat a été un ralentissement considérable de la croissance démographique mondiale. La meilleure façon de traiter le problème de la population est d'aider à répandre ces processus partout ailleurs. Au contraire, la mentalité de l'urgence, fondée sur des croyances fausses en un cataclysme imminent, conduit à des mesures qui manquent de souffle et fortement contre-productives ».

Bernard DELMAS

Bibliographie

W. PETERSEN, *Malthus. Le premier anti-malthusien*, Dunod, Paris, 1980

J. WOLFF, *Malthus et les malthusiens*, coll. Économie-poche, Economica, Paris, 1994.

Voir aussi

- [Classique \(Tradition économique\)](#)
- [Keynésianisme](#)

Manichéisme, religion

Le manichéisme est une religion née en Iran au III^e siècle de notre ère. Il tire son nom de Mani, son prophète fondateur, mort martyr en 277. La doctrine manichéenne repose sur la lutte entre les forces du Bien et du Mal. Le mythe manichéen du salut décrit cette lutte comme une guerre cosmique entre un royaume de la lumière et un royaume de la ténèbre. Avant la création du monde, cette guerre provoque le sacrifice d'un homme primordial, une sorte d'Adam cosmique, dont le salut inaugure la création de plusieurs mondes, et, finalement l'envoi de prophètes doués de l'esprit divin pour exhorter les hommes à participer au combat de la lumière contre la ténèbre. Mani représente le prophète de la fin des temps et récapitule tout le souffle prophétique nécessaire au salut du monde entier.

• La doctrine

La lutte entre le Bien et le Mal est matérialisée par un système qui propose le raffinement de la lumière, car la lumière existe sous forme de particules enfermées dans la matière du monde, et dans des corps de ténèbre. La pratique des commandements du manichéisme avec des prières, des jeûnes, des repas, des aumônes, participe de cette lutte entre le bien et le mal pour permettre de libérer des particules de lumière afin qu'elles puissent, en devenant subtiles, remonter vers les lieux célestes de la lumière. L'univers est comme une grande croix cosmique ; son bras horizontal est constitué de particules de lumière « crucifiées » dans la matière du monde. Son bras vertical rassemble les particules lumineuses « sauvées », libérées, qui remontent vers la Terre de la lumière, au-delà des mondes visibles, en empruntant le chemin des voies célestes qui passent par la Lune, le Soleil et la « Voie lactée ».

Pour comprendre les racines d'une telle religion, il faut remonter à la prédication prophétique de Mani qui a construit l'Église manichéenne face à la religion officielle de l'Iran de son temps, la religion zoroastrienne (mazdéisme), et contre son milieu d'origine, le judéo-christianisme baptiste en Babylonie. Le manichéisme est ainsi une religion du feu prophétique hostile aux pratiques d'ablutions rituelles judéo-chrétiennes. Il est caractérisé par un antijudaïsme foncier, une valorisation des figures chrétiennes de Jésus et de l'apôtre Paul, et par un souci de s'adresser à l'ensemble de l'univers habité. Au cours de l'histoire de son expansion, le manichéisme saura prendre les couleurs des religions qu'il fréquente, le christianisme en Occident, le bouddhisme et le taoïsme en Orient.

• La vie de Mani

Avec la découverte en 1969 de la biographie de Mani dans le *Codex manichéen de Cologne*, un codex miniature de près de deux cents pages contenant chacune 23 lignes de texte grec sur une surface de 3,5 cm × 2,5 cm, on peut mieux comprendre aujourd'hui l'origine judéo-chrétienne de Mani dans le milieu des baptistes babyloniens ; Mani est né en 216 dans une communauté de disciples du prophète Elkasāi, caractérisée par des révélations prophétiques et des ablutions rituelles très strictes. Dès son jeune âge, Mani a connu les difficultés liées aux règles concernant les ablutions rituelles et surtout les interdits alimentaires. Les elkasaites refusaient la nourriture carnée, les boissons fermentées, mais aussi la nourriture qui provenait d'en dehors des jardins de la communauté. S'appuyant sur les paroles de Jésus, ils refusaient le feu sacrificiel des juifs et des zoroastriens en privilégiant le rôle bénéfique

de l'eau. Les pratiques légalistes de bains corporels et de purifications de la nourriture étaient accompagnées de baptêmes, d'observances liées au sabbat et aux jeûnes, et de la prescription de se marier. Les rites servaient à purifier les corps et soigner les maladies de l'âme.

Les premiers conflits de Mani, avec son milieu d'origine datent du début du règne d'Ardashir ; ils inaugurent une certaine prise de conscience de son rôle prophétique. Vers 240, sa rupture définitive avec les elkasaïtes de Babylonie coïncide avec l'investiture du fils d'Ardashir, l'empereur sassanide Shabühr I^{er}. À partir de là, Mani va prêcher, avec ses disciples, la venue d'une ère nouvelle et d'une religion universelle. En récapitulant l'inspiration prophétique qui remonte à Adam et aux premiers patriarches de la Bible, il hérite de la prophétologie juive ; grâce aux écrits de l'apôtre Paul, il justifie son opposition à la loi juive et au légalisme elkasaïte. Avec l'elkasaïsme, il récupère les figures prophétiques de Jésus et d'Elkasaï, mais il élargit la perspective prophétique à l'ensemble du monde habité, et propose ainsi une religion qui intègre Zoroastre, Bouddha et Jésus. Comme prophète de la fin des temps, Mani incarne le « sceau de la prophétie », et peut être identifié à la figure du Paraclet, annoncée par Jésus dans l'Évangile de Jean (14, 16 et 26).

• Les communautés manichéennes

Prophète itinérant, Mani passera sa vie à voyager, à répandre sa doctrine et à fonder des communautés manichéennes, d'abord pendant deux ans par mer jusqu'aux rives de l'Indus, et à son retour dans les diverses provinces de l'Iran. Progressivement, il s'installe près de la capitale, Séleucie-Ctésiphon, d'où il organise les missions de ses disciples, avec Adda et Pattig vers l'ouest de l'Iran jusque dans l'Empire romain, avec Ammo vers le nord-est de l'Iran. Mani se charge du nord-ouest, le monde du christianisme de langue syriaque, mais d'autres missions sont aussi attestées dans la péninsule arabique et jusqu'en Inde. À la fin de sa vie, Mani se réjouit de voir le manichéisme diffusé partout en Iran et hors d'Iran. Si le manichéisme atteint l'Égypte peu après le milieu du III^e siècle, il est condamné et persécuté dans l'Empire romain dès 302, et plusieurs fois au cours du IV^e siècle, surtout sous le règne de l'empereur chrétien Théodose (de 379 à 395). En milieu chrétien, le manichéisme apparaît comme une hérésie du christianisme ; c'est à ce titre, que le terme « manichéen » est entré dans la langue courante, rejoignant l'arsenal de la lutte contre les hérésies du christianisme dans l'Occident médiéval, où il finit par désigner toutes sortes d'hérésies qui n'ont plus rien à voir avec le manichéisme historique.

Les persécutions contre le manichéisme se répètent, jusqu'au VII^e siècle en Occident – ce qui explique sa disparition – alors que le manichéisme continue de se répandre en Orient, et particulièrement le long des routes de la soie, grâce aux routes caravanières des marchands sogdiens, dans les déserts d'Asie centrale. Du VIII^e au XI^e siècle, le manichéisme devient même la religion officielle des princes ouïghours. Il arrive en Chine, sans doute avant le VII^e siècle. Outre la rencontre de manichéens à Zaitun relatée par le voyageur Marco Polo à la fin du XIII^e siècle, il existe divers témoignages de la présence de manichéens en Orient et en Extrême-Orient, tout au long du Moyen Âge et à l'aube de l'ère moderne. Le renouveau actuel des recherches archéologiques en Chine permet de retrouver encore aujourd'hui des vestiges de cette présence.

L'Église manichéenne comportait deux catégories de membres : les « auditeurs » et les « élus ». Les auditeurs (ou catéchumènes), célibataires ou mariés, se chargeaient de l'entretien des membres de la

hiérarchie, les élus, (nourriture, vêtements, logement) alors que les élus faisaient vœu de chasteté, ne travaillaient pas et consacraient leur temps à la prédication, à l'enseignement, à la vie liturgique et aux débats publics. La participation aux liturgies des manichéens a pu attirer de nombreux fidèles à cause de la beauté de leurs cérémonies chantées. Plusieurs prières quotidiennes, des repas communautaires où l'on mangeait des concombres et autres légumes réputées riches en particules de lumière, et des cérémonies de confession des péchés, des jeûnes rythment les jours, les mois et l'année. Le cycle liturgique annuel est axé sur la fête du Bêma, une sorte de fête de Pâques, où l'on célèbre la mort de Mani, le Prophète, par la lecture de certaines de ses paroles et la vénération de son portrait. Le manichéisme restera dans le patrimoine culturel de l'humanité comme une religion d'ascètes, de bibliophiles, de spécialistes de la miniature persane et de la calligraphie. Il doit la force de son système à l'intuition de son fondateur qui n'a pas hésité à diffuser sa doctrine grâce à des traducteurs bien formés aux langues et aux cultures des régions où le manichéisme s'est répandu.

Jean-Daniel DUBOIS

Bibliographie

S. N. C. LIEU, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, coll. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, n° 63, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1992

H.-C. PUECH, *Sur le manichéisme et autres essais*, coll. Idées et recherches, Flammarion, Paris, 1979

N. TAJADOD éd., *Mani le Bouddha de lumière. Catéchisme manichéen chinois*, coll. Sources gnostiques et manichéennes, 3, Cerf, Paris, 1990

M. TARDIEU, *Le Manichéisme*, coll. Que sais-je ?, n° 1940 ?, P.U.F., Paris, 1997 (2^e éd. 1997)

A. VILLEY éd., *Psaumes des Errants*, coll. Sources gnostiques et manichéennes, 4, Cerf, Paris, 1994.

Voir aussi

- [Christianisme](#)
- [Judaïsme](#)
- [Mazdéisme, religion](#)

Formé sur le mot italien *maniera*, qui apparaît pour la première fois dans le *Livre de l'art ou Traité de la peinture* (entre 1390 et 1437) de Cennino Cennini, le « maniérisme », avant d'être compris comme un style, offre une étiquette historiographique accueillante pour désigner les différentes phases et les divers mouvements d'un vaste ensemble étincelant de centres et de personnalités artistiques, d'abord en Italie, puis dans toute l'Europe au Cinquecento (xvi^e siècle).

L'épithète « maniériste » apparaît en France au xvii^e siècle chez Roland Fréart de Chambray (*L'Idée de la perfection de la peinture*, 1662), et le terme est défini pour la première fois en Italie par l'abbé Luigi Lanzi, en 1789 seulement, dans sa *Storia pittorica della Italia* : « Vous verrez dans certains de leurs tableaux toute une foule de figures disposées les unes sur les autres, on ne sait sur quel plan ; des visages qui n'expriment rien, des acteurs à demi nus qui ne font rien, si ce n'est se montrer pompeusement [...]. La peinture, notamment celle *a fresco*, devient une question de pratique et, presque mécaniquement, une imitation non pas du naturel auquel on ne s'intéressait pas, mais des idées fantasques qui naissaient dans la tête des artistes. » En désignant ainsi, de manière négative, les œuvres des artistes, disciples non plus des créations de la nature, mais de celles des plus grands maîtres de la Renaissance – Michel-Ange, Léonard de Vinci, Raphaël –, réalisées entre le sac de Rome (6 mai 1527) et l'avènement des Carrache (1582), l'abbé se faisait aussi l'héritier et l'écho d'une littérature artistique foisonnante qui, à partir des *Commentari* (env. 1450) de l'artiste et écrivain d'art Lorenzo Ghiberti, du *Trattato di architettura* (1460-1465) de Filarète, ou encore de la lettre (1516-1517) de Raphaël au pape Léon X, à propos de la conservation des antiquités de Rome, jusqu'aux écrits de l'artiste et historien Giorgio Vasari et de ses épigones, puis de ses suiveurs, construisit, avec des fortunes diverses, les multiples sens de la « Manière ».

• « Maniera », style et nature

Dans les traités d'art italiens du xvi^e siècle, la *Maniera* a le sens de style. On parle de la manière d'un artiste, de la manière d'une école, d'une académie, d'un pays, d'une époque, mais également de cette « manière absolue » qui faisait écrire au peintre d'Urbino, Raphaël, que les « édifices du temps des Goths sont privés de toute grâce, sans manière aucune » – autrement dit, sans style.

C'est à l'historiographe et artiste arétin Giorgio Vasari (1511-1574) qu'il revient, dans ses *Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes* (les deux éditions successives de 1550 et 1568 ont été traduites et éditées sous la direction d'André Chastel, de 1981 à 1989) et dans ses *Dialogues...* (1588) – textes que l'on peut considérer comme la Bible du maniérisme – de décliner les oscillations sémantiques du concept de Manière.

Le sens fondamental du terme *maniera* se définit par une opposition : il s'agit toujours de quelque chose qui se distingue de la fidèle imitation de la réalité. Quand Vasari souligne, dans ses *Vies*, que les sculpteurs pour rendre les cheveux « ne peuvent pas bien copier la nature ; leurs mèches compactes et bouclées relèvent plus de la manière que de la nature » et indique, de manière analogue, que le décor à fresque du peintre Giorgione au Fondaco dei Tedeschi à Venise est réputé car « dans toute cette œuvre il s'appliqua à tirer son inspiration de la réalité vivante et non de l'imitation d'une quelconque

manière », il institue cette tension qui oppose les invitations à l'imitation de la nature aux incitations parallèles à la « dépasser », et nourrit le conflit entre « imitation » et « représentation », ou celui existant entre « sujet » et « objet », qu'Erwin Panofsky considérera, dans son *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art* (1924 ; trad. franç., 1983), comme caractéristique du maniérisme.

Si le théoricien Vasari contribue ainsi à penser cette « esthétique de l'inquiétude » (Germain Bazin) où les héritiers des grands maîtres se trouvent coincés entre deux possibilités – l'imitation systématique de ce qui a déjà été fait ou l'invention systématique de procédés inouïs et déconcertants –, l'artiste Vasari choisit d'étudier à la fois « style » et « nature » : « l'[imitation] consiste précisément à ne représenter précisément que le plus beau côté de la nature sans l'écran du style [*maniera*] de notre maître, ou d'un autre qui a transformé en style [*maniera*] ce qu'il a emprunté à la nature ». Il réalise ainsi l'équilibre difficile entre les deux polarités et donne naissance au concept de « manière moderne », où se fondent, grâce à l'*electio* (imitation sélective de ce qu'il y a de plus beau dans la nature), « manière » et « nature ». Celles-ci se trouvent réglées par la « convenance » – cette « liberté ordonnée dans la règle » –, à la fois principe subjectif et barrière théorique fragile, que Vasari oppose à l'extension arbitraire de la subjectivité de l'artiste, et qui sera vite confiée aux académies (telle l'Accademia del Disegno fondée à Florence en 1562) et au décorum officialisé, normalisé par la contre-Réforme issue du concile de Trente (1545-1563).

C'est la Contre-Réforme (elle s'étend aux décennies qui précèdent et suivent la clôture du concile de Trente) qui, en s'attaquant au problème plus particulier des images religieuses, va amorcer la lente et progressive dissolution du maniérisme.

• Évolution du maniérisme et son infortune critique

La Manière est un langage sophistiqué, destiné à des élites culturelles et sociales. En promouvant l'érudition, l'allégorie, l'hermétisme, les clins d'œil ésotériques, une sensualité païenne certaine – le corps nu est roi, qui se plie à toutes les exigences de l'iconographie et du style ; en introduisant des contradictions dans l'espace fictif de l'œuvre, afin d'attirer l'attention sur sa surface ou sur tel motif ; en citant ou en retravaillant des motifs empruntés à des œuvres antérieures, libérées de leur contexte initial sans s'intégrer dans le nouveau ; en insistant sur l'artificialité de l'art et la matérialité de l'œuvre – avec une exécution léchée ou l'agencement surprenant d'une architecture (voir le palais du Té à Mantoue, 1526-1535, par Giulio Romano), l'artiste de la Manière fait de l'art lui-même sa préoccupation exclusive, mais le maintient également à l'écart des préoccupations spirituelles et sociales.

Or l'Église, malmenée par les accusations d'idolâtrie lancées par les réformés, s'engage alors dans la voie non plus de l'érudition mais de l'émotion : toucher pour convaincre, édifier les peuples. La Manière finit donc par être considérée comme une « mauvaise pratique ». C'est l'opinion, dès 1557, du théoricien vénitien Ludovico Dolce, dans son *Dialogue de la peinture intitulé l'Arétin* (trad. franç., 1996), qui nourrit de fait la nouvelle théorie de l'art. Celle-ci, en promouvant le « convenable » Raphaël face à l'« inconvenant » Michel-Ange du *Jugement dernier* (1536-1541), avec la secousse irréversible du Caravage, qui inaugure une nouvelle perception plus intense de la réalité de la peinture, va, jusqu'à l'aube du xx^e siècle, dessiner les infortunes du maniérisme et accréditer l'idée du « vice

destructeur » de la Manière.

L'idée d'une décadence de l'art du xvi^e siècle par rapport à la perfection idéale des maîtres précédents était née dès 1587, chez le peintre et théoricien Giovan Battista Armenini (*De' veri precetti della pittura*, Ravenne). Reprise en 1672 à Rome par l'écrivain d'art italien, ami du peintre Nicolas Poussin, Giovan Pietro Bellori (*Le Vite de pittori, scultori e architetti moderni*), elle perdure chez les théoriciens et les historiens de l'art italien tout au long du xvii^e siècle, tels Carlo Cesare Malvasia à Bologne (*Felsina pittrice*, 1678) et Filippo Baldinucci à Florence (*Notizie dei professori del disegno da Cimabue*, 1681-1728).

Quant aux historiens du xix^e siècle, autour du Suisse Heinrich Wölfflin (*Renaissance et Baroque*, 1888, trad. franç., 1967), ils observent la dissolution progressive de la Renaissance dans le baroque du xvii^e siècle, tout en faisant remonter celui-ci très haut : à la chambre d'Héliodore de Raphaël au palais du Vatican, à la dernière « manière » de Bramante à Rome, à la bibliothèque Laurentienne de Michel-Ange à Florence – soit entre 1514 et 1523.

• Réévaluation de la Manière

Il faudra attendre, au début du xx^e siècle, dans un climat culturel baigné et déformé par les « ismes » (cubisme, expressionnisme, dadaïsme, surréalisme), les travaux d'historiens de l'art austro-allemands, au premier rang desquels Aloïs Riegl, avec *L'Origine du baroque à Rome* (1908, trad. franç., 1993), suivi par Kurt Heinrich Busse, Lili Fröhlich-Bum, puis Nikolaus Pevsner à la fin des années 1920, pour voir resurgir le ou les maniérismes, renverser les préjugés les concernant, distinguer la variété des phases, établir la chronologie et analyser les caractéristiques stylistiques de l'ensemble du mouvement.

En 1961, le beau livre de Giuliano Briganti, *La Manière italienne* (trad. franç., 1993), propose d'isoler deux épisodes significatifs. L'un a eu lieu en Toscane, où, à partir d'œuvres de Michel-Ange telles que le *Tondo Doni* (1505-1506, Offices, Florence) ou le carton de la *Bataille de Cascina* (1504, disparu), et d'œuvres de Léonard de Vinci, telles que la peinture murale de la *Bataille d'Anghiari* (1503-1505, disparue), s'imposèrent des peintres comme Rosso Fiorentino, Pontormo et Domenico Beccafumi. L'autre épisode se déroule à Rome, autour des travaux réalisés par Michel-Ange et Raphaël au palais du Vatican, tels que la voûte de la chapelle Sixtine (1508-1512) et les chambres (1511-1517). Avec ce livre, Briganti clôt une époque historiographique et en ouvre une autre.

Celle-ci commence avec deux colloques : l'un organisé à Rome, en 1960, par l'Accademia dei Lincei, l'autre, l'année suivante, à New York, dans le cadre du XX^e Congrès international d'histoire de l'art. Si le premier, en témoignant de l'état de confusion dans lequel se situe alors le maniérisme, cerne en revanche solidement les concepts de baroque et de rococo, le second, avec les communications de John Shearman, qui voit dans la *maniera* un idéal esthétique, et de Craig Hugh Smyth, qui compare maniérisme et *Maniera*, situe le maniérisme durant les années qui précèdent et qui suivent immédiatement le sac de Rome, en 1527, et met l'accent sur l'évolution principalement romaine de la Manière, tout en rendant au terme de maniérisme sa légitimité et sa fonction critique.

Développant ensuite dans une monographie (*Mannerism*, 1967) sa communication au congrès new-

yorkais, Shearman débarrasse le maniérisme des manifestations anticlassiques fécondes des années 1520-1525 – dont témoignent les œuvres de Pontormo ou Rosso Fiorentino – et redéfinit son sens. Peu après, au Collège de France, en 1971-1972, André Chastel axe à Rome, autour du sac de la ville et des onze années du pontificat de Clément VII (1523-1534), les développements d'un style de cour brillant, cultivé, « quintessencié » : le justement nommé « style clémentin ».

C'est à Antonio Pinelli enfin qu'il revient, en 1993, dans un ouvrage lumineux intitulé *La Belle Manière. Anticlassicisme et maniérisme dans l'art du XVI^e siècle*, de tenter une synthèse et une analyse nouvelle, qui ancre le concept de maniérisme dans son humus d'origine, le Cinquecento, pour l'affiner et « redéfinir les sens et les limites d'une époque de la Manière qui n'était pas étrangère à la conscience qu'elle eut d'elle-même ».

Marie-Domitille PORCHERON

Bibliographie

- D. ARASSE & A. TÖNNESMAN, *La Renaissance maniériste*, trad. de l'allemand par C. Schinkiewicz, coll. L'Univers des formes, Gallimard, Paris, 1997
- G. BRIGANTI, *Le Maniérisme italien*, trad. de l'italien par G. Monfort, coll. Imago mundi, Gérard Monfort, Paris, 1993
- A. CHASTEL, *Le Sac de Rome, 1527 : du premier maniérisme à la Contre-Réforme*, coll. Bibliothèque illustrée des histoires, Gallimard, Paris, 1993 (éd. or. 1983)
- W. FRIEDLÄNDER, *Maniérisme et antimaniérisme dans la peinture italienne*, trad. de la version anglaise (1957) du texte allemand par J. Bouniort, Préface d'É. Darragon, coll. Art et artistes, Gallimard, 1991
- A. PINELLI, *La Belle Manière. Anticlassicisme et maniérisme dans l'art du XVI^e siècle*, trad. de l'italien par B. Arnal, Le Livre de poche, Paris, 1996.

Voir aussi

- [Beauté, arts](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Linéaire / Pictural, arts](#)
- [Programme iconographique, arts](#)
- [Renaissance, arts](#)

Au sens, apparu au ^{xvi}^e siècle, de déclaration publique écrite et solennelle effectuée par un groupe, un « manifeste » relève de la vie politique ou diplomatique : c'est typiquement le cas du *Manifeste du parti communiste* en 1848. Au cours du ^{xix}^e siècle, le terme voit son acception s'étendre à un « exposé théorique lançant un mouvement littéraire ou artistique » (selon la définition du *Robert*), et c'est à la fin de ce siècle qu'apparaissent les premiers textes de ce type, rédigés par des artistes ou par des écrivains.

Entre 1886 et 1930, on compte une vingtaine de manifestes, publiés en France, en Italie, en Allemagne, en Russie. Le premier d'entre eux, le Manifeste du symbolisme, est publié par Jean Moréas dans *Le Figaro*, le 18 septembre 1886. Il faudra ensuite attendre une génération pour voir paraître le premier manifeste exclusivement pictural, concernant la peinture futuriste, en 1910. Il sera suivi des manifestes du rayonnisme par Mikhaïl Larionov en 1913, du suprématisme par Kasimir Malévitch en 1915, de ceux de *De Stijl* en 1917, du purisme par Ozenfant et Jeanneret en 1918, ou encore du réalisme selon Gabo et Pevsner en 1920 – tandis que Dada en 1918, et le surréalisme en 1924, se situaient à la fois sur les plans plastique et littéraire. Après 1930 viendront encore bien des manifestes littéraires ou artistiques, avec ou sans dimension politique, et ils se multiplieront durant tout le ^{xx}^e siècle, au point d'apparaître aujourd'hui comme une composante familière de la vie culturelle occidentale.

• Qu'est-ce qu'un manifeste ?

Un manifeste possède une forme et une fonction bien particulières, que les analyses de Marc Angenot sur les textes pamphlétaires nous aident à identifier. Qu'en est-il tout d'abord de son auteur, ou, plus précisément, de son signataire ? Le texte peut en avoir un, comme l'attestent tous ceux qui – de Moréas à Marinetti, de Malévitch à Breton – auront attaché leur nom à une telle déclaration. Mais ce n'est pas obligatoire, d'autant moins que le signataire peut n'être qu'un porte-parole intervenant au nom d'un collectif ; faute de quoi, on n'a pas affaire à un manifeste, mais à un simple article (tel celui de Georges-Albert Aurier sur Van Gogh en 1890), ou encore à un pamphlet. Ce porte-parole peut d'ailleurs n'être pas lui-même un créateur, mais par exemple un critique, tel Pierre Restany, en 1960, pour les nouveaux réalistes – critique qui, à défaut de créer lui-même des œuvres, contribuera à la création d'un groupe. C'est que le manifeste, texte émanant d'un collectif, manifeste, au sens littéral du terme, l'existence de ce dernier, ainsi que son projet.

Quelle est à présent la fonction du manifeste ? Il s'agit, tout d'abord, d'un acte de prescription – guide pour l'action à mener, programme de ce qu'il convient de faire, ou, du moins, justification de ce qui a été et doit être fait. *Le Figaro* du 18 septembre 1886 introduisait ainsi le manifeste intitulé « Le Symbolisme » : « M. Jean Moréas, un des plus en vue parmi ces révolutionnaires des lettres, a formulé sur notre demande, pour les lecteurs du supplément, les principes fondamentaux de la nouvelle manifestation d'art. »

Tous les manifestes ont donc en commun une forme rhétorique correspondant à cette fonction prescriptive. Elle leur vaut d'être un énoncé échappant triplement au registre descriptif :

premièrement, en tant que cet énoncé est normatif, du fait qu'il explicite des valeurs, énonce ce qui est bien ou mal, beau ou laid, intéressant ou non, etc. ; deuxièmement, en tant qu'il est prescriptif, du fait que, nous venons de le voir, il dit ce qu'il faut faire ou ne pas faire ; troisièmement, en tant qu'il est performatif, comme tout énoncé qui fait quelque chose en disant.

Or ce que fait un manifeste en s'énonçant, c'est, avant tout, un groupe. Acte de prescription, le manifeste est donc aussi – et c'est là sa deuxième fonction – un acte de rassemblement.

• Se regrouper

Parce qu'il est un texte forcément collectif, le manifeste fait connaître l'existence d'un groupe de créateurs, si même il ne la fait pas advenir, en tant qu'instrument de constitution ou de consolidation de ce groupe. À ce titre, le manifeste joue un rôle analogue à ces autres éléments de la vie artistique moderne que sont les revues et les cafés, destinés à devenir la forme à la fois moderne et légendaire du « cercle ».

Mais un groupe artistique n'est pas seulement une agrégation de personnes : c'est aussi l'expression d'une tendance esthétique, la systématisation et l'explicitation d'affinités communes – ce qu'on appelle encore un « mouvement » ou un « courant ». Il ne s'agit pas pour autant d'une « école », puisque ce terme, très ancien, désigne essentiellement un regroupement perceptif, construit a posteriori par les observateurs pour permettre classifications et classements, marquer ressemblances et proximités, se repérer dans l'infinie multiplicité des œuvres. En revanche, les groupes ou les mouvements artistiques proprement dits désignent des collectifs sciemment constitués par les créateurs eux-mêmes, afin d'affirmer une spécificité collective.

Or de tels groupes artistiques n'ont commencé à apparaître en Europe, et de façon assez exceptionnelle, qu'après la Révolution : tels, en peinture, les « Primitifs » ou les « Nazaréens », puis, dans un mélange inédit de littérateurs et de plasticiens, le « Salon de l'Arsenal », la « Muse française » ou le « Petit Cénacle ». Ensuite, la formule du groupe ne cessa de se développer et de se reproduire, génération après génération. Ainsi, dans l'Angleterre de 1848, les préraphaélites réunirent durant quelques années, autour de la revue *The Germ*, un petit groupe d'artistes à la fois archaïsants et spiritualistes. Et à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, on ne compte plus les différents mouvements qui jalonnèrent la vie artistique et littéraire, cristallisés par l'intervention d'un critique ou la rédaction d'un manifeste. On en est ainsi arrivé au foisonnement caractéristique du XX^e siècle, si riche en groupes de toutes sortes que cette notion même nous paraît aujourd'hui aller de soi, alors qu'elle a, comme on l'a vu, moins de deux siècles d'existence.

• S'opposer

Ces nouvelles formes de regroupement avaient été rendues nécessaires par deux phénomènes concomitants. Le premier est la carence institutionnelle ouverte par la création de l'Institut, en 1795, du fait qu'un numerus clausus limitait considérablement l'accès à la carrière officielle, contrairement à l'Académie d'Ancien Régime. Car avec la disparition des ateliers médiévaux, où le collectif était étroitement limité à une structure quasi familiale de collaboration, et avec la dissolution de l'Académie, où le collectif, beaucoup plus large, pouvait englober une grande partie de la profession,

il n'existait plus désormais aucune forme de solidarité professionnelle, matérielle ou morale dûment établie, telle que les peintres l'avaient connue autrefois, avec la triple appartenance à un atelier, à une corporation et à une confrérie.

Le second phénomène susceptible d'expliquer ces nouvelles formes de regroupements est l'accroissement du nombre de créateurs, du fait que peinture et sculpture d'un côté, littérature de l'autre, attirent de plus en plus de vocations à partir de la première génération postrévolutionnaire. Or, au-delà d'une certaine étendue, un collectif tel qu'une profession n'est plus en mesure d'assurer la cohésion de ses membres, trop différents, trop dispersés pour pouvoir construire leur identité par référence à une entité aussi vaste. Alors s'impose la nécessité d'un fractionnement propre à permettre la construction de collectifs plus adaptés à la dimension de liens interindividuels.

Toutefois, la forme syndicale ou coopérative, destinée à donner force aux revendications matérielles, ne pouvait suffire à porter les aspirations et les besoins des artistes en matière de collectif. Au clivage externe, d'ordre professionnel, entre les artistes et leurs clients, leurs commanditaires ou leurs publics, s'était peu à peu ajouté un clivage interne, d'ordre esthétique, entre différentes conceptions de l'art. C'est là qu'intervient une nouvelle dimension du groupe de créateurs : son rôle en effet n'est pas seulement de relier, mais aussi de s'opposer. Tout comme le manifeste, qui en réalisera une forme extrême, la fonction de ces mouvements artistiques n'est pas seulement agrégative, mais oppositionnelle. S'opposer, c'est la caractéristique commune aux groupes romantiques et aux manifestes avant-gardistes.

À la carence existant dans les modes de transmission et d'imposition de la tradition s'ajoute enfin un autre facteur, d'ordre plus général et historique. Il s'agit de la référence commune que constitua la Révolution française, contribuant doublement à la forme oppositionnelle de ces mouvements artistiques. Tout d'abord, c'est durant la période révolutionnaire qu'apparurent pour la première fois ouvertement ces « groupes » si familiers à notre culture actuelle que sont les partis politiques. D'autre part, la Révolution instaura un rapport tout à fait spécifique au passé, en généralisant ce « règne de la critique » dont l'historien allemand Reinhart Koselleck a montré la mise en place, sous l'Ancien Régime, dans le domaine des idées proprement politiques.

En effet, au lieu de cette référence quasi incontestée à une tradition commune qui caractérisait le système académique, vont être instaurés et proclamés au cours du XIX^e siècle des clivages proprement générationnels entre « jeunes » et « vieux », « modernes » et « anciens », et ce quel que soit le contenu des idées et des références agitées – la République, Napoléon, Shakespeare, la prose ou la couleur. Les premiers opposeront aux seconds une volonté de rupture avec la tradition de la génération antérieure, en se référant soit à un passé beaucoup plus ancien ou exotique (et, bien sûr, largement mythifié, qu'il s'agisse de l'Antiquité, du Moyen Âge ou d'Ossian), soit à un futur érigé en instance de jugement, tel que l'évoquera Stendhal.

Dans ce déni du présent ou du passé proche, au profit d'un passé lointain ou d'un futur improbable, apparaîtra la notion d'« avant-garde », détachée pour la première fois de son cadre strictement militaire, et appliquée au monde politique, puis artistique, par les saint-simoniens. Cette valorisation de l'avant-garde, ajoutée à la valorisation du groupe, rendra possible et nécessaire à la fois cet emblème du monde artistique moderne qu'est le manifeste.

• La recherche d'une singularité collective

La notion d'avant-garde n'implique pas seulement l'opposition à la tradition – auquel cas elle se confondrait avec la modernité. L'accélération des mouvements oppositionnels dans le monde de l'art, à partir des années 1880, montre bien que la lutte des modernes contre les anciens va se radicaliser, caractérisée désormais par la prévalence d'un « régime de singularité » où le génie isolé est valorisé contre la foule et contre la communauté des pairs, l'excentricité contre l'observance des canons, l'innovation contre la reproduction des modèles, la marginalité contre la conformité, l'artiste prophète contre l'artiste mondain, et la vérité de la postérité contre l'aveuglement ou le mensonge du temps présent.

La systématisation de ce nouveau régime aboutit logiquement à une multiplication et à une dispersion des groupes oppositionnels, qui vont elles-mêmes de pair avec la démultiplication des publics et des instances du marché. Cet éclatement du champ des créateurs et de celui des amateurs s'accompagne en outre, sur le plan institutionnel, d'une dissolution des formes traditionnelles d'exercice de l'autorité, dont témoigne notamment la perte du monopole de l'État en matière d'exposition et de consécration.

Dès lors, l'autorité à laquelle il s'agit de s'opposer ne sera plus seulement synonyme d'« académie » ou de « tradition », comme c'était encore le cas pour les impressionnistes). Elle prendra la forme d'une antériorité floue, où se confondront, selon les cas, le goût bourgeois et l'inculture populaire, la mauvaise foi des critiques et l'incompétence des non-spécialistes, la sclérose des aînés et la médiocrité des contemporains, le provincialisme et le parisianisme, le philistinisme et la mode, l'incomplétude du passé et l'impureté du présent. L'opposition ne sera plus alors une nécessité contingente ou momentanée, dirigée contre une autorité particulière, mais s'érigera en règle permanente.

De cette situation nouvelle ou, du moins, radicalisée dans sa nouveauté, ne peut que résulter chez les créateurs un sentiment d'isolement, qu'il soit objectif ou subjectivement ressenti. Par rapport à cela, le petit groupe constitue une importante ressource identitaire. Elle permet d'échapper tant à la dissolution dans la généralité d'une tradition qui a désormais perdu sa puissance consensuelle, qu'à la solitude dans la particularité d'une expérience soumise au seul jugement de la postérité.

Mais ces groupes apparus à l'ère avant-gardiste ne peuvent être que faiblement formalisés. La logique de la singularité interdit des formes de regroupement hautement formalisées, stabilisées, ritualisées, comme dans les partis ou, plus encore, dans la franc-maçonnerie. Dans la logique avant-gardiste, le mouvement artistique ne peut être qu'un « mouvement flou », selon l'expression de Pierre Daix – et l'échec des tentatives de « durcissement » du groupe surréaliste par André Breton en est bien, a contrario, la preuve. On ne peut guère d'ailleurs imaginer que comme une caricature ce que serait un groupe artistique dûment formalisé, avec adhésion, programme détaillé, bureau et délégation de pouvoirs, réunions sur convocation, papier à en-tête, etc.

C'est donc la double nécessité du regroupement et du flou qui impose cette nouvelle forme de publicité qu'est le manifeste, grâce auquel peut exister publiquement un groupe qui – singularité oblige – ne pourrait guère se présenter de façon plus formelle. Car sans le manifeste, on pourrait bien avoir un programme, mais pas de collectif, comme ce fut le cas par exemple avec la Préface du

Cromwell (1827) de Victor Hugo pour le mouvement romantique, avec le livre de Champfleury sur Le Réalisme (1857) pour Courbet et le mouvement réaliste, ou encore avec les lettres ouvertes adressées par John Ruskin au *Times*, en 1851, pour les préraphaélites. Et sans le manifeste encore, on pourrait bien avoir un collectif, mais pas de programme : par exemple lors d'une cérémonie inaugurale telle que dîner ou banquet, lors d'une publication collective (comme en 1880 les *Soirées de Médan*), ou lors d'une exposition collective, telles qu'elles se systématisèrent, une génération avant l'apparition des manifestes, par le fait des impressionnistes.

Un manifeste c'est donc, en résumé, un texte réalisant la forme minimale de manifestation d'un groupe qu'autorise le régime de singularité : ce pourquoi ce curieux phénomène ne pouvait apparaître avant que les groupes ne deviennent nécessaires, et la singularité acceptable.

Nathalie HEINICH

Bibliographie

- M. ANGENOT, *La Parole pamphlétaire : contribution à la typologie des discours modernes*, coll. Langages et sociétés, Payot, Paris, 1982
- N. HEINICH, *L'Élite artiste. Excellence et singularité en régime démocratique*, coll. Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, Paris, 2005
- R. KOSELLECK, *Le Règne de la critique*, trad. de l'allemand par H. Hildebrand, coll. Arguments, Minuit, Paris, 1979 (éd. or. 1959)
- R. POGGIOLI, *The Theory of the Avant-garde*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1968 (éd. or. *Teoria dell'arte d'avanguardia*, 1962).

Voir aussi

- [Académisme, arts](#)
- [Anciens et Modernes, arts](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Modernité et modernisme, arts](#)
- [Surréalisme](#)
- [Symbolisme, arts et littérature](#)

Mannheim (École de), musique

Au XVIII^e siècle, l'Allemagne actuelle est morcelée en États, principautés et électors. Chacun peut s'enorgueillir de chapelles ou d'orchestres privés, assurant une floraison musicale le plus souvent de haute volée. Au sein de cette effervescence artistique, la ville de Mannheim, sur le Rhin, abrite un centre symphonique et vocal parmi les plus importants de son époque en Europe, sous l'égide de l'électeur palatin Karl Theodor von der Pfalz. De 1743 à 1777, date à laquelle la cour déménage à Munich, ce mécène avisé s'entoure d'un nombre croissant d'instrumentistes et de chanteurs surperlativement compétents, essentiellement tchèques ou moraves.

• Un centre musical privilégié

Le musicographe anglais Charles Burney rapporte dans ses mémoires ses impressions lors d'un voyage en août 1772 à Schwetzingen, petite ville située non loin de Mannheim : « Je ne peux conclure cette relation sans rendre justice à l'orchestre de S.A.E. [Son Altesse Éminentissime], dont la brillante renommée me parut pleinement méritée. On sait que la puissance est la conséquence naturelle d'un grand nombre d'instruments, mais seule une sévère discipline peut assurer en toutes circonstances le bon usage de cette force ; il est vrai que cet orchestre contient à lui seul plus de solistes et plus de bons compositeurs qu'aucun autre en Europe : c'est une armée de généraux, aussi aptes à dresser le plan d'une bataille qu'à la livrer. » Nommé violon solo en 1743, *Konzertmeister* en 1745, puis directeur de la musique en 1750, Johann Stamitz (1717-1757) prend l'orchestre sous sa responsabilité, fondant d'une main de maître ce que l'on appelle l'École de Mannheim. Lui succéderont nombre de compositeurs-interprètes réputés, parmi lesquels Franz Xaver Richter (1709-1789), Martin Friedrich Cannabich (1700-1757), Carl Joseph Toeschi (1724-1788) et Ignaz Holzbauer (1711-1783), avant le relais assuré par la génération suivante, disciples ou fils : Wilhelm Cramer (1745-1799), Anton Filtz (1730-1760), Ernst Eichner (1740-1777), Johann Christian Cannabich (1731-1798) ou le prolifique Carl Stamitz (1745-1801).

• Un apport considérable

Les apports de cette école sont nombreux. Johann Stamitz généralise le *crescendo* à l'orchestre (jusqu'alors apanage de lignes mélodiques isolées, vocales ou instrumentales), du grave à l'aigu et du *piano* au *fortissimo*. Le travail thématique évolue vers plus de finesse, les périodes musicales tendent à la régularité. L'opposition des nuances, le rôle fondamental de l'accentuation, l'emploi des arpèges et des trémolos, des appoggiatures et des syncopes ou des rythmes pointés, participent aussi au nouveau pouvoir expressif de la musique instrumentale et à sa conception dramatique – un sens théâtral naissant qui fera fortune. Stamitz et ses collègues généralisent la symphonie en quatre mouvements (même si celle-ci apparaît encore souvent à trois), encadrée par un allegro de sonate initial et un rondo final assez court. Le menuet avec trio est alors en troisième position – schéma formel qui se répand sans constituer une nouveauté pour autant. Un second thème apparaît dans les premiers mouvements. Toutes ces caractéristiques, notons-le, existent aussi à Vienne, mais Mannheim communique fort peu avec cette ville. Or l'essentiel de la symphonie classique est bel et bien établi. Et l'on ne compte plus la production de concertos et de symphonies, concertantes ou non. Qu'il s'agisse de jouer et/ou de composer, les ardeurs musicales sont vives, et Burney de constater : « La

musique semble être le principal amusement de S.A.E., et les opéras comme les concerts auxquels sont admis tous ses sujets ont eu pour effet de former le jugement des habitants, et d'établir un goût pour la musique que l'on retrouve dans l'électorat tout entier. »

Puisque les musiciens de l'orchestre sont des virtuoses accomplis (la perfection technique de leur jeu étonne et émerveille les esprits), l'écriture instrumentale des œuvres auxquelles ils s'emploient s'infléchit naturellement vers de nouveaux contours. Non pas tant par l'originalité des couleurs ou des alliages de timbres : les bois (flûtes et hautbois) doublent encore souvent les violons, qui gardent la part belle, les cuivres (trompettes et cors) marquent les premiers temps. Mais les vents sont en progrès et s'épanouissent dans des concertos pour flûte, hautbois, clarinette, cor ou basson (celui pour clarinette de Johann Stamitz étant l'un des premiers en date, cet instrument intégrant aussi l'orchestre avec *Zoroastre* de Rameau, créé en 1749). De son côté la basse continue tombe progressivement en désuétude.

Ces innovations assurent la transition nécessaire entre le monde baroque et l'époque galante. Pourtant, Mannheim n'est pas seule, loin de là, à disputer ce privilège. Vienne, on l'a vu, rivalise elle aussi avec vigueur et marque les esprits de son empreinte. À Paris (que l'orchestre de Mannheim connaît pour y avoir été invité par le fermier général Le Riche de La Pouplinière ; la dynastie Stamitz y séjournera et y publiera des œuvres), le Concert spirituel participe aussi de son action. D'Italie, ce sont le crescendo, le travail thématique ou l'art de l'orchestration que l'on découvre par la circulation des partitions [Burney se trompe quand il écrit : « Les innovations dues au génie de Stamitz ont permis de rechercher tous les effets qu'un orchestre est capable de produire : c'est ici que naquirent le *crescendo* et le *diminuendo* ; c'est encore ici que le *piano* (qui n'avait jamais été employé qu'en écho) et que le *forte* devinrent tous les deux des couleurs musicales susceptibles de nuances au même titre que le rouge ou le bleu en peinture »]. On parlera donc plutôt d'essai de synthèse des pays germaniques, mais aussi d'un air du temps commun à l'Europe musicale. Et si l'atout essentiel de ces écoles est bien d'avoir chacune participé à l'élaboration du style classique, l'on ne peut nier que, parmi les plus grands, Carl Philipp Emanuel Bach, Joseph Haydn ou le tout jeune Mozart (qui séjourne dans la ville wurtembergeoise en 1777 et dont la correspondance fait état) ont su, d'une façon ou d'une autre, se souvenir et tirer profit des leçons de Mannheim.

Sophie COMET

Bibliographie

- C. BURNEY, *Voyage musical dans l'Europe des Lumières*, traduction, présentation et notes par Michel Noiray, Flammarion, Paris, 1992
- B. HÖFT, *Die Mannheimer Schule*, Stadtbücherei, Mannheim, 1984
- E. K. WOLF, *The Symphonies of Johann Stamitz : a Study in the Formation of the Classic Style*, Bohn, Scheltema & Holkema, Utrecht, 1981.

Voir aussi

- [Baroque, musique](#)
- [Empfindsamkeit, musique](#)

Le marginalisme désigne un moment de rupture – on parle d’ailleurs plus souvent de « révolution marginaliste » – dans l’histoire de la discipline économique, entre 1870 et 1890, où se met en place une pensée alternative à la pensée économique classique. Son point de départ est associé à l’apparition simultanée et indépendante de trois ouvrages : *The Theory of Political Economy* de l’Anglais William Stanley Jevons paraît en 1871, la même année que les *Grundzätze* de l’Autrichien Carl Menger, tandis que les *Eléments d’économie politique pure* du Français Léon Walras paraissent en deux temps entre 1874 et 1877.

Essentiellement fondé sur un raisonnement à la marge (relatif à la dernière unité consommée, produite...), le marginalisme place au cœur de la théorie économique les concepts d’utilité marginale et de productivité marginale. L’aboutissement du marginalisme est la pensée néoclassique, même si les deux termes sont parfois employés comme synonymes.

• Un socle conceptuel précurseur

Avant Jevons, Menger et Walras, un grand nombre d’économistes ont eu recours à un raisonnement de type marginaliste. Ces raisonnements étaient soit appliqués à des problèmes précis, soit perçus comme des instruments d’approfondissement des thèses de David Ricardo (1772-1823), sur la valeur et la répartition notamment. En 1838, dans ses *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, Antoine Augustin Cournot, bien connu de Walras, introduit les concepts de recette marginale et de coût marginal.

De même, Johann von Thünen (*Der Isolierte Staat in Beziehung auf Landwirtschaft und Nationalökonomie*, 1826) généralise le principe de la rente ricardienne en supposant des coûts de transports variables de la périphérie au centre des villes, et il introduit par la suite le principe de la productivité marginale décroissante des facteurs de production (chaque unité supplémentaire de facteur ajoute de moins en moins au produit final).

Les concepts d’utilité et d’utilité marginale sont également antérieurs au courant marginaliste. On les trouve déjà, par exemple, chez Daniel Bernoulli (« Exposition d’une nouvelle théorie de la mesure du risque », 1738) qui explique certains comportements de joueurs, grâce à l’hypothèse d’utilité marginale décroissante des gains (l’utilité supplémentaire apportée par chaque unité monétaire est de plus en plus faible). Mais cette solution reste cantonnée dans l’analyse des jeux de hasard.

Une œuvre de Herman Heinrich Gossen (*Entwicklung des Gesetze des Menschlichen Verkehrs*, 1853) mérite d’être distinguée. Gossen y introduit deux lois essentielles que les marginalistes retrouveront. La première loi de Gossen est en fait un postulat : la décroissance de l’utilité marginale. Lorsque la quantité d’un bien que l’on possède augmente, cela nous procure toujours plus de satisfaction, mais l’accroissement de satisfaction tend à être de plus en plus faible.

La seconde loi de Gossen établit qu’un individu maximise sa satisfaction quand les dernières unités de chacune de ses consommations, pondérées par leur prix, sont égales. À chaque fois qu’un individu cède une petite quantité de bien x contre une petite quantité de bien y , il se produit un double

phénomène. D'une part, le fait de céder du bien x réduit sa satisfaction, et cela de plus en plus vite à mesure que l'échange se poursuit (du fait de l'hypothèse d'utilité marginale décroissante). D'autre part, le fait de recevoir du bien y en échange augmente sa satisfaction, dans une grande proportion d'abord, puis de moins en moins à mesure qu'il approche de la satiété. Globalement, donc, l'échange permet d'abord d'augmenter sa satisfaction, jusqu'au moment où l'utilité sacrifiée dans le dernier échange de x est exactement compensée par l'utilité gagnée dans le même échange de y .

L'ouvrage de Gossen n'eut cependant aucun succès et ne fut redécouvert que tardivement par Jevons, Walras et l'Autrichien Friedrich von Wieser, qui en firent a posteriori l'un de leurs précurseurs.

• Refondation de la théorie économique

Par rapport à toutes ces analyses dispersées, les contributions de Walras, Menger et Jevons ont l'avantage historique d'être très proches dans le temps, tout en s'inscrivant dans des contextes culturels, académiques et politiques très divers. Les trois auteurs s'attacheront à souligner la proximité de certains de leurs raisonnements.

Si l'on peut bien parler de révolution marginaliste, c'est d'abord par l'intense effort au service d'un projet commun de reconstruction de la théorie économique sur la base d'une théorie de l'utilité et des principes de l'individualisme méthodologique (l'individu comme point de départ de toute explication économique). L'accent mis sur l'utilité et les choix individuels sous-tend une opposition tenace à la théorie classique de la valeur, qui se veut fondée sur les quantités de travail et les contraintes objectives de la reproduction du système économique.

Malgré cela, il faut séparer d'un côté le projet essentialiste d'un Menger et d'un autre côté la recherche d'une théorie des prix et de l'équilibre économique chez Jevons et Walras. Pour Menger, le but de la science économique est de retrouver les motifs subjectifs qui animent les individus dans leurs choix et leurs actions, quitte à les déconnecter des implications empiriques. Pour Jevons et Walras, la théorie de l'utilité est l'instrument d'une intelligibilité des lois de l'offre et de la demande et de l'équilibre économique. Cette divergence explique que Menger réproche l'emploi des mathématiques en économie, tandis que Walras fait de la théorie des prix une branche des mathématiques.

• Trois auteurs, trois traditions

Rétrospectivement, c'est Jevons qui nous apparaît comme le plus marginaliste des marginalistes. Son système théorique est, de tous, le plus directement relié à la tradition utilitariste et au projet de fonder une théorie des prix à partir des principes de l'utilité marginale décroissante et de la peine marginale croissante (le travail est de plus en plus pénible). Ces caractéristiques se retrouvent chez tous les grands auteurs du marginalisme britannique (Ysidro Edgeworth et Philip Wicksteed notamment) et donnent à celui-ci une très grande unité, expliquant largement la domination qu'il a exercée.

Jevons, muni de l'hypothèse d'utilité marginale décroissante, propose une théorie de l'échange de deux marchandises entre deux agents ou deux groupes d'agents (les « corps commerçants »). Supposant au départ des prix d'équilibre donnés, il parvient à « l'équation de l'échange » (seconde loi

de Gossen). Jevons pense qu'il est possible de dériver complètement la théorie de la valeur de la théorie de l'utilité marginale, en tenant compte de la désutilité marginale du travail et de ses effets sur l'offre de travail et donc sur la production.

Deuxième auteur fondateur, Carl Menger est aussi le père de ce qui est devenu la tradition économique autrichienne. Pour autant, son œuvre donnera lieu très tôt à des conflits d'interprétation et à des orientations théoriques et politiques divergentes. La pensée de Menger inaugure deux thèmes majeurs en Autriche : la théorie de l'échange et des prix d'une part, et la théorie du capital et de l'intérêt d'autre part.

Dans sa version autrichienne, la théorie des prix repose sur une opposition entre valeur et prix. La valeur est une grandeur subjective : c'est la mesure dans laquelle un bien est supposé satisfaire directement ou indirectement un besoin. Le prix est une grandeur objective qui s'exprime dans l'échange. Toute la question est de relier ces deux grandeurs conceptuellement différentes : il n'y a aucune raison pour que les prix de marché reflètent les évaluations subjectives individuelles des biens. Menger n'y parvient pas et c'est Eugen von Böhm-Bawerk dans *Théorie positive du capital* (1889) qui poursuit la tâche, au prix de modifications substantielles qui rapprochent l'analyse de celles de Jevons et de Walras. Il y présente l'investissement comme un détour de production, c'est-à-dire une renonciation temporaire à la consommation de biens pour produire d'autres biens. Le détour sera plus ou moins long selon l'impatience de la communauté à consommer. Au contraire, Friedrich von Wieser (*Der Natürliche Wert*, 1889), successeur de Menger à Vienne, oriente la théorie autrichienne vers une synthèse avec l'école historique allemande, ce qui rompt partiellement avec les principes de l'individualisme méthodologique de Menger.

Le point le plus original de la théorie de Menger, qui restera toujours le trait essentiel de l'école autrichienne, concerne la nature des comportements individuels et des institutions sociales. Les agents économiques sont certes intéressés, mais il ne peut déboucher de leur rationalité un comportement suffisamment stable pour identifier des lois économiques. Ils sont, en effet, soumis dans leurs choix, à un univers d'incertitude et d'information imparfaite qui échappe à l'analyse aussi bien organiciste que mécanique. Il s'agit là d'un point de divergence majeur avec Walras et Jevons.

La troisième branche du marginalisme est représentée par Léon Walras et la tradition qui le suit sous le nom d'école de Lausanne. Comme Jevons, Walras retrouve la seconde loi de Gossen (ce qu'il appelle « l'équation de satisfaction maxima »), et tout son raisonnement économique se fait à partir de comportements individuels de demande et d'offre sur les marchés. Mais la comparaison avec Jevons s'arrête là. D'abord parce que Walras regarde la nouvelle théorie pure de la valeur comme une branche des mathématiques. Ensuite, parce que Walras systématise la représentation de la valeur d'échange comme un équilibre de l'offre et de la demande sur des marchés. Enfin, parce qu'il conçoit toute la théorie pure à l'intérieur d'un projet théorique beaucoup plus vaste qui devrait conduire à une réforme complète de la société. Un tel projet n'a de sens que dans un cadre d'équilibre économique général, où les équilibres sur chaque marché sont mutuellement dépendants. Walras est ainsi le seul qui mette en avant l'interdépendance d'un grand nombre de marchés et qui en déduise des contraintes logiques sur les actions des agents économiques (ce que l'on appelle la *loi de Walras*).

Ces différentes traditions sont parvenues à évincer la pensée classique. Tous les débats théoriques des années 1890 se font dans un langage marginaliste et opposent des tenants des différentes

traditions. L'influence très grande d'Alfred Marshall (1842-1924) va contribuer à la domination durable du marginalisme anglais. Désormais, la question n'est plus tant de savoir si la théorie de l'échange et de l'utilité peuvent être le point de départ d'une nouvelle économie politique. Mais plutôt si les théories du capital, de l'intérêt et de la répartition peuvent être abordées avec les outils du marginalisme. Les *Principes* de Marshall proposent une réponse synthétique à ces questions, et s'affirment rapidement comme une œuvre charnière, qui ouvre de nouveaux thèmes de réflexion (l'offre à court terme et à long terme, les rendements d'échelle, la firme représentative), tout en resituant le courant marginaliste dans le prolongement naturel de la tradition classique.

Jean-Sébastien LENFANT

Bibliographie

- A. BÉRAUD & G. FACCARELLO dir., *Nouvelle Histoire de la pensée économique*, t. 2, La Découverte, Paris, 2000
- R. BLACK, D. COLLINSON, A. W. COATS & D. W. CRAUFURD GOODWIN dir., *The Marginal Revolution in Economics, Interpretation and Evaluation. History of Political Economy*, Annual Supplement, Duke University Press, Durham, 1973.

Voir aussi

- [Classique \(Tradition économique\)](#)
- [Individualisme méthodologique, sciences sociales](#)

Le marxisme, en tant que courant économique, se rattache à l'œuvre de Karl Marx (1818-1883), en particulier à son économie politique que l'on trouve exposée principalement dans *Le Capital* (1867 – livre I, 1885 – livre II, 1894 – livre III, 1905 et 1910 – livre IV).

Cette économie politique s'inscrit d'emblée dans une perspective historique, ce qui constitue d'ailleurs l'une de ses spécificités. Le système capitaliste, qui est au centre des réflexions de Marx, est ainsi pensé dans le cadre d'une théorie des sociétés humaines et de leur histoire : comme tous les systèmes sociaux, celui-ci n'est pas une nécessité naturelle mais un produit historique, et donc changeant, des conditions dans lesquelles les hommes produisent les moyens de leur existence. Friedrich Engels (1820-1895) parlera de « matérialisme historique » à propos de cette théorie de l'histoire : le « matérialisme » désigne la conception selon laquelle toutes les formes sociales sont déterminées par les conditions d'existence matérielles et le qualificatif « historique » renvoie au caractère nécessairement transitoire car historique de ces formes sociales.

Si la pensée de Marx a eu un tel impact, au point de donner lieu à une école « marxiste » encore bien vivante, et d'influencer d'autres courants théoriques en économie, comme l'école de la régulation, c'est en particulier parce qu'elle donne une vision de la société et de l'histoire qui a gardé toute sa pertinence. Pour autant, cela ne signifie évidemment pas que la théorie marxiste de l'histoire soit exempte de limites (ainsi de sa dimension évolutionniste, typique de l'époque de Marx).

L'école « marxiste » s'est attachée à compléter et à renouveler la pensée de Marx afin de traiter des spécificités du capitalisme contemporain (développement de la séparation de la propriété du capital et de la gestion, modifications de la structure de classes, de la sphère de production et de celle de la commercialisation, etc.) – ce qu'illustrent, par exemple en France, les travaux d'économistes tels que Gérard Duménil et Dominique Lévy ou de Jean-Marie Harribey. Néanmoins, comme toute théorie, celle de Marx n'est pas sans soulever de nombreux problèmes, notamment en ce qui concerne la question économique de la valeur dans le capitalisme.

• Le matérialisme historique

Les conditions dans lesquelles les hommes produisent les moyens de leur existence, auxquelles l'analyse marxiste se réfère en parlant de « mode de production », ont trait aux « rapports (sociaux) de production », c'est-à-dire aux rapports des hommes entre eux, et aux « forces productives » qui désignent à la fois les moyens de production matériels, les travailleurs et leur savoir-faire.

Chaque type de société s'érige sur la base d'un mode de production certes spécifique (l'esclavagisme, le féodalisme, le capitalisme) mais dont les rapports de production sont toujours marqués par une domination des « maîtres des conditions de production » sur les « producteurs directs », les travailleurs. Cette domination, et l'antagonisme entre ces deux classes sociales, prend des formes différentes d'un type de société à l'autre (transparente dans l'esclavagisme et le féodalisme, voilée dans le capitalisme) et concerne le partage de ce qui est produit.

La succession historique des types de société consiste alors en une évolution, dont la cause

principale réside dans les contradictions apparaissant entre les forces productives (en développement inéluctable) et les rapports de production ainsi que leur expression juridique, les rapports de propriété. Sur la base de ces contradictions s'érige la « lutte des classes », véritable moteur de l'histoire dans l'analyse marxiste.

Dans le capitalisme, cette lutte oppose les propriétaires des moyens de production à ceux qui leur vendent leur force de travail – que Marx appelle parfois « prolétaires » –, parce qu'ils n'ont que cela à vendre pour vivre. Cette façon que propose Marx de penser le capitalisme comme un lieu de conflit – avec ce que cela suppose comme gaspillages, souffrances et désordres – en perpétuelle évolution, s'oppose à la vision avant lui des économistes classiques (Adam Smith, David Ricardo) et, après lui, des néoclassiques (Stanley Jevons, Léon Walras, Vilfredo Pareto, Alfred Marshall). Ceux-là insistent, au contraire, sur l'harmonie qui résulte des « forces du marché » permettant, telle l'action d'une « main invisible », de coordonner les choix de la multitude d'individus dont est formée la société capitaliste.

• Une théorie de l'échange

L'œuvre majeure de Marx concernant l'économie, *Le Capital* – qui sert de fondation à l'école marxiste – commence par la question majeure de l'échange. Plus précisément, sur quelle base s'effectue l'échange dans le capitalisme ? Comme ceux qu'il appelle les « classiques », Adam Smith et David Ricardo, Marx rejette le point de vue courant – mais trop vague – selon lequel les échanges se font sur la base de l'offre et de la demande. Car celles-ci sont, à la fois, difficiles à préciser et soumises à une multitude d'aléas. D'où l'idée de chercher un facteur commun à l'ensemble des marchandises, et qui soit reconnu comme tel par ceux qui les produisent et les échangent, au-delà de l'appréciation subjective qu'ils peuvent en avoir et qui se rapporte à leur *valeur d'usage*.

Pour les classiques et pour Marx, ce facteur commun, c'est le *temps de travail socialement nécessaire* pour produire une marchandise – c'est-à-dire son temps moyen de production dans la société considérée. Ce temps sert donc d'étalon de mesure : si, pour produire une unité d'un bien *A*, il faut 3 heures de travail socialement nécessaire, et 2 heures pour une unité de bien *B*, alors une unité de bien *A* s'échangera contre 3/2 unités du bien *B*.

Cette façon de concevoir la valeur d'échange a l'avantage d'être simple et claire, sans heurter le bon sens : le travail n'est-il pas à l'origine de tous les biens, en dehors de ceux qui proviennent directement de la nature ? Elle pose néanmoins un certain nombre de problèmes, à commencer par la distinction entre le travail « productif » (créateur de valeur) et le travail « improductif ». Cette distinction, qui n'a rien à voir avec la matérialité ou l'immatérialité des produits du travail, continue d'alimenter de nombreux débats chez les économistes marxistes. Que penser, par exemple, des activités telles que celles de la police, de la magistrature, des armées, plus généralement, des activités relevant de l'appareil d'État ? Mais aussi de la gestion, de la publicité, du marketing, de la spéculation boursière, de toutes sortes d'activité d'intermédiation ?

Ces dernières activités, en rapport avec la sphère de production sans en faire partie, sont habituellement considérées comme improductives dans l'analyse marxiste. Cela ne signifie pas pour autant qu'elles sont dénuées d'utilité puisqu'elles ont une fonction objective : en organisant et en surveillant le processus de travail productif ainsi qu'en veillant à la circulation du capital (à travers,

l'achat, la vente, la gestion de la trésorerie, des stocks, etc.), elles ont pour fonction la maximisation du taux de profit et participent à la réalisation (et non à la production) de la valeur. Si Marx envisageait déjà ce type de travaux, en lui consacrant de longs développements, il les conservait dans une position secondaire par rapport au travail productif. Tout en reprenant cette distinction entre travaux de production et de gestion (au sens large), l'analyse marxiste contemporaine l'a actualisée pour tenir compte du développement, tant quantitatif que qualitatif, des activités de gestion dans le capitalisme actuel.

Un autre problème tient au fait que la production des marchandises fait généralement intervenir des machines, des matières premières, etc., qui sont elles-mêmes le résultat d'un travail passé. Comment prendre en compte ce travail, dans l'évaluation des marchandises ? Marx est conscient de ces problèmes. La réponse qu'il propose se situe dans sa théorie du partage du surplus, c'est-à-dire de la part du produit total qui va au-delà de ce qui permet à la société de se maintenir ou de se reproduire à l'identique.

• Une théorie du partage du surplus

Si, dans le système esclavagiste ou féodal, l'exploitation des travailleurs est explicite au sens où elle prend la forme d'un rapport de subordination évident des esclaves ou des sujets à leurs maîtres, il en va différemment dans le capitalisme. En effet, sans être libres vis-à-vis de l'urgence de la nécessité, les travailleurs y sont néanmoins libres de vendre leur force de travail. Cette dernière est donc, dans l'analyse marxiste, une marchandise comme une autre et qui a, en tant que telle, une valeur, égale au temps de travail nécessaire pour la « produire » – c'est-à-dire pour maintenir en vie et en bonne santé le travailleur et sa famille, selon les normes sociales de l'époque.

La différence entre ce que produit le travailleur, en valeur, et la valeur de sa force de travail est ce que Marx appelle la « plus-value » ; celle-ci est donc un surplus – par rapport à une sorte de minimum vital – que se partagent les autres membres de la société. L'exploitation, qui dans le capitalisme prend la forme particulière de l'échange économique, correspond donc à l'existence d'un surplus que s'approprient des groupes qui ne l'ont pas produit. Parmi ceux-ci, il y a d'abord les propriétaires des moyens de production, les capitalistes, qui font divers usages de la plus-value accaparée : outre leur consommation propre et les ressources qu'ils consacrent pour maintenir et développer la production, ils s'en servent pour payer une foule de professions – dont les activités font partie des tâches improductives – qui permettent notamment que leurs produits se vendent, et donc que la valeur se réalise, et aussi que se maintienne leur place privilégiée, et dominante, dans la société (d'où l'importance de l'appareil d'État, dans sa fonction idéologique mais aussi répressive).

Le travail productif est donc, dans le capitalisme, celui qui est à l'origine de la plus-value, appropriée par les capitalistes et redistribuée en partie par eux – pour que le système fonctionne.

En ce qui concerne le travail passé (Marx emploie l'expression « travail mort ») – incorporé dans les moyens de production, bâtiment, machines, matières premières, etc. –, il intervient au niveau du partage de la plus-value globale entre les capitalistes. Marx prend alors en compte le fait que le taux de rémunération des capitaux tend à être le même pour tous (car sinon les capitaux quitteraient les secteurs où ce taux est faible pour aller vers ceux où il est élevé) : la part de la plus-value totale revenant à chaque capitaliste tend donc à être proportionnelle à sa mise de fonds.

Il s'ensuit que le taux d'échange effectif des biens, donné par leur prix, n'est plus tout à fait égal à leur valeur, donnée par la quantité de travail vivant nécessaire à leur production : le prix d'une marchandise sera inférieur à sa valeur dans les secteurs utilisant relativement plus de travail et moins de machines et autres équipements ; il lui sera supérieur dans le cas contraire. Ce problème de la transformation de la valeur en prix de production a donné lieu, et donne encore lieu, à de nombreux débats, en particulier chez les économistes marxistes.

• Reproduction, crises et baisse tendancielle du taux de profit

Pour Marx, le capitalisme ne peut que développer les forces productives, les capitalistes étant toujours à l'affût de toute occasion d'augmenter leurs profits, notamment par la mise en œuvre des nouvelles formes d'organisation du travail et en utilisant les innovations permettant de produire plus avec moins de travail vivant. Mais, en même temps, ce développement se présente comme une fuite en avant, dans le désordre et le gaspillage de ressources, aucune « main invisible » ne rendant compatibles entre elles les décisions prises par chacun des capitalistes.

Marx établit néanmoins, dans ce qu'il appelle des schémas de reproduction, les conditions dans lesquelles ces décisions seraient globalement compatibles. Pour cela, il distingue deux catégories de biens, ceux qui servent à la consommation finale (des travailleurs et des capitalistes) et ceux qui servent à produire d'autres biens (matières premières, machines, etc.). Par exemple, pour qu'il y ait reproduction à l'identique, il faut que la consommation des travailleurs et des capitalistes du secteur des biens de consommation soit égale (en valeur) au capital utilisé dans le secteur des biens de production. Une condition similaire peut être établie lorsqu'il y a reproduction élargie, c'est-à-dire une croissance régulière.

Il n'y a toutefois aucune raison pour que, dans l'un ou l'autre cas, ces conditions soient vérifiées. D'où l'« anarchie du capitalisme » dont parle Marx, avec, d'un côté, la production de marchandises ne trouvant pas preneur, et de l'autre, des besoins non satisfaits. D'où aussi les crises régulières qui affectent le capitalisme, réglant plus ou moins, et provisoirement, ces dysfonctionnements.

À ces crises, que l'on peut qualifier de conjoncturelles – même si leur manifestation peut prendre du temps, les contradictions devenant de plus en plus aiguës – viennent s'ajouter des tendances profondes, propres aussi au capitalisme. Parmi elles, il y a le fait que la part des machines et des équipements dans la production augmente dans le temps, et donc que la part du travail « mort », passé, augmente relativement à celle du travail vivant. Or, comme ce dernier est à l'origine de la valeur, et donc de la plus-value, la part de celle-ci revenant à chaque unité de capital va diminuer (la *plus-value totale* étant constante, alors que la masse des capitaux augmente). Il y a ainsi, selon Marx, une « baisse tendancielle du taux de profit ».

Cette baisse tient à la logique même du fonctionnement du système : chaque capitaliste cherche à réduire le temps de travail nécessaire à la production des biens, de façon à prendre un avantage sur les autres (et à augmenter ainsi sa *plus-value relative*) ; mais comme tous les capitalistes agissent ainsi, finalement le temps de travail vivant qui intervient dans la production des marchandises diminue, relativement au travail « mort », passé.

La baisse du taux de profit qui s'ensuit n'est cependant que « tendancielle », car elle peut être contrecarrée, ou freinée. Ainsi, la valeur des biens diminuant (avec le temps de travail vivant nécessaire à leur production), il en est de même de la valeur de la force de travail (donnée par les biens nécessaires au maintien des travailleurs et de leur famille). Ce qui a pour conséquence d'augmenter la masse de plus-value que se redistribuent les capitalistes, et donc leur taux de profit.

De même, une partie des équipements et des machines sont mis à l'encan lors des crises, ou ils deviennent obsolètes, ce qui entraîne une dévalorisation du capital en tant que représentant du travail « mort », ou passé. Le taux de profit calculé par rapport à ce capital moindre en valeur, augmente donc, ou diminue moins vite, si la masse de plus-value demeure la même, ou augmente.

La théorie marxiste des crises a donné lieu, et donne encore lieu, à d'âpres discussions, mais elle a au moins l'avantage d'exister quand d'autres théories économiques font l'impasse sur elles. L'existence de cette théorie tient évidemment à la vision que Marx a du capitalisme, en tant que système rongé par ses contradictions et historiquement daté.

Ozgur GUN

Bibliographie

- P. BARAN & P. SWEEZY, *Le Capitalisme monopoliste. Un essai sur la société industrielle américaine*, Maspero, Paris, 1970
- J. BIDET & E. KOUVÉLAKIS, *Dictionnaire Marx Contemporain*, P.U.F., Paris, 2001
- G. DUMÉNIL & D. LÉVY, *Économie marxiste du capitalisme*, Repères n° 349, La Découverte, Paris, 2003
- P. SALAMA & H. TRAN HAI, *Introduction à l'économie de Marx*, Repères n° 114, *ibid.*, 1992.

Voir aussi

- [Classique \(Tradition économique\)](#)
- [Régulation \(École de la\)](#)

« Pensée devenue monde », selon le mot du philosophe français Henri Lefebvre, vaste architecture conceptuelle autant que mouvement historique et politique d'émancipation né au milieu du XIX^e siècle, le « marxisme » est d'abord l'expression d'un moment de l'histoire qui a façonné l'Europe : la naissance de l'industrie manufacturière, indissociable de la conquête du pouvoir par les bourgeoisies sur l'Ancien Régime et les aristocraties en crise. Initialement forgé à des fins polémiques, le terme ne fut avalisé que par Friedrich Engels et, après la mort de Marx, dans le contexte de la transformation de la référence à Marx en doctrine d'organisation et ciment symbolique des partis ouvriers.

Double « intervention » (Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, 1968) politique dans le champ théorique, et scientifique dans le champ politique, critique au double sens de l'analyse rationnelle et de la lutte, le marxisme s'est constitué comme la *praxis* du prolétariat prenant conscience des contradictions minant un capitalisme en plein essor. L'ensemble des œuvres, pratiques (indissolublement philosophiques, économiques, politiques chez Marx) et itinéraires intellectuels qui le constituent en font l'entreprise la plus ambitieuse de notre temps. Pour ces raisons, il est inadéquat d'en produire une simple chronique ou une signalétique abstraite. Tout travail théorique est à réinscrire dans les circonstances historiques de sa production.

• Les trois sources du marxisme

« Marxisme » désigne d'abord l'œuvre de Karl Marx et de Friedrich Engels, co-fondateurs de la première Association internationale des travailleurs en 1864, et auteurs d'œuvres fondamentales comme le *Manifeste du parti communiste* (1848), la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859), *Le Capital* (1867) dont les livres II à IV ont été publiés à titre posthume, partiellement par Engels, de même que *L'Idéologie allemande* (1845) en 1932. Selon Lénine reprenant Karl Kautsky, ses trois sources sont la philosophie allemande (Friedrich Hegel, Ludwig Feuerbach), l'économie politique anglaise (Adam Smith, David Ricardo) et le socialisme français (Charles Fourier, Saint-Simon). Dépassant l'utopisme inadéquat de ce dernier (Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, 1880), radicalisant la théorie de la valeur et du profit de la seconde (c'est la *Critique de l'économie politique* englobant *Le Capital*), et renversant l'idéalisme et le formalisme de la première, le marxisme met d'abord en évidence le fait que le « capital » n'est pas une chose, mais un rapport social mettant en jeu la relation dialectique et non mécanique entre « infrastructure » et « superstructure ». Analyse scientifique du mode de production (et d'échange) capitaliste (M.P.C.), contre l'économie « vulgaire », mais dans la lignée de l'économie politique classique qu'il veut dépasser, il situe l'origine de la valeur des marchandises circulant sur le marché dans la sphère de la production, et avant tout dans le travail.

La première découverte fondamentale du *Capital*, c'est le fétichisme de la marchandise. Toute marchandise, valeur d'usage concrètement produite par le travailleur, est simultanément valeur d'échange. Or, dans le M.P.C., une inversion se produit : un rapport social entre objets se substitue aux rapports sociaux des hommes qui les produisent. De là naît l'illusion fétichiste d'une inhérence aux objets de leurs propriétés marchandes et sociales, c'est-à-dire la croyance selon laquelle une

marchandise a par nature une « valeur » (d'échange), un prix, que la monnaie permet naturellement d'accéder à des biens disponibles, etc. Décryptant ce fétichisme, Marx montre enfin que le travail humain est la « substance » de la valeur (*Le Capital*, I, 1867).

Corrélativement, Marx met en évidence l'exploitation subie par le prolétaire. La « force de travail » de celui-ci est une marchandise unique : elle produit plus de valeur d'échange qu'elle n'en requiert pour sa propre reproduction. La différence entre ces valeurs, la plus-value (*Mehrwert*), est littéralement extorquée par le capitaliste propriétaire des moyens de production. Cette exploitation est le cœur de l'aliénation du travail par laquelle l'ouvrier est dépossédé, dessaisi du fruit concret de son travail qui devient alors une activité « abstraite » et « étrangère ». Si les « rapports de production » du M.P.C. ont permis un développement sans précédent des « forces productives », la contradiction qui relie les premiers et les secondes tient à ce que la généralisation spécifiquement capitaliste de l'extorsion de la plus-value devient un obstacle au développement des forces productives.

Le binôme infrastructure-superstructure apporte un autre éclairage. Marx n'a certes pas écrit de réelle synthèse articulant ce binôme à la dialectique des procès du capital (de production immédiat : travail et valorisation de la valeur, puis de circulation). Si cette difficulté d'interprétation, interne à son œuvre, a suscité de nombreux débats et des traditions très divergentes, l'infrastructure du M.P.C., déterminante en dernière instance, reste essentiellement définie à partir de la contradiction entre forces productives et rapports de production (*Manifeste*, Préface à la *Contribution* de 1859). Mais ce rapport social n'est reconduit que parce qu'il est justifié et pratiqué, autant individuellement que collectivement, dans et par « l'idéologie ». Les contradictions du M.P.C. s'expriment tout autant dans la « superstructure » culturelle, religieuse, juridique et même philosophique de la société démocratique-bourgeoise. L'égalitarisme juridique et politique de ces institutions, issu du libéralisme politique des Lumières, repose sur la coupure entre « politique » et « économie » qui prolonge et reproduit les séparations fondamentales du M.P.C. C'est de cet antagonisme de classes que, selon Lénine, l'État est la cristallisation et la pérennisation (*L'État et la révolution*, 1917).

Les onze « Thèses sur Feuerbach », rédigées en 1845 (exhumées par Engels en conclusion de son *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, 1886), résument alors la rupture à imposer. Il ne s'agit plus d'interpréter abstraitement le monde comme le fait la tradition philosophique, mais de le transformer en se dégageant notamment des illusions mystificatrices des religions qui se nourrissent de la misère en brandissant l'image d'un au-delà compensateur. Au sortir d'une révolution internationale reposant sur la conquête de l'hégémonie (Lénine, Antonio Gramsci), le prolétariat doit mener la lutte des classes, moteur de l'histoire, jusqu'au bout : l'abolition du capitalisme, de sa structure de classes, et enfin de l'État.

• Le marxisme comme science ?

Cette science de l'histoire et du M.P.C. est une « pratique théorique » (Althusser, *Pour Marx*, 1965) qui part du principe que le concret n'est concret que parce que c'est un complexe de propriétés qu'il faut d'abord abstraitement distinguer, avant de les articuler dans une totalité théorique. Il faut aller « de l'abstrait au concret », construire un « concret-de-pensée » à la hauteur de la complexité du concret matériel (Préface à la *Contribution* de 1859). Cette méthode, dialectique, instaure un nouveau régime de scientificité et d'objectivité, anti-empiriste et anti-idéaliste, et par là une nouvelle

« coupure épistémologique » entre science et idéologie.

Cette méthode met progressivement en évidence les contradictions d'ensemble du capitalisme en se fondant sur la thèse matérialiste. Selon celle-ci, les rapports économiques matériels priment sur les rapports et productions intellectuels qui les réfractent en société, mais plus encore, toute praxis humaine, sur le modèle du travail, est une activité physique et biologique intégralement explicable en référence à des processus matériels dont les sciences positives ont à rendre compte.

• Les avatars du XX siècle et leurs critiques

L'écrasement de la Commune de Paris en 1871 induisit chez Lénine la pensée de la nécessité d'un parti d'avant-garde exprimant et dirigeant de façon unifiée les luttes du prolétariat (*Que faire ?*, 1902) : le parti bolchevique, au centre de la révolution russe de 1917, en fut la première incarnation victorieuse et nombre d'avancées industrielles, technologiques et sociales sont associées aux « socialismes réalisés ». Mais, de l'ancien bloc de l'Est, structuré autour de l'Union soviétique jusqu'à sa chute en 1989, à Cuba, en passant par la république populaire de Chine depuis 1949, l'on sait que de cet avant-gardisme est finalement sorti le paradigme du parti-État, et la grande répression politique (goulags), militaire, ainsi que des scléroses institutionnelles et culturelles variées – auxquelles le terme « stalinisme » renvoie de façon systématique et parfois sans discernement. La dogmatisation des thèses marxistes à partir des années 1930 (période du Diamat, pour « dia-lectique » et « matérialisme »), corrélative du devenir totalitaire, est cependant d'une nature profondément différente de ce que fut, par exemple, le totalitarisme nazi. En ce dernier, l'extermination de l'ennemi, « le juif », ainsi que tout humain déviant, était une fin explicitement programmée.

Le « marxisme » fut, et demeure dans des pays qui comptent près du quart de l'humanité, la doctrine officielle d'États puissants (Chine, Vietnam, etc.), bien que le « camp socialiste » lui, issu de révolutions victorieuses qui ont changé l'histoire mondiale, ait disparu. Comme Gramsci (*Cahiers de prison*, 1926-1937), Jean-Paul Sartre (*Critique de la raison dialectique*, 1960-1985), ou encore l'école de Francfort (Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse) l'ont étudié, on peut voir dans les échecs historiques du marxisme un moment particulier de son devenir historique. Il est certes devenu une métaphysique au service de choix funestes, prétendant expliquer toute réalité sociale via des lois pensées comme nécessaires – d'où le déterminisme historique associé à l'économisme dominant au xx^e siècle dans la vulgate marxiste. Mais s'il est devenu une nouvelle religion, un « opium des intellectuels » (Raymond Aron), ce n'est aucunement en raison de son orientation et de son objectif initiaux, mais du fait d'un contexte historique et international qui n'est plus le même aujourd'hui. Raison pour laquelle le marxisme demeure une entreprise féconde qui peut et doit tirer les leçons de ses passés.

• Pôles contemporains de réflexion

Les héritiers des marxismes du xx^e siècle (en France, en Italie, dans l'aire anglo-saxonne, au Japon, en Amérique latine, notamment au Venezuela et en Bolivie...) font aujourd'hui face à un capitalisme en transformation, qui n'est plus celui de Marx et Engels ni celui de la guerre froide. Dangers écologiques, immenses disparités entre pays du Nord et du Sud, éclatement du mouvement ouvrier international, développement qualitativement nouveau des échanges financiers et informationnels

(cyber-technologies, économie cognitive), résurgences culturelles, politiques et militaires des obscurantismes religieux (fondamentalismes chrétien et islamique), poudrières postcoloniales... Ces métamorphoses ont déjà donné lieu à nombre d'efforts théoriques (Ernest Mandel, *Le Troisième Âge du capitalisme*, 1972) et d'interventions politiques novatrices mais encore éclatées (ainsi la diaspora « altermondialiste »). Au niveau conceptuel, outre les objets classiques, comme l'économie, le droit, les transformations du salariat et des classes sociales, etc., étudiés notamment par Jean-Pierre Durand (*La Sociologie de Marx*, 1995), Gérard Duménil et Dominique Lévy (*Économie marxiste du capitalisme*, 2003), les tentatives pour se déprendre d'un ékonomisme séculaire portent par exemple leur attention sur les nouvelles idéologies et sur la complexité anthropologique du phénomène idéologique lui-même.

En sus d'un dialogue renouvelé avec les philosophies non marxistes de la justice (John Rawls), les continuateurs de l'école de Francfort (Jürgen Habermas), les philosophies de la *praxis* (Sartre, Gramsci, György Lukács), ou encore Antonio Negri (avec Michael Hardt, *Empire*, 2000), le marxisme, depuis toujours très présent dans les sciences humaines, réinvestit le champ de l'épistémologie des sciences « dures » (logique, mathématiques, physique). Outre une théorie matérialiste de la matérialité du symbolique, difficilement pensable avec l'ancienne catégorie de « reflet », sont examinées les façons d'inclure nature et culture dans un même schème conceptuel évitant deux écueils : un naturalisme induisant un traitement réducteur de l'humain, et la réintroduction sournoise du spiritualisme derrière l'argument de la « singularité » humaine dans l'ordre des vivants.

• L'avenir entre science et utopie

Une tension affecte depuis toujours le marxisme, d'où proviennent les disputes sur sa nature ou son écueil téléologique : sans produire lui-même d'utopie, il véhicule néanmoins une posture utopique, celle du « spectre du communisme », d'un monde meilleur et désaliéné parce qu'enfin rationalisé. Mais, simultanément, il reste empreint d'un dommageable « réalisme » positiviste : le dépassement du capitalisme, « mouvement réel qui abolit l'état de chose actuel », est un produit de l'histoire, donc d'une certaine avancée de la lutte de classes dont il est impossible de prévoir les états futurs. Le principe historico-scientifique au cœur du marxisme s'oppose directement en cela à la démarche utopique, qu'elle soit socialiste ou non. Les marxistes sauront-ils penser cette contradiction et faire du « Principe Espérance » (Ernst Bloch) une arme progressiste ?

Des luttes de grande ampleur secouent la planète, réseau globalisé devenu *un* malgré tous les hiatus culturels et matériels paradoxalement grandissants des États et de leurs populations. Ces luttes vont-elles trouver, avec les altermondialismes et les militances parfois vieilles, et au-delà d'eux, un écho conceptuel et organisationnel adéquat reconduisant la dimension critique et autocritique inaugurale de Marx ? Le marxisme était, selon Sartre, la « philosophie indépassable de notre temps » (*Questions de méthode*, 1957) : saura-t-il se transformer à la hauteur de ce que notre XXI^e siècle va instituer ?

Emmanuel BAROT

Bibliographie

É. BALIBAR, *La Philosophie de Marx*, La Découverte, Paris, 1993

G. BENSUSSAN & G. LABICA dir., *Dictionnaire critique du marxisme*, P.U.F., 3^e éd., Paris, 1999

J. BIDET & E. KOUVÉLAKIS dir., *Dictionnaire Marx Contemporain*, P.U.F., 2001

H. LEFEBVRE, *Le Marxisme*, coll. Que sais-je ?, n° 300, P.U.F., 1983 ; 20^e éd., 2003

P. SALAMA & TRAN HAI HAC, *Introduction à l'économie de Marx*, La Découverte, 1992.

Voir aussi

- [Altermondialisme](#)
- [Communisme](#)
- [Léninisme](#)
- [Trotskisme](#)

Matérialisme

La doctrine matérialiste n'est pas caractéristique d'une époque. Elle est présente dans la pensée philosophique depuis son commencement, toujours en s'opposant à d'autres doctrines comme le spiritualisme ou d'idéalisme. Au v^e siècle avant J.-C., Leucippe et Démocrite sont ses premiers représentants. Deux siècles plus tard, Épicure (341-270 av. J.-C.) fonde une école matérialiste, l'une des grandes écoles de sagesse de la période hellénistique qui fera des disciples jusqu'à Rome. Lucrèce (98 env.-55 av. J.-C.), le plus célèbre d'entre eux, met en vers la doctrine dans le *De rerum natura* (I^{er} siècle av. J.-C.).

Le matérialisme épicurien est redécouvert à la Renaissance et contribue à la constitution du matérialisme mécaniste moderne. La science nouvelle qui prend son essor au début du xvii^e siècle est matérialiste par méthode, mais la philosophie matérialiste pose en principe que, par cette méthode, tout est explicable à partir de la matière et du mouvement. Au xvii^e siècle, seul Thomas Hobbes (1588-1679) est un philosophe matérialiste. Mais nombreux sont ceux qui comme Descartes, Gassendi ou Boyle élaborent une vision matérialiste du monde physique. Celle-ci sert de base aux philosophes matérialistes du xviii^e siècle : La Mettrie, Helvétius, D'Holbach et Diderot. Les progrès scientifiques dans la connaissance de la matière conduisent ensuite le matérialisme à abandonner le mécanisme strict et à se redéfinir comme évolutionniste, historique, voire dialectique. Son extension à l'explication des phénomènes de la vie, de l'évolution, de l'histoire des sociétés humaines, des psychologies animale et humaine s'en trouve facilitée. Une pléiade de noms peuvent être cités, qu'il s'agisse de la philosophie (Comte, Feuerbach, Marx, Sartre), de la biologie (Broussais, Bichat, Haeckel, Rostand, Monod), ou de la psychologie (Moleschott, Büchner, Le Dantec, Loeb ou Pavlov). Si, à l'époque moderne, le matérialisme prend volontiers une allure rationaliste et dogmatique en se réclamant de la science, la source épicurienne n'en continue pas moins de nourrir un matérialisme plus sensible, quelque peu vitaliste et sceptique, un matérialisme que l'on a dit « enchanté » à propos de Diderot.

• Penser la substance

Une définition semble s'imposer : est matérialiste la doctrine selon laquelle tout est constitué d'une seule substance, la matière, tout s'expliquant à partir de celle-ci. Une telle définition fait du matérialisme une ontologie et une méthode de connaissance théorique. Mais il est aussi et peut-être surtout une posture ou une attitude dans la pensée et dans la pratique. Prendre en compte ces deux aspects permet de mieux comprendre les différences entre les matérialismes.

Dans l'épicurisme, l'explication du cosmos à partir des atomes a pour finalité principale de libérer l'homme de la crainte des dieux et des puissances de la nature pour l'amener à de bonnes pratiques dans l'usage des plaisirs. La visée n'est pas scientifique ou métaphysique, mais pratique. Le matérialisme ne prend une tournure théorique et dogmatique qu'à l'époque moderne, sans que disparaissent pour autant les pratiques de libération et de sagesse. La découverte des principes de base de la physique moderne et l'idée d'un univers où tout s'explique par la matière et le mouvement suscitent, par réaction en philosophie, l'affirmation d'un sujet pensant indépendant du monde. Dans cette conjoncture, le matérialisme s'en tient à la vision mécaniste du monde et récuse l'affirmation de

toute autre réalité que la matière. C'est alors que le terme « matérialisme » apparaît dans le langage. G. W. Leibniz (1646-1716), le premier, oppose le matérialisme d'Épicure à l'idéalisme de Platon. Le matérialisme antique était une interprétation possible d'un monde unique incluant les âmes et les dieux, dont Épicure ne niait pas l'existence. Le matérialisme moderne, lui, est l'un des monismes rendus possibles par le dualisme de l'esprit et de la matière, du sujet et de l'objet, monisme qui, ainsi que son opposé, l'idéalisme, est généralement taxé de réductionnisme. Ce matérialisme mécaniste, affirmation métaphysique de l'unique substance – la matière –, connaît une nouvelle mutation au XIX^e siècle. Les progrès de la science conduisant à admettre la transformation possible de la matière en mouvement et en énergie, le matérialisme lui emboîte le pas. Il peut ainsi rendre compte des genèses, et de l'apparition de formes nouvelles, à partir des conditions matérielles dans lesquelles elles se produisent. Il peut alors prétendre n'être plus réductionniste.

• Contre les arrière-mondes

Il n'est donc pas évident de définir des principes valables pour tout matérialisme. La matière, dont il est censé faire le principe de toutes choses, s'est plusieurs fois profondément redéfinie. Récusant la théorie courante des quatre éléments, l'atomisme antique soutient que le monde est constitué de particules élémentaires de matière, insécables mais de formes variées, et du vide dans lequel elles tombent et où elles forment des agrégats. Seul le mécanisme moderne tend à faire de la matière le seul principe, tout en la supposant donnée avec un mouvement qui lui-même se conserve. Cette conception donne lieu à des variations. Pour René Descartes (1596-1650), la matière se confond avec l'étendue, elle est divisible à l'infini et exclut tout vide, conception qui résulte d'une géométrisation excessive du monde physique. Ses successeurs réintroduiront la discontinuité, le vide, les forces et l'action à distance dans l'explication mécaniste du monde matériel, ainsi qu'en témoigne la synthèse de Newton. Par la suite, les sciences ont pu explorer la constitution de la matière dans l'ordre de l'infiniment petit. Elles ont mis en évidence que, même si dans ses éléments moléculaires et atomiques, la matière est constituée de corpuscules, ceux-ci ne sont toujours eux-mêmes que des produits de réactions hautement énergétiques. Il n'est donc plus possible de faire de la matière un absolu. Cela n'empêche nullement le matérialisme comme philosophie de perdurer et même de l'emporter d'une certaine manière dans la pensée contemporaine. « Le matérialisme est une variante de l'ontologie moderne plus intéressante et plus sérieuse que l'idéalisme. » Il est « la véritable ontologie de notre monde depuis la Renaissance » (Hans Jonas).

L'attitude dans la pensée et dans la pratique est plus significative de la continuité du matérialisme tout au long de l'histoire que la stricte référence à la matière. Elle vise essentiellement à libérer l'esprit de représentations qui le trompent et l'asservissent, dans la mesure où elles renvoient à des principes qui n'existent pas dans la nature. Il est vain de faire intervenir des forces, des esprits, des idées, des dieux dans la nature ou dans l'histoire quand les phénomènes peuvent se comprendre à partir de leurs conditions matérielles. Dans l'exercice de la pensée, le matérialisme s'efforce de satisfaire un principe d'économie. Cette attitude est salubre, même si elle donne lieu elle-même à des excès quand elle systématise et généralise des hypothèses et des connaissances de portée limitée. Le refus catégorique d'une explication chimérique ne doit pas conduire en effet à affirmer une explication non chimérique au-delà de ses limites.

L'attitude matérialiste, comprise comme manière de penser le monde et d'agir en lui, est liée à la

reconnaissance de la consistance propre au monde dans lequel nous vivons. Ce monde que l'on a pensé comme éphémère, contingent, dégradé, nous avons dû en reconnaître la consistance. Sa richesse n'était pas que d'apparence ; dans sa matière même nous trouvons de quoi rendre compte de ce qui s'y produit. Le matérialisme exprime cette prise de conscience, s'en nourrit et la conforte.

Hubert FAES

Bibliographie

- O. BLOCH, *Le Matérialisme*, coll. Que sais-je ?, P.U.F., 1995
E. DE FONTENAY, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Grasset, Paris, 1981
H. JONAS, « La Vie, la mort et le corps dans la théorie de l'être », in *Le Phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, De Boeck Université, Bruxelles, 2001
LUCRÈCE, *De la nature*, H. Clouard éd., Garnier-Flammarion, n° 30, Paris
K. MARX, *L'Idéologie allemande*, G. Badia éd., Éditions sociales, Paris, 1968.

Voir aussi

- [Atomisme, philosophie](#)
- [Épicurisme](#)
- [Libertinage, littérature](#)
- [Rationalisme](#)

Mathématique (École économique)

De toutes les sciences sociales, l'économie est, de beaucoup, la plus mathématisée : dans les revues économiques qui comptent, les articles sont écrits dans le langage des mathématiques ; les économistes distingués chaque année par le prix Nobel d'économie sont le plus souvent des économistes mathématiciens. Pourtant, l'école mathématique revient de loin : aujourd'hui dominante, elle était hier à peine tolérée et elle continue d'ailleurs de susciter des oppositions farouches.

L'économie mathématique recouvre des pratiques et des méthodes assez différentes. Elle manie tantôt des symboles, tantôt des chiffres. Or on ne raisonne pas pareillement avec des x et des y ou avec des chiffres ; il importe aussi de savoir si ces chiffres sont imaginaires ou issus d'un tableau de comptabilité. Les symboles mènent toujours aux chiffres mais les chiffres ne mènent pas toujours aux symboles. On peut donc distinguer entre, d'un côté, des modèles formalisés, destinés à être confrontés aux statistiques disponibles et, de l'autre, le recours direct à ces statistiques pour en déduire des lois empiriques.

• Mathématiques et science économique

Au XVIII^e siècle, et en partie au siècle précédent, la pensée économique empruntait le style qui avait si bien réussi aux sciences de la nature. Elle cherchait des propositions très générales, si possible sous la forme de lois universelles, étayées par des chiffres. Les mathématiques ne dominaient certes pas, mais les calculs du moins étaient les bienvenus et nul n'avait à s'excuser d'y recourir. William Petty, Boisguilbert, Richard Cantillon, Condillac, les physiocrates autour de François Quesnay et Turgot étaient des économistes qui utilisaient un même mode d'expression, la plupart cherchant systématiquement à quantifier leurs concepts et leurs démonstrations.

Cette tradition cède la place à une autre à la suite d'Adam Smith (1723-1790), professeur de philosophie morale. La réflexion économique devient alors plus philosophique, ce qui ne signifie pas moins raisonneuse mais moins mathématique. Elle se méfie de la statistique pour de bonnes raisons : les chiffres disponibles sont rares et peu fiables jusqu'à la fin du XIX^e siècle ; en outre, qu'en ferait-elle ? Son thème de prédilection est la *valeur*, dont il s'agit de déterminer l'origine, la substance, la véritable nature, ce qui se prête mal à la quantification ou aux calculs.

Ce tableau est évidemment caricatural. La tradition philosophique en économie existait avant Smith, tandis que l'emploi des mathématiques ne disparaît pas totalement à l'époque classique ; mais les économistes mathématiciens de cette époque sont isolés.

Une nouvelle phase commence dans les années 1870. Quelques économistes comme l'Anglais Stanley Jevons préconisent, d'une part, de rompre avec l'école classique issue de Smith et, d'autre part, d'adopter résolument la méthode mathématique. La majorité des économistes approuvent le premier objectif mais pas le second : il est reproché en particulier à David Ricardo (1772-1823) d'avoir raisonné de façon trop abstraite, mais la méthode historique reste privilégiée au motif qu'il n'existerait pas de lois universelles en économie comme il en existe en physique.

Tout en restant minoritaire, l'école mathématique va se constituer en tant que telle. Désormais, les

économistes mathématiciens de tous pays se connaissent, cherchent à résoudre des questions communes, chacun progressant à partir de ce que les autres ont établi. Ces économistes ont peu d'audience jusqu'à ce qu'Alfred Marshall, dont l'influence est immense de 1890 à 1930, admette le bien-fondé de leur méthode, sans pour autant y adhérer tout à fait. L'école économique mathématique étend ensuite son influence dans les années 1930. Vingt ans plus tard, elle a gagné la partie. Depuis, elle occupe les principales chaires d'enseignement et les principaux postes de conseillers économiques, dirige les principales revues académiques, et attire les meilleurs étudiants.

• Les grandes étapes de l'économie mathématique

En Angleterre, à la fin du ^{xvii}^e siècle, William Petty prône l'usage du calcul pour rationaliser l'action publique. Il nomme « arithmétique politique » sa méthode, l'appliquant à ce que l'on appellerait aujourd'hui de l'économie, de la démographie et de la statistique descriptives (*Political Arithmetick*, 1690). On doit à ses disciples la loi de King, qui indique de combien varie le prix du blé quand la récolte s'écarte de tant de pour-cent de sa quantité moyenne.

En France, les physiocrates de la fin du ^{xviii}^e siècle utilisent l'expression « science économique » pour revendiquer qu'il s'agit bien d'une science, aussi respectable que les sciences de la nature, qui entend prouver ses lois à la façon des géomètres, qui utilisent des calculs et des relations mathématiques. Ils s'intéressent à des concepts, tels le « produit net » ou les « avances », quantifiables. Ils calculent combien la nation gagnerait à adopter telle réforme, détaillant ce qui reviendrait à chacun en l'occurrence ; ils formalisent l'ensemble du système économique dans un *Tableau économique* (Quesnay, 1758) qu'ils considèrent comme leur réalisation la plus admirable.

Les économistes mathématiciens de l'époque classique sont surtout allemands, avec Hermann Gossen, Johann von Thünen, et français, avec Antoine Augustin Cournot et Jules Dupuit. Ces quatre auteurs publient au milieu du ^{xix}^e siècle sans se connaître. Cournot est le plus novateur. Ses *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses* paraissent en 1838, avec l'allure d'un manuel de microéconomie avant l'heure. L'essentiel est de formaliser des situations d'équilibre, chaque résultat ou hypothèse mathématique étant suivi d'une courte et limpide interprétation économique. Avec ce livre, l'économie mathématique quitte le monde des chiffres et des calculs élémentaires, pour celui de l'analyse et du calcul différentiel. La demande globale est, par exemple, pour la première fois définie et analysée comme une fonction : « Admettons donc que le débit ou la demande annuelle D est, pour chaque denrée, une fonction particulière $F(p)$ du prix p de cette denrée. Connaître la forme de cette fonction, ce serait connaître ce que nous appelons la *loi de la demande* ou du *débit*. »

Pour la première fois intervient en économie une fonction non spécifiée, non pas une fonction particulière comme dans la loi de King mais une fonction inconnue F , destinée à rester inconnue et dont le seul fait de supposer l'existence permettrait de mieux comprendre les choses.

C'est à la faveur des courants marginalistes et néo-classiques, à partir de 1871, que les économistes mathématiciens commencent à faire école. Des auteurs comme le Français Léon Walras, l'Italien Vilfredo Pareto, l'Américain Irving Fisher, l'Anglais John Hicks, élaborent ainsi ce que l'on appellera plus tard la microéconomie.

Une autre mathématisation s'opère au XIX^e siècle, correspondant en partie à ce que l'on appellera plus tard la macroéconomie. Elle bénéficie de la publication de nouvelles statistiques économiques comme des indices de prix et de production, qui s'ajoutent aux données financières dont on disposait déjà. Il s'agit alors d'analyser ces données, de les comparer afin de comprendre l'origine et la nature des oscillations conjoncturelles. William Stanley Jevons avait entrepris de telles études dans les années 1860 pour expliquer la régularité des crises économiques. L'Américain Wesley Clair Mitchell systématise ce genre d'études empiriques à la fin du siècle.

Les deux tendances de l'économie mathématique, l'une théorique, l'autre empirique, ne font pas toujours bon ménage. Les uns prétendent que la science part de l'observation, et donc des données chiffrées ; les autres répondent qu'il s'agit de démontrer des lois et que des chiffres ne démontrent rien. Une synthèse entre ces deux tendances est proposée dans les années 1930, avec un même vocable pour sceller leur union : « l'économétrie ». Les inventeurs de ce mot, Ragnar Frisch et Jan Tinbergen, qui partagent en 1969 le premier prix Nobel d'économie, préconisent de formaliser le système économique (dans son ensemble ou en partie), à l'aide d'un système d'équations ; puis d'en estimer les paramètres à l'aide de techniques mathématiques spécifiques (le mot « économétrie » désigne aujourd'hui uniquement ces techniques spécifiques). Il en résulte ce qui allait bientôt bouleverser la pratique des économistes : l'usage de modèles mathématiques pour étayer les raisonnements. D'aucuns continueront toutefois de s'en tenir à une analyse des données statistiques, sans construire de modèle théorique a priori. Le progrès des techniques économétriques permettra d'ailleurs, à partir des années 1970-1980, un renouveau de cette tendance empirique.

Les modèles mathématiques auxquels recourent les économistes couvrent les deux champs de la macro et de la microéconomie. En macroéconomie, John Hicks propose, en 1937 dans son article « M. Keynes et les classiques », une interprétation formalisée de la théorie générale de John Maynard Keynes dans le cadre d'un modèle théorique dit « IS-LM ». Ce modèle donnera lieu ensuite à des variantes appliquées, estimées et testées empiriquement, constamment améliorées dans les années 1950-1960 et qui permettront d'aboutir à des prévisions économiques fiables.

Pendant ces mêmes années, la microéconomie culmine dans l'abstraction avec le livre de Gérard Debreu sur la *Théorie de la valeur* (1959). En très peu de pages, l'équilibre général de marché est formalisé à partir de trois données seulement : les préférences des individus, les techniques disponibles pour la production, et les dotations globales des facteurs rares. Pour obtenir des résultats plus précis, des études appliquées à des domaines particuliers sont menées avec des hypothèses plus restrictives, mais en veillant à pouvoir les insérer dans le cadre général de la construction de Debreu. Par exemple, Kenneth Arrow précise la notion d'« états de la nature » pour tenir compte de l'incertitude et il en résulte des théorèmes spécifiques à des domaines comme l'assurance, la finance ou la santé, que d'autres théoriciens vont alors confronter aux données disponibles.

Certains économistes mathématiciens comme Paul Samuelson considèrent d'emblée, en macroéconomie, des fonctions globales de comportement, comme des fonctions d'investissement ou d'épargne, alors qu'ils raisonnent en microéconomie à partir des contraintes et des objectifs propres à chaque agent économique. À partir des années 1970, Robert Lucas veut rompre avec ce dualisme. L'école correspondante, dite des « nouveaux classiques », adopte en macroéconomie les mêmes méthodes qu'en microéconomie. Il s'agit donc d'élaborer des modèles résultant de l'interaction de comportements individuels mais capables d'expliquer des variables macroéconomiques comme

l'investissement productif, la croissance, l'inflation, etc. L'objectif est de quantifier ensuite les paramètres pour juger de la pertinence du modèle.

La théorie des jeux est une autre méthode progressivement commune aux applications micro et macroéconomiques de l'économie mathématique. John von Neumann et Oskar Morgenstein sont ses initiateurs en 1944, avec la publication de *Theory of Games and Economic Behavior*. On caractérise directement le résultat des interactions individuelles, sans passer par des calculs d'offre et de demande. La théorie des jeux a contribué à introduire les probabilités en économie mathématique. Elle permet d'explicitier comment le comportement de chacun tient compte de celui des autres ; en particulier selon l'information des uns et des autres.

• À quoi sert l'économie mathématique ?

L'économie mathématique ne s'est pas imposée parce qu'elle répondait mieux que d'autres à certaines questions fondamentales, concernant par exemple la nature de la valeur d'échange ou l'essence du système capitaliste. Elle s'est imposée parce qu'elle seule donnait des réponses quantitatives à des questions posées par des institutions qui en avaient besoin.

Le calcul économique offre un exemple de ce rapport entre l'économie mathématique et les besoins qui lui correspondent. Il s'agit d'une spécificité des ingénieurs-économistes français, depuis Jules Dupuit qui en formalisa la méthode en 1844 (*De la mesure de l'utilité des travaux publics*), jusqu'à Maurice Allais qui parvint, un siècle plus tard, à l'intégrer dans un modèle général microéconomique. Pour illustrer cette tradition, supposons que l'État, ou une entreprise publique, ou une instance de régulation, s'interroge sur l'opportunité d'une action. Si on agit, il en coûtera tant et avec des avantages divers pour les uns et pour les autres. Le calcul économique formalise d'abord, et chiffre ensuite, les différents éléments de cette comptabilité ; il conclut à l'utilité d'agir ou de s'abstenir, non pas pour des raisons financières mais dans la seule perspective de l'intérêt général. Dupuit raisonnait jadis sur des canaux à construire ; on raisonne de même aujourd'hui pour savoir si l'extension des trains à grande vitesse est conforme ou non à l'intérêt général, ou pour décider s'il faut ou non rendre obligatoires certains vaccins.

Plus généralement, beaucoup de questions économiques d'ordre pratique sont susceptibles d'être mathématisées. Quel sera l'effet d'une baisse du taux d'intérêt sur l'emploi ? Faut-il augmenter certaines primes d'assurance automobile ? Faut-il reculer l'âge du départ à la retraite ? Pour chaque question de ce genre, il est souvent possible d'élaborer un modèle pertinent, d'en chiffrer ensuite les paramètres et de conclure dans quel sens il conviendrait d'agir. Un bon modèle ne doit pas être trop détaillé, parce que trop de paramètres rendraient difficile sa validation empirique ; mais il doit être suffisamment détaillé pour aboutir à des prévisions ou à des préconisations précises. L'art de l'économiste mathématicien consiste à concilier au mieux ces deux impératifs contradictoires. Et s'il peut être reproché à tel économiste mathématicien d'utiliser un modèle inadapté à la question qu'il traite, on aurait tort de lui reprocher d'en passer par un modèle mathématique.

Tous les modèles mathématiques ne visent pas, ou du moins pas directement, à chiffrer ou à proposer quelque réforme que ce soit. Certains semblent plus théoriques que d'autres, élaborés dans le seul but de comprendre les mécanismes économiques fondamentaux. Les hypothèses sont alors le moins spécifiques possible, le plus abstraites aussi. Mais comme pour le modèle de Debreu, de tels

modèles suscitent forcément des variantes dans des domaines particuliers avec des interprétations suffisamment précises pour se traduire en actes ou pour inciter à rejeter l'ensemble. Les modèles théoriques ne s'opposent donc pas aux modèles appliqués. D'ailleurs, ce sont souvent les mêmes auteurs qui élaborent les uns et les autres, avec les mêmes préoccupations dans les deux cas.

En fait, le défaut de l'économie mathématique est d'être incompréhensible par le plus grand nombre. Et si l'on accepte souvent de se fier à des spécialistes, chirurgiens, garagistes ou informaticiens, sans chercher forcément à en comprendre les raisonnements, on l'admet plus difficilement quand il s'agit de décisions à caractère politique.

François ETNER

Bibliographie

- R. BACKHOUSE, *A History of Modern Economic Analysis*, Basil Blackwell, Oxford, 1985
R. B. EKLUND & R. F. HÉBERT, *Secret Origins of Modern Microeconomics*, University of Chicago Press, Chicago, 1999
F. ETNER, *Histoire du calcul économique en France*, Economica, Paris, 1987 ; *Histoire de la pensée économique*, *ibid.*, 2000
R. THEOCHARIS, *Early Developments in Mathematical Economics*, Porcupine Press, Philadelphie, 1983.

Voir aussi

- [Mercantilisme, économie](#)
- [Physiocratie, économie](#)

Mazdéisme, religion

Le mazdéisme est plus connu sous le nom de zoroastrisme ; c'est du dieu Ahura Mazdā, « le seigneur attentif », que vient le premier nom, tandis que le second est formé sur le nom de Zoroastre, le prophète de l'Iran pré-islamique. Ces deux appellations recouvrent une même réalité religieuse complexe et mouvante, déjà bicéphale dans l'antique profession de foi du fidèle, le *fravarānē* (« Je me rallie »), par laquelle il se déclare autant mazdéen, adorateur de Mazdā, que zoroastrien, sectateur de Zoroastre. Or celui-ci n'est autre que Zarathustra, Zoroastēr étant le nom iranien en la graphie grecque. Les Grecs, qui entendirent parler de ce mystérieux personnage par les Perses, firent de lui le prototype du sage oriental, du mage savant aux pratiques ab-sconses ; tel quel, Zoroastre est passé dans la conscience occi-dentale. Zarathustra n'aurait guère eu de carrière, hors des milieux savants, si Nietzsche n'en avait fait son porte-parole. Pourtant, c'est bien ce nom-là, Zarathustra (« celui qui a de vieux chameaux »), que porta, vers l'an mille avant l'ère chrétienne quelque part en Iran, un prêtre dont une part de la pensée et de l'action religieuses nous demeure, quoique sous forme obscure, dans les *Gāthā* de l'*Avesta*. De lui, nous n'en saurons pas plus.

Mais peut-être la recherche d'une date et d'un lieu précis attribuables aux origines est-elle une manie critiquable. Le sens et le contenu d'une religion sont autrement importants, et ce d'autant plus qu'il y a toujours des mazdéens sur terre : en Iran, dans quelques villages autour de Yazd et de Kermān, où ils portent le nom de zardushtis – sectateurs de Zardusht/Zarathustra –, et en Inde occidentale, où ils s'appellent les Parsis (« Persans »). Quelques dizaines de milliers de fidèles en tout, dont les communautés vont diminuant, la première en raison de son isolement et sous la pression de l'islam, la seconde du fait, principalement, de son évaporation démographique.

Trois millénaires font une longue histoire dont nous ne pouvons dire ici ni les brisures ni toute l'évolution. Partons néanmoins de la haute et fugace Antiquité, celle, disons, de Zarathustra, devenue, pour les mazdéens vivants, pur mythe sans mémoire ; là, des Iraniens, vivant d'un peu d'agriculture et surtout du pastoralisme, se séparent de certaines pratiques et croyances qu'ils avaient en commun avec leurs proches cousins, les Indiens, et donnent désormais au dieu Ahura Mazdā une place prééminente ; ils l'entourent d'entités d'importance inégale, dont les plus présentes sont *Asha* (« le bon ajustement des choses »), *Vohu Manah* (« la bonne pensée »), *Xshathra* (« la maîtrise [rituelle] ») et *Ārmaiti* (« l'exactitude [rituelle] ») ; ils renoncent apparemment aux hécatombes rituelles de bovins et à l'absorption de *haoma* – une liqueur enivrante – et repoussent certains dieux, appelés *daiva*, qui acceptent ces rites-là et dont les adorateurs doivent être combattus sans relâche ; ils exaltent les fonctions de prêtre et de pasteur au détriment de la fonction guerrière, imaginent la possibilité d'une vie après la mort et valorisent la « bonne attitude rituelle » contre la « mauvaise », le rite restant, comme chez les Indiens, centré autour du feu.

Telle qu'elle semble s'exprimer dans les *Gāthā*, textes sinon de combat au moins issus d'une période de crise, la religion de Zarathustra est « un polythéisme déstabilisé ». Une certaine ambiguïté est donc au cœur même des textes fondateurs du mazdéisme ; et c'est elle qui en grande partie rend la nature de ce dernier si difficile à concevoir. Faut-il donc faire du mazdéisme, au nom de la prééminence d'Ahura Mazdā et de la promesse eschatologique, un monothéisme ? Faut-il plutôt voir dans l'opposition d'Ahura Mazdā contre les *daiva* un dualisme ? Faut-il enfin interpréter le polythéisme évident des Iraniens du I^{er} millénaire de l'ère chrétienne comme le signe de l'inévitable

dégradation du message monothéiste du « prophète » ? Toutes ces interprétations ont été faites par les savants occidentaux depuis le XVIII^e siècle, et elles eurent deux résultats opposés : d'une part, celui de rapprocher considérablement le mazdéisme des conceptions chrétiennes, tandis que l'hindouisme conservait son caractère étranger, d'autre part, celui de couper les Parsis de la compréhension traditionnelle de leurs croyances et de leurs rites. C'est bien plutôt par le biais du rite qu'il faut aborder la nature et l'évolution du mazdéisme. Ahura Mazdā est le dieu pré-éminent, et il demande un rituel particulier : à la condition d'accepter l'un et l'autre faits, les autres dieux, ceux qui, dans les *Gāthā*, sont visés sous le terme de daiva, deviennent *yazata* (« dignes de culte ») et ont leur place dans la religion ; ainsi Mithra, le dieu du soleil et de la justice, Anāhitā, déesse de la fécondité et de la guerre, Vāyu, le dieu du vent, Varathragha, le dieu de la victoire, et d'autres se retrouvent-ils, dans le panthéon mazdéen, soumis à la puissance d'Ahura Mazdā et dotés chacun d'un *Yasht* (« hymne ») de l'*Avesta*. Si, dans les *Gāthā*, Zarathustra distingue entre *spenta manyu* (« la bonne disposition d'esprit dans le rite ») et *aka manyu* (« la mauvaise disposition d'esprit dans le rite »), c'est dans cette analyse du comportement humain au sein de l'activité rituelle qu'il faut voir la nature du dualisme mazdéen ; l'opposition du bien et du mal rituels devient une morale et une explication du monde. Ainsi, au dieu éternel et incréé, Ahura Mazdā, vient à s'opposer Ahriman, maître de mort, créateur de démons et d'êtres malfaisants qui se définissent terme à terme par leur hostilité envers la bonne création. C'est sous cette forme que le mazdéisme survécut, en Iran et en Inde, à la chute de l'empire sassanide (636) et à la disparition des écoles liturgiques et théologiques.

Les Parsis d'aujourd'hui comme les mazdéens de l'Antiquité rendent culte en présence du feu. Le feu est associé à la plupart des rites : dans la pièce mortuaire, auprès de la tour du silence, dans la chambre où une mère vient d'accoucher et, naturellement, dans les temples, appelés « maisons du feu ». Il assure de la présence d'Ahura Mazdā, étant appelé son fils ; il se trouve en relation directe avec *Asha* (« l'ordre cosmique »), il éloigne les démons, bénit celui qui le nourrit et l'entretient ; c'est un grave manquement que de le laisser s'éteindre. La plus importante cérémonie du culte mazdéen s'appelle le *Yasna* (« sacrifice ») : c'est une offrande de haoma, accomplie devant le feu et accompagnée par la récitation des 72 chapitres du *Yasna* de l'*Avesta*. Elle a lieu dans le temple avec au moins deux prêtres ayant des fonctions différentes ; les fidèles se tiennent en retrait, dans un hall attenant, et restent silencieux. Au cours de manipulations multiples, les prêtres préparent le haoma à partir d'une plante, offrent en libation de l'eau, du lait, qu'ils versent sur un faisceau de baguettes de bois. Chaque élément enrôlé – le feu, l'eau, le végétal et l'animal –, chaque mot avestique prononcé, chaque mouvement des prêtres, symbolisant celui des corps célestes, est là pour renforcer la création et repousser les démons et la mort.

À partir de son initiation, le mazdéen porte une chemise et une ceinture, la *kustī*, qui signifient son intégration à la communauté ; au début des cinq parties de la journée, il récite, après s'être purifié, de courtes prières, dont le fravarānē, tandis qu'il dénoue et renoue sa ceinture ; là encore, ce rite individuel se fait en présence d'un feu : feu de bois, lampe à huile, soleil ou étoiles. Les rites funéraires tels qu'ils sont pratiqués depuis le début de l'ère chrétienne sont ceux qui ont le plus fasciné les non-mazdéens. Par souci de ne souiller aucun des éléments sacrés – le feu, la terre, l'eau –, les mazdéens exposent les cadavres dans des *dakhma* que les voyageurs occidentaux appelèrent « tours du silence ». Le cadavre a été lavé au *gōmēz* (« urine de bœuf »), revêtu d'un vêtement blanc et neuf, ceint de la *kustī* et approché pour la dernière fois par les parents ; alors, on amène un chien qui, à plusieurs reprises, regarde le mort : ce rite du *sagdīd* (« regard du chien ») a le pouvoir

d'éloigner la *Druj Nāsu*, le démon de la putréfaction. Puis on apporte un feu dans la pièce et les croque-morts emmènent le mort à la tour du silence, couché sur une plaque de métal. Là, les corps sont exposés nus et les vautours – en Iran, des chiens – se chargent d'en ôter toute chair ; les os desséchés seront plus tard jetés dans un puits. Pendant trois jours, l'âme du mort se tient près de sa tête, puis elle gagne l'au-delà. Pendant ce temps, la famille, qui ne pratique ni la lamentation ni le deuil, entretient le feu dans la pièce mortuaire et fait faire un yasna au temple.

Tel qu'il vit encore de nos jours, le mazdéisme est une religion du bien-vivre, qui, même dans sa forme dualiste, n'a jamais fait du corps et de la matière le siège des puissances du mal. Dès l'Antiquité, les mazdéens détestèrent les pratiques chrétiennes du monachisme, du célibat et du jeûne : la création d'Ahura Mazdā doit être entretenue par la procréation, la nourriture des dieux et des hommes, l'accroissement des cultures et des troupeaux. Cette vision du monde n'est sans doute pas étrangère à la prospérité des Parsis en Inde, mais elle n'a pourtant pas suffi pour faire croître le mazdéisme comme d'autres religions orientales.

Clarisse HERRENSCHMIDT

Bibliographie

- P. DU BREUIL, *Zarathoustra : Zoroastre et la transfiguration du monde*, Payot, Paris, 1978
J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La Religion de l'Iran ancien*, P.U.F., 1962
J. KELLENS & É. PIPART, *Les Textes vieil-avestiques*, 3 vol., Reichert, Wiesbaden, 1988-1991
P. MANANT, *Les Parsis, histoire des communautés de l'Inde*, Musée de l'homme, Paris, 1983

Voir aussi

- [Manichéisme, religion](#)
- [Hindouisme](#)

Le mécanisme est un système qui peut être compris de deux façons. Est mécaniste la pensée qui se forme à partir de la machine, qui la prend pour modèle afin de penser une réalité quelconque : un être vivant, le cerveau, la société, etc. Cette approche peut très bien ne servir que partiellement ou localement, en tant que méthode. Mais le mécanisme proprement dit est la philosophie qui pense comme machine le tout de la nature.

• Une nouvelle vision du monde

Il fait une irruption assez soudaine avec la révolution scientifique moderne. À partir de 1620, note Robert Lenoble, tous les savants et les philosophes sont d'accord pour dire que la nature est une machine. Une telle conception n'a pas à proprement parler de source dans la pensée antérieure. Sans doute, les mécanistes du XVII^e siècle se tournaient volontiers vers l'atomisme antique dont la physique était plus proche du mécanisme que toute autre physique ancienne. Celui-ci n'avait cependant pas le souci d'établir des lois de la nature ; dans une perspective pratique, il visait essentiellement à fonder l'indépendance de l'homme en niant tout lien de nécessité entre lui et la nature. L'application du modèle de la machine à la nature entière, qui écarte toute explication animiste, finaliste ou qualitative et n'en admet qu'en termes de lois du mouvement, est une nouveauté qui bouleverse la vision antérieure du cosmos et s'impose en peu de temps.

Il n'existe pas qu'un mécanisme à cette époque ; celui de Descartes ne fait pas l'unanimité. La pensée cartésienne n'en joue pas moins un rôle majeur, parce qu'elle fournit les énoncés les plus clairs et les plus fermes d'un mécanisme dogmatique et métaphysique. Les principes du mécanisme sont ceux de la mécanique. Mais pour fonder la généralisation de ces principes et leur usage non plus hypothétique mais catégorique, Descartes les fait précéder d'un principe métaphysique. Parlant du terme « nature », il écrit dans *Le Monde* (1664) : « Je me sers de ce mot pour signifier la Matière même en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées, comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver de la même façon qu'il l'a créée. » Un principe de conservation de la matière et de la quantité de mouvement, qui n'est assuré qu'en supposant la création et la conservation du créé, donne au mécanisme la certitude de soi. Sur cette base, les principes de la mécanique, à commencer par le principe d'inertie, deviennent les lois fondamentales de la nature. Tout s'explique par les lois des mouvements matériels, et tout se fait par figure et mouvement. Les mouvements qui peuvent avoir lieu sont fonction de la configuration des corps impliqués dans le mouvement. Ils ne peuvent consister qu'en des déplacements géométriques et mesurables.

Le changement qui en résulte quant à la vision du monde et à l'attitude de l'homme à son égard est considérable. En mettant fin à la différence qualitative du céleste et du terrestre, le mécanisme affirme l'homogénéité de l'univers. Le cosmos organisé, dont l'homme sur la Terre occupe la place centrale et qui dans une certaine mesure est aménagé pour lui, est remplacé par une nature étrangère en tant que machine à l'esprit humain. « On accepte, écrit Robert Lenoble, que la Nature ait ses mécanismes et ses lois à elle, sans aucun rapport avec nos vœux affectifs, il faut qu'elle devienne pleinement autonome, "autre" que nous, pour que nous puissions la posséder, voire asservir cette altérité capable désormais

de nous enrichir par sa nouveauté. » La logique radicale du mécanisme conduit à nier toute spécificité de la vie biologique et à formuler une théorie de l'animal-machine qui s'applique également au corps humain. « Je suppose, écrit Descartes dans le *Traité de l'homme* (1664), que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre que Dieu forme tout exprès pour la rendre plus semblable à nous qu'il est possible. En sorte [...] qu'il met au-dedans toutes les pièces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire... » Aux XVII^e et XVIII^e siècles, le mécanisme promeut une théorie préformationniste de la genèse des êtres vivants. Il ne peut en effet penser le développement que comme la croissance et le déploiement dans l'espace d'une forme, présente dès le départ, et issue directement de la création divine.

• Reconsidérer les lois de la nature

Le mécanisme se déploie donc comme une vue systématique de l'ensemble de la nature. Il a fourni aux sociétés européennes du XVII^e siècle, après le déchirement des guerres de religion, une nouvelle pensée unificatrice de caractère philosophique plutôt que religieux, liée à l'absolutisme monarchique dans le domaine politique et au classicisme dans le domaine esthétique. La question de l'explication historique d'un changement aussi radical et aussi soudain des idées dans le contexte de l'époque a fait l'objet de bien des hypothèses. On a souligné le rôle du christianisme dont le créationnisme, l'affirmation de l'égalité de tous les hommes et de leur supériorité sur la nature ont pu finalement conduire à l'effondrement de la vision antique du cosmos. L'évolution des techniques et du machinisme, notamment à la fin du Moyen Âge et pendant la Renaissance, a pu également conduire à l'instrumentalisation générale de la nature. Le lien du mécanisme avec les débuts du capitalisme, le développement des manufactures et la montée d'une classe d'entrepreneurs est lui aussi souligné.

Le mécanisme exerce une influence jusqu'à nos jours. Les principes de base de la mécanique et ce qu'ils impliquent dans la manière de comprendre la nature demeurent valables, même si la connaissance de la nature s'est enrichie d'autres principes. La démarche qui s'efforce de penser à partir du modèle de la machine est toujours largement pratiquée en se référant par exemple à la machine à vapeur, aux machines électriques ou à l'ordinateur. Le mécanisme comme vision générale du monde n'a cependant plus cours. Il a connu son apogée au XVIII^e siècle, avec Newton. L'un des principaux objets de débat au sein de la vision mécaniste du monde a été celui de la prise en considération des forces. Pour Descartes, le mécanisme n'est pas moteur : il suppose un mouvement donné au départ et conservé. On finira par admettre que la machine de la nature contient en elle-même non seulement des ressorts mais des forces, c'est-à-dire des causes ou des sources de mouvement. Laplace peut dire alors qu'il n'a plus besoin de l'hypothèse de l'existence de Dieu pour rendre compte de ce qui se passe. Le principe métaphysique qui, aux yeux de Descartes et de nombre de ses successeurs soutenait le mécanisme et l'érigait lui-même en philosophie générale, est remis en cause. L'une des limites du mécanisme, son incapacité à rendre compte des genèses et d'abord de la construction du mécanisme lui-même sans recours à Dieu, est surmontée. Il laisse place à l'évolutionnisme comme vision générale du monde, parce qu'il est devenu possible de penser la nature non plus comme un processus dans lequel la machine se conserve, mais comme celui dans lequel ce qui n'est plus à proprement parler une machine s'engendre et se transforme soi-même.

Bibliographie

- R. DESCARTES, *Le Monde. Traité de l'homme*, F. Alquié éd., coll. Classiques Garnier, Bordas, Paris, 1998
- G. CANGUILHEM, *La Connaissance de la vie*, Vrin, Paris, 1975
- R. LENOBLE, *Histoire de l'idée de Nature*, Albin Michel, Paris, 1990.

Voir aussi

- [Atomisme, philosophie](#)
- [Cartésianisme](#)
- [Matérialisme](#)
- [Rationalisme](#)

Dans le domaine des sciences de la vie, les termes mécanicisme et mécanisme ont été indifféremment utilisés pour désigner une approche des phénomènes de la vie qui est identique à celle de l'ensemble du monde. Ainsi, ce dernier, qu'il soit vivant ou non, est soumis aux mêmes lois. Cette approche, que Robert Boyle nomme « matérialisme » en 1660, s'oppose à toute conception pour laquelle les phénomènes vitaux relèvent d'un principe qui échappe aux forces physico-chimiques. Inscrite depuis le XVII^e siècle dans des débats philosophiques opposant courant matérialiste et courant spiritualiste, elle a évolué avec l'essor parallèle des connaissances sur les êtres vivants et des sciences physico-chimiques. Des disciplines fondamentales et appliquées, situées à l'interface entre les sciences de la vie et les sciences physiques, en sont nées (par exemple, la biomécanique, l'ergonomie et la robotique).

• Une première étape vers le matérialisme

Galilée (1564-1642) constitue la figure emblématique à laquelle la plupart des protagonistes se réfèrent. La question initiale est en effet de promouvoir l'idée que la matière, le mouvement et l'espace sont les fondements explicatifs du monde, ce qui implique la mesure et le calcul (d'où l'importance des mathématiques). Au XVII^e siècle, Marin Mersenne a été l'animateur de toute une génération qui combat l'influence d'Aristote (relayée par la scolastique médiévale) pour qui toute explication repose sur des « qualités » inhérentes aux choses et sur leur destination (finalisme). La volonté déclarée est de « faire du monde une immense horloge sans intention propre et sans âme ». Auprès de cet ecclésiastique traducteur de Galilée, viennent débattre Pierre Gassendi, Gilles de Roberval, René Descartes, Blaise Pascal, Thomas Hobbes. Il s'agit donc d'un retour à des positions philosophiques rappelant l'atomisme antique (théorie de Démocrite, d'Épicure et de Lucrèce selon laquelle le monde serait engendré par une juxtaposition de particules élémentaires). Appliquée à la médecine, cette position a produit le mouvement des iatomécaniciens qui était défendu par de nombreux médecins des Pays-Bas. Ceux-ci ont, en effet, promu l'observation clinique et la recherche des causes naturelles des maladies.

Ce courant est marqué par la publication, en 1680, de *De Motu Animalium*. L'auteur de cet ouvrage, Giovanni Alfonso Borelli, mathématicien italien et médecin de Christine de Suède, y applique les principes de la mécanique aux corps des animaux. Depuis lors, les os sont considérés comme des leviers, les muscles comme des producteurs de force, le cœur comme la pompe responsable de la circulation mise en évidence par Harvey.

C'est aussi à cette époque que sont apparues les principales académies : l'Accademia degli investiganti, en Italie, fondée par Borelli en 1656, où sont débattus des sujets d'anatomie, de chimie et de physique ; The Invisible College, en Angleterre, créé la même année par Robert Boyle et qui deviendra en 1660 la Royal Society ; l'Académie royale des sciences, en France, fondée par Colbert en 1666, où opère Claude Perrault, anatomiste et architecte. Tous ces personnages ont été en relation mutuelle et se réfèrent aux travaux de Galilée. Ils s'illustrent dans les domaines des mathématiques, de la physique, tout autant que dans les sciences de la vie, comme l'assistant de Boyle, Robert Hooke, qui est l'inventeur du régulateur du balancier des montres, de la loi sur l'élasticité des corps solides,

mais aussi le créateur du mot « cellule ».

Au siècle des Lumières, époque des automates de Vaucanson, les salons que le baron d'Holbach tenait ouverts à Paris ont connu un vif débat entre deux tendances au sein du mécanisme : d'une part, la tendance de ceux pour qui tous les phénomènes ont des causes matérielles (monisme), conduisant du matérialisme à l'athéisme ; d'autre part, la tendance de ceux qui, dans la continuité de Descartes et de Newton, réservent hors de portée de la notion de l'« animal-machine » une entité spirituelle, l'« âme » (dualisme). Le médecin français Julien Offroy de La Mettrie développe alors l'idée que les instincts et même le sens moral sont les produits d'un organe particulier, le cerveau. Dans ses ouvrages intitulés *Traité de l'âme* et *Homme-machine*, il rejette toute interprétation téléologique (finaliste) de la nature qui « ayant fait sans voir, des yeux qui voient, elle a fait sans penser, une machine qui pense ».

• Finalisme et vitalisme au service de la réaction antimatérialiste

Cependant, le finalisme va prévaloir avec l'autorité d'Emmanuel Kant pour qui les sciences de la vie ne pourront jamais connaître leur « Newton » en raison des limites d'application de lois universelles à des objets obéissant à une finalité. Le concept de force vitale des « philosophes de la nature » allemands et la « théologie naturelle » (*Natural Theology*, ouvrage devenu la référence pour désigner le mouvement qui s'appuie sur les « merveilles du monde » pour démontrer la providence divine) de l'Anglais William Paley vont occuper le terrain au début du XIX^e siècle. Le vitalisme va trouver une formulation scientifique avec Xavier Bichat, pour qui le vivant constitue une exception aux lois physico-chimiques, même si, dès cette époque, il est acquis que les mesures et les expériences constituent les voies de la compréhension du vivant.

Les physiologistes allemands Justus Liebig, Emil Du Bois-Reymond et Hermann von Helmholtz vont déclencher une réaction matérialiste (moniste) à la fois contre le romantisme de la *Naturphilosophie* et le retour du pouvoir religieux. Ils vont ainsi s'attacher à l'analyse quantifiée et non invasive de fonctions telles que celles du mouvement et des sens, à l'aide d'appareils empruntés aux sciences physiques. Étienne Jules Marey se situe dans cette ligne, inventant vers la fin du XIX^e siècle le cinématographe en recherchant un langage universel pour décrire le mouvement. En Allemagne, Wilhelm Roux développe, en 1893, une « mécanique du développement » dont dérivera toute l'embryologie expérimentale, mais aussi l'idée que la construction de l'organisme obéit à une optimisation, un minimum de substance étant utilisée pour réaliser une structure. Les formes vivantes sont considérées comme des diagrammes de forces pour d'Arcy Thompson en 1917 et elles sont soumises par Raoul Anthony, assistant de Marey, à des expériences où une déformation est recherchée par la modification des forces au cours du développement (mécanomorphose), approche qui s'accordait bien avec une conception lamarckienne de l'évolution.

Plus récemment, l'approche mécaniste se rencontre dans les travaux qui portent sur les adaptations des organismes à leur environnement. Biomécanique et chirurgie orthopédique se placent au niveau des modifications du phénotype, tandis qu'en biologie évolutive, où la variation du génotype et la sélection naturelle du phénotype sont les déterminants, le concept d'adaptation doit contourner la tentation du finalisme. En effet, si les êtres vivants n'échappent pas aux lois physico-chimiques qui régissent leur fonctionnement à tout moment de leur existence, ils ne peuvent être réduits à des

machines car ils sont issus de compromis résultant d'une histoire et d'événements contingents. Contrairement aux machines, ils ne résultent d'aucun projet.

Jean-Pierre GASC

Bibliographie

E. CASSIRER, *La Philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1966

J.-P. GASC, « Anatomie comparée », in P. Tort dir., *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, P.U.F., Paris, 1996 ; « Évolution des organismes », *ibid.*

E. S. RUSSELL, *Form and Function*, 1916, University of Chicago Press, 1982.

Voir aussi

- [Aristotélisme](#)
- [Atomisme, philosophie](#)
- [Finalisme, biologie](#)
- [Matérialisme](#)
- [Naturphilosophie](#)

Mendélisme, biologie

Gregor Johann Mendel (1822-1884) est considéré comme le « père » de la génétique. En fait, son mémoire de 1865, issu du texte de la conférence donnée à la société d'histoire naturelle de Brünn (actuellement Brno, République tchèque) sur les hybrides du petit pois, n'a jamais eu l'écho qu'il aurait dû avoir. Ce n'est qu'après les « redécouvertes des lois de Mendel », en 1900, simultanément par Hugo de Vries (1848-1935), Erich Tschermak von Seysenegg (1871-1962) et Carl Erich Correns (1864-1933), qu'on lui rendit hommage en appelant cette nouvelle discipline « génétique mendélienne ». Le « mendélisme » proprement dit recouvre un système de pensée qui, se cristallisant au moment de la rencontre avec le darwinisme, va au fur et à mesure s'affirmer comme la pensée la plus aboutie sur l'hérédité en tant que support de la théorie de l'évolution.

La « redécouverte des lois de Mendel » est un bien mauvais terme, car les deux démarches sont différentes. Bien sûr, Mendel a explicité les règles de transmission des caractères ; bien sûr, ces règles sont retrouvées, et le « facteur » mendélien recouvre la même acception que celle du « gène » de Wilhelm Johannsen (1857-1927). Pourtant, avec de Vries, on a en plus quelque chose de capital, le concept de la *mutation*. Ce n'est qu'à ce titre qu'une rencontre entre la génétique naissante et le darwinisme alors vieillissant va pouvoir se faire, et le mendélisme se structurer. En effet, Gregor Mendel, fixiste, pensait montrer que, sous une apparence de diversité, les caractères sont transmis de génération en génération par des facteurs héréditaires immuables au cours du temps. Avec de Vries, ceux-ci peuvent changer brusquement – muter –, et un tel mécanisme est immédiatement interprété comme la source de la variation héréditaire chère à Darwin, étant donné que de telles mutations peuvent donner prise à la sélection.

La génétique va très vite prendre son essor. Dès 1902, Theodor Boveri (1862-1915) et Walter S. Sutton (1877-1916), remarquant l'accord entre les lois de Mendel et les modalités de transmission des chromosomes lors de la méiose, postulent que ceux-ci sont le support des gènes. Puis, avec l'école de Thomas Hunt Morgan (1866-1945) et ses travaux sur des mutants de la mouche du vinaigre (*Drosophila melanogaster*), on apprend que les gènes sont des entités disposées linéairement sur les chromosomes. De plus, on possède les outils qui permettent de les situer les uns par rapport aux autres. Même si Mendel était loin d'avoir tout vu – par exemple, la liaison génétique, c'est-à-dire le mode de transmission de gènes portés par le même chromosome –, le mendélisme prend alors toute son ampleur.

Dès 1915, dans *The Mechanism of Mendelian Heredity*, Morgan montre que les bases générales de la théorie chromosomique de l'hérédité, au cœur du mendélisme, sont maintenant acquises. Cette discipline récente est si performante que Morgan l'utilise pour publier *A Critique of the Theory of Evolution* (1917), ouvrage qui propose une réévaluation du darwinisme à la lumière du mendélisme. Une telle génétique va mettre à mal la vision de « l'hérédité mélangeante », classique au XIX^e siècle, développée principalement par les éleveurs, et que l'on retrouve encore dans des expressions comme « pur sang » ou « quart de sang ». Selon cette interprétation, les deux géniteurs apportent des éléments qui se mélangent, ce qui fait de l'enfant une moyenne des parents. Le mendélisme va ancrer l'idée que l'hérédité est particulière, c'est-à-dire qu'il n'y a pas mélange des gènes, mais juxtaposition de gènes qui restent toujours dans leur intégralité physique, mutation mise à part.

Parallèlement à tout cela, un problème majeur était à régler, celui de la source de la mutation, directement lié à celui de la finalité. Si le milieu induit la mutation, il dirige l'adaptation de l'organisme, et l'évolution se trouve ainsi finalisée ; si la mutation se produit indépendamment du milieu qui va générer la sélection, il n'y a pas de finalité, pas de projet défini. Question cruciale, directement ancrée dans la métaphysique. Un élément de réponse est dû à August Weismann (1834-1914) qui, par sa distinction entre *soma* et *germen*, propose le concept de « continuité du plasma germinatif ». En d'autres termes, les éléments cellulaires qui donneront naissance aux gamètes (cellules germinales) sont, dès le début de l'embryogenèse, séparés des cellules qui donneront le soma, c'est-à-dire l'ensemble des cellules de l'organisme non germinales. Or, pour Weismann, la séparation entre soma et germen n'est pas seulement physique, mais physiologique, c'est-à-dire que toute modification du soma ne peut être communiquée au germen. Les travaux de Weismann mettent donc fin à l'hérédité des caractères acquis – concept de base du lamarckisme – et soutiennent l'indépendance entre la source de la mutation et la source de la sélection.

La génétique des populations prend sa source dans le mendélisme, étant donné que l'on connaît les règles de transmission des gènes, et que l'on peut tenter de conceptualiser, puis d'estimer, des coefficients de sélection et de mutation. Les principaux résultats de tels modèles s'énoncent simplement : avec des vitesses de mutation et des coefficients de sélection faibles, on peut avoir une évolution importante d'une population. Le mutationnisme, variation du mendélisme qui privilégiait la mutation au dépend de la sélection, s'en trouvera profondément affaibli.

Le couronnement du mendélisme sera peut-être la découverte de la génétique non mendélienne, correspondant à la transmission du matériel héréditaire des mitochondries et chloroplastes, comme si l'exception venait une fois de plus confirmer la règle, à savoir que la génétique mendélienne est celle des gènes nucléaires des organismes eucaryotes.

Hervé LE GUYADER

Bibliographie

- M. HARRY, *Génétique moléculaire et évolutive*, Masson, Paris, 2001
B. LEWIN, *Gènes VI*, De Boeck Université, Paris-Bruxelles, 1998
M. RIDLEY, *Évolution biologique*, *ibid.*, 1997
J.-L. ROSSIGNOL, *Génétique*, Masson, Paris, 1996.

Voir aussi

- [Darwinisme, biologie](#)

Mercantilisme, économie

Le mercantilisme désigne un ensemble d'analyses et de politiques économiques prônées en Europe du XVI^e au XVIII^e siècle. Pour leurs tenants, l'État, et lui seulement, incarne l'intérêt général. Il faut donc le rendre plus puissant et plus riche, capable de s'imposer au-dedans et de se faire respecter au-dehors ; d'où des politiques très volontaristes, autoritaires et protectionnistes.

Ce fut pour stigmatiser ces politiques qu'Adam Smith, en 1776 dans son *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, les imputa à un « système mercantile » qu'il allait réfuter point par point. Le mercantilisme est donc un terme inventé après-coup. Il n'est pas la doctrine d'une véritable école économique, conçue par un chef de file et précisée ensuite par des disciples fidèles. Les mercantilistes, pour les appeler ainsi, auraient d'ailleurs nié toute ressemblance entre leurs travaux respectifs. En s'adressant aux gouvernements, ils tenaient à montrer que leurs analyses répondaient aux circonstances particulières qui les avaient motivées, qu'elles n'étaient surtout pas les applications de recettes générales élaborées par de purs théoriciens.

• L'État et l'intérêt général

Les mercantilistes sont des laïcs qui s'adressent à l'État tel qu'il se constitue et s'unifie en Europe après la Renaissance. Parmi ces conseillers des Princes, en France, Jean Bodin et Charles de Montesquieu sont magistrats, Jean-Baptiste Colbert et Jacques Necker, ministres des Finances. À côté de ces spécialistes de la chose publique, les mercantilistes anglais sont plutôt des marchands, comme Thomas Mun, directeur de la Compagnie des Indes orientales, William Petty, homme d'affaires, ou John Law, un financier. Ces derniers s'adressent au Prince pour lui expliquer en quoi consistent les avantages du commerce, quelles lois il conviendrait d'adopter pour en favoriser le développement et surtout quelles lois il conviendrait d'abroger pour ne pas l'entraver ; leurs textes sont courts, limités à la cause qu'il s'agit de plaider. Alors que les conseillers français dissertent longuement sur les différents aspects de la science du gouvernement, économiques mais aussi militaires, diplomatiques, politiques, etc. ; Jean Bodin en donne l'exemple avec *Les Six Livres de la République*, ouvrage paru en 1576.

Le mercantilisme concerne la plupart des pays européens, en particulier l'Espagne avec une école dite de Salamanque au XVI^e siècle, constituée de jésuites comme Luis de Molina. Mais il s'agit surtout d'une affaire anglaise et française. Les marchands et les serviteurs de l'État de ces deux nations développent des analyses économiques différentes dans la forme mais voisines sur le fond et ils en déduisent des conseils pratiques assez analogues. Ils sont convaincus que la modernité passe par l'industrie et le commerce, non par l'agriculture. L'exemple de la Hollande leur prouve à quel point le commerce international peut accroître la puissance et la richesse d'une nation.

Pour la plupart des analystes, l'État prime sur les initiatives individuelles, des deux points de vue de la justice et de l'efficacité. Il représente l'intérêt général et la Raison, quand les marchands sont l'expression des intérêts particuliers, de la fraude, de la spéculation.

Les mercantilistes anglais concilient ces deux points de vue en sollicitant l'appui de l'État dans les affaires internationales et la permission de les mener ensuite aussi librement que possible. En la

matière, Law explique en 1705 « que le négociant ne peut pas gagner où la nation perd ». Les auteurs français en sont moins sûrs, ils comptent davantage sur l'État que sur les marchands pour moderniser la nation et développer son industrie.

Tous justifient l'État pour vaincre toutes sortes d'archaïsmes, restes de l'époque féodale ou de temps plus anciens encore. Les mercantilistes sont du côté du souverain contre les concessions octroyées jadis à certaines villes, les exemptions fiscales injustifiées, les péages intérieurs abusifs. Ils veulent donner à cet État les moyens financiers, monétaires et fiscaux qui lui manquent pour s'imposer. Dans leurs luttes politiques, les mercantilistes se situent ainsi dans le camp des modernisateurs. Leur rationalité peut toutefois se révéler brutale. Ainsi Petty de se demander en 1687 si, pour arranger les affaires de l'Angleterre, il ne serait pas opportun de déporter des Écossais en Irlande, des Irlandais en Angleterre et quelques Anglais en Irlande ; le tout concernerait quelques millions de personnes, avec autant de gains et de pertes qu'on s'apprête à évaluer sereinement...

• Des prescriptions au service d'un État puissant et respecté

La puissance politique ou militaire, en tant qu'objectif ultime, commande les prescriptions de politique économique de façon presque mécanique.

Les différentes politiques économiques proposées sont régulièrement examinées du point de vue de leurs effets sur la population. Ce que le seigneur de Belesbat justifie ainsi à la fin du XVII^e siècle : « Plus le royaume est peuplé, plus il y a de contribuables, plus la consommation est grande et plus le roi tire d'argent. » Pour accroître la population, il faut garantir l'approvisionnement du peuple en moyens de subsistance. Il faut donc interdire d'exporter des grains, sauf en cas de production manifestement excédentaire ; mais importer des grains ne convient pas forcément, si cela donne aux pays fournisseurs des moyens de pression trop importants.

La puissance politique résulte de la puissance militaire. Une population nombreuse n'y suffit pas, l'État doit aussi chercher à accumuler des métaux précieux : ce « nerf de la guerre » lui servira à lever des troupes et à les équiper. « Comment se procurer de l'or » est donc la question centrale de toutes les dissertations mercantilistes.

La réponse traditionnelle consistait surtout à en interdire les sorties. Les mercantilistes, comme Thomas Mun en Angleterre au XVII^e siècle, objectent cependant que ce moyen n'est pas judicieux, en raison de l'inévitable contrebande, et surtout parce qu'il en existe un autre, autrement plus efficace : il s'agit de rendre favorable ce qu'ils appellent la « balance du commerce » (cette notion correspond selon les cas à celle de balance commerciale ou à celle de balance des paiements). Mieux vaut une balance excédentaire, même si l'on a dû payer en or quelques marchandises importées, qu'une balance médiocre obtenue sans aucune sortie de métal. Globalement positive, la balance du commerce assure que l'or s'accumule dans le pays et donc que la puissance augmente, et aussi la prospérité économique. Josiah Child en fait une maxime : « Le commerce extérieur amène la richesse, la richesse amène la puissance, la puissance protège notre commerce et notre religion. » Ainsi, en 1663 et à la suite de la Hollande, l'Angleterre autorise que l'on exporte des espèces métalliques.

L'essentiel de la politique économique mercantiliste découle donc de l'analyse des bienfaits d'une balance extérieure excédentaire. Il convient de restreindre autant que possible les importations,

éventuellement en les taxant, et de favoriser autant que possible les exportations, éventuellement en les subventionnant. Si Colbert établit en France des manufactures royales aux normes de qualité très strictes, s'il en fait surveiller les fournisseurs par des inspecteurs attitrés qui quadrillent le royaume, c'est précisément pour séduire la clientèle européenne et dissuader ses compatriotes d'acheter des produits de luxe à l'étranger. Les monopoles de commerce international sont encouragés pour des raisons semblables. N'ayant pas à craindre les propositions de ses concurrents, un monopole pourra vendre plus cher aux étrangers et sera en meilleure position pour dicter ses conditions. La marine marchande est encouragée, en Angleterre et en France, pour des raisons militaires et aussi pour économiser des frais de transport, en l'occurrence pour ne pas payer, en or, les marchands hollandais.

Pour les mercantilistes, tout ne se ramène pas pour autant au solde général de la balance du commerce, car ses différents postes ne sont pas jugés équivalents. Importer des moyens de production vaut mieux que d'importer des produits de luxe, et inversement pour les exportations. Il est bon d'importer des denrées, au moins si l'on ne peut pas nourrir soi-même la population, ainsi que des matières premières, fer ou bois pour l'industrie, ou encore de nouvelles machines, parce que celles-ci vont permettre une production nationale plus vive. Éventuellement, cette production accrue sera en partie exportée et rapportera davantage que ce qu'elle aura coûté. Alors que les biens de luxe, par eux-mêmes, ne contribuent à accroître ni la production ni la population.

• L'importance de la monnaie

L'afflux de métaux précieux d'Amérique vers l'Espagne, surtout pendant la seconde moitié du XVI^e siècle, est suivi de façon manifeste par un accroissement des prix dans les différents centres européens par où cet argent transite. Le lien de causalité entre la quantité de monnaie et l'ensemble des prix est établi dès le XVI^e siècle par des auteurs espagnols, italiens et français (Jean Bodin, *La Réponse de Maistre Jean Bodin, Avocat en la Cour*, 1568). Mais on ajoute que tout dépend des circonstances, par exemple de l'usure des pièces avec le temps, de la valeur de la monnaie décidée par le Prince, de la demande des particuliers pour des objets d'art en or, etc.

L'afflux des espèces est bénéfique, selon les mercantilistes, parce que l'État y trouve sa part, mais d'autres raisons sont avancées, tenant à ce que la monnaie stimule le commerce et l'ensemble des relations économiques. John Law prétend en particulier qu'un afflux de monnaie induit un accroissement des besoins et donc une plus grande quantité de travail nécessaire ; le tout avec un effet multiplicateur qui rend très favorable toute injection de monnaie dans le circuit économique.

L'autre effet bénéfique de l'abondance de monnaie vient de la baisse du taux de l'intérêt qu'elle induit. Inversement, si les espèces s'exportent et deviennent rares dans le pays en raison d'une balance du commerce défavorable, s'ensuivent la hausse du taux de l'intérêt et la gêne du commerce.

Le mécanisme qui relie la balance du commerce et le mouvement des espèces est le suivant. Si la balance commerciale est équilibrée entre deux pays, tous les règlements se soldent par des lettres de change, sans transport effectif de métal. Le change est dit « au pair », les monnaies valant exactement leur poids d'or. Mais si un des deux pays est déficitaire, le change est pour lui « au-dessus du pair » en raison des frais de transport du métal. Les importateurs du pays déficitaire paient alors davantage pour obtenir des marchandises étrangères. Donc, quand la balance commerciale est déficitaire, la valeur de

la monnaie diminue et l'or quitte le pays.

En fin de période mercantiliste, des auteurs comme David Hume ou Richard Cantillon présentent des mécanismes d'ajustement automatique. Par exemple, une balance extérieure défavorable implique certes des sorties d'espèces, mais il en résultera une baisse des prix des denrées domestiques, qui dès lors s'exporteront plus facilement, ce qui ramènera finalement la balance vers l'équilibre. De tels mécanismes ne valent cependant qu'à long terme et les mercantilistes ne raisonnaient pas dans cette perspective. Quand la banqueroute menaçait, ils ne pouvaient pas conseiller d'attendre sereinement que les choses s'améliorent d'elles-mêmes. Plus fondamentalement, le laisser-faire ne leur convient pas en matière monétaire : pour eux, la monnaie n'est pas un bien comme les autres et l'État doit s'en préoccuper plus que des autres. La pensée classique des disciples d'Adam Smith enseignera tout le contraire : que la monnaie est une marchandise *comme* les autres, soumise aux mêmes lois que les autres ; une marchandise même moins importante que la plupart des autres, « un voile » selon l'expression du Français Jean-Baptiste Say.

• Stigmatisation et résurgence du mercantilisme

Au milieu du XVIII^e siècle, des économistes libéraux comme David Hume ou François Quesnay stigmatisent déjà ceux qu'ils appellent des partisans de la « balance du commerce », avant que Smith ne réfute point par point en 1776 ce qu'il nomme le « système mercantile ». Les économistes qualifiés de « classiques » reprirent à leur compte ces réfutations théoriques. Ils craignaient, en outre, que des politiques mercantilistes n'aboutissent à des guerres entre les différentes nations.

Néanmoins, pour combler leur retard, des pays européens comme la Russie et l'Allemagne ont adopté à la fin du XVIII^e siècle des politiques économiques préconisées par le mercantilisme. Pierre le Grand et Frédéric II ont ainsi entrepris, au nom de la modernité, de fortifier leurs administrations, de contrôler et d'encourager leur industrie, d'unifier leur pays. En France, le « colbertisme » n'a pas disparu avec Colbert ; on en retrouve de nombreux traits, par exemple dans les décennies qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale. Mieux encore, les politiques de développement de certains pays asiatiques au XX^e siècle semblent directement inspirées par le mercantilisme : constitution d'un marché national unifié ; primat de l'industrie sur l'agriculture ; encouragement des exportations de produits manufacturés, découragement des importations de biens de consommation ; constitution de monopoles industriels et commerciaux, favorisés par l'État en vue de la conquête des marchés internationaux.

En tant que théorie économique et pas seulement comme pratique politique, la réhabilitation du mercantilisme fut entreprise par l'Allemand Friedrich List au milieu du XIX^e siècle. D'une façon plus générale, les adversaires de la pensée économique libérale, comme Karl Marx et John Maynard Keynes, ont trouvé beaucoup de mérites aux analyses mercantilistes.

Les historiens de la pensée économique ont entrepris, depuis la fin du XIX^e siècle, sinon de réhabiliter le mercantilisme, au moins de l'envisager relativement à son contexte historique. Le mercantilisme est de moins en moins retracé comme un « système » économique cohérent mais davantage comme un ensemble de principes de gouvernement relatifs à des stades particuliers de la constitution et du développement des États modernes.

Bibliographie

D. C. COLEMAN dir., *Revisions in Mercantilism*, Methuen, Londres, 1969

F. ETNER, *Histoire de la pensée économique*, Economica, Paris, 2000

É. HECKSCHER, *Mercantilism*, 1931, trad. G. Allen et Unwin Ltd, Londres, 1955

A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776 (trad. franç. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Flammarion, Paris, 1991 (présentation D. Diatkine) ; et trad. P. Taïeb, P.U.F., Paris, 1995

P. STEINER, « Marchands et Princes. Les auteurs dits mercantilistes », in A. Béraud et G. Faccarello dir., *Nouvelle histoire de la pensée économique*, t. I, chap. 3 à 6, La Découverte, Paris, 1992.

Voir aussi

- [Physiocratie, économie](#)
- [Protectionnisme, économie](#)

Messianisme et millénarisme

Les croyances religieuses messianiques et millénaristes apparaissent très souvent liées : le millénariste est celui qui attend l'établissement sur terre d'une ère de paix, de justice, de fraternité et d'abondance (le « millenium », d'une durée symbolique ou réelle de mille années), mais cette ère doit, la plupart du temps, être inaugurée par un personnage charismatique de nature ou de fonction divine, le messie. D'un point de vue historique, le messianisme et le millénarisme (ou chiliasme) tirent leur source des textes sacrés des monothéismes sémitiques, et tout d'abord de la Bible. Par extension, on analyse comme messianiques et millénaristes des croyances analogues présentes dans des religions étrangères au contexte monothéiste ou dans divers cultes syncrétiques rencontrés dans certains pays du Tiers Monde.

• Le messianisme

L'attente du règne terrestre d'un Messie (en hébreu *mashiah*, étymologiquement l'« Oint » [du Seigneur]), personnage devant être issu de la maison du roi David, n'a pris corps que tardivement dans les croyances du peuple hébreu : elle s'est cristallisée à la période prophétique en réaction à la disparition des royaumes d'Israël et de Juda et à la dispersion des Hébreux dans la diaspora. Le Messie juif est celui qui restaurera la nation d'Israël et établira la justice sur la terre.

Les disciples et les partisans de Jésus de Nazareth l'ont reconnu comme « Christ » (mot d'origine grecque signifiant également « Oint »), en dépit du fait qu'il n'ait pas eu de règne terrestre, tandis que le reste du peuple juif l'a rejeté comme pseudo-messie. L'histoire du peuple juif connaîtra d'autres prétendants au rôle messianique, notamment, au ^{xvii}^e siècle, Sabbatai Tsevi, qui suscitera d'immenses mais brèves espérances parmi les communautés juives de la diaspora avant d'être contraint de se convertir à l'islam pour échapper à une exécution promise par les autorités ottomanes.

En ce qui concerne l'histoire du christianisme, les croyances au retour terrestre de Jésus en tant que Messie ou Christ ont beaucoup varié : durant les quatre premiers siècles, les chrétiens ont attendu comme imminent ce retour en gloire devant instaurer le millenium, tandis qu'après saint Augustin l'orthodoxie chrétienne se détache progressivement des perspectives millénaristes en les remplaçant par l'idée que le règne de l'Église instituée doit durer jusqu'au Jugement dernier. Les croyances millénaristes, désormais suspectes d'hérésie, se réfugient dès lors aux marges de l'Église, soit dans les nombreux mouvements protestataires qui se manifestent tout au long de l'histoire du christianisme, dans sa version tant catholique que protestante, soit dans les spéculations d'auteurs spirituels comme Joachim de Flore (^{xii}^e siècle), auteur du schéma para-millénariste des trois âges qui donne un souffle nouveau à l'eschatologie chrétienne : chez Joachim et chez les joachimites ultérieurs, l'idée d'un règne terrestre du Fils est remplacée par celle, plus tolérable par l'orthodoxie, d'un règne de l'Esprit (le « troisième âge ») correspondant à l'avènement d'une Église réformée et spiritualisée.

• Le millénarisme

À partir du ^{xi}^e siècle, le Moyen Âge chrétien voit l'apparition de nombreux mouvements (dolciniens, flagellants, franciscains spirituels, fraticelles, etc.) en rébellion contre les institutions civiles et

religieuses et qui attendent ou veulent hâter, parfois de façon pacifique (attente passive), parfois par la violence (attente révolutionnaire), l'arrivée du royaume de paix conçu comme une société sans différences sociales, image inverse de la société médiévale cloisonnée en ordres hiérarchisés. Quant aux croisades, elles sont traversées de tendances millénaristes, la conquête de Jérusalem et de la Terre sainte pouvant être envisagée comme le prélude nécessaire au règne terrestre du Messie.

De même, l'époque de la Réforme connaît des effervescences millénaristes (guerre des Paysans de Thomas Müntzer, anabaptistes de Münster, etc.) tandis que certains courants millénaristes plus tardifs (comme les *levellers* anglais du XVII^e siècle) ont été analysés comme les précurseurs directs des mouvements révolutionnaires séculiers qui suivront.

De nombreux mouvements chrétiens contemporains, en particulier ceux nés en terrain protestant comme les adventistes du septième jour ou les témoins de Jéhovah, revendiquent explicitement et fortement leur attente du règne terrestre du Messie. Cependant, la croyance aux perspectives millénaristes reste aujourd'hui partagée, bien au-delà de ces groupes minoritaires, dans de larges secteurs du protestantisme évangélique ou fondamentaliste, en particulier aux États-Unis.

Plusieurs passages de l'Ancien et du Nouveau Testament ont servi de support aux croyances et aux spéculations millénaristes (dont les détails diffèrent sensiblement selon les courants de pensée et les époques considérés), notamment le Livre de Daniel et celui de l'Apocalypse où il est fait allusion à un règne de mille années de paix sur Terre. Si l'on ne tient pas compte de ses multiples variantes, le schéma millénariste chrétien se déroule classiquement comme suit : les temps de la fin sont annoncés par une série de catastrophes et d'épreuves, orchestrées par un anti-messie, l'Antéchrist. Celui-ci est finalement vaincu lors de la bataille d'Harmageddon et Satan se voit enchaîné « pour mille ans ». Le règne de paix du Christ, Roi du monde, peut alors commencer. Ce n'est qu'à l'issue de ce millenium que Satan est de nouveau délié en vue d'un ultime affrontement entre les forces du bien et du mal qui s'achève par la résurrection finale et le Jugement dernier qui concluent l'histoire et signent l'entrée dans la Jérusalem céleste.

Dans le monde musulman sunnite, la croyance messianique s'est focalisée sur l'attente d'un Mahdi devant préparer les voies au règne du Messie. Tout au long de l'histoire musulmane, de nombreux mouvements mahdistes (notamment au Soudan en 1881-1885) ont servi de catalyseur à des révoltes parfois couronnées de succès contre l'autorité en place. En cas de succès, les mouvements mahdistes ont donné naissance à de nouvelles dynasties. Chez les musulmans chiites, la figure du Mahdi est remplacée par celle de l'Imam caché, un descendant d'Ali, gendre du prophète Mahomet, qui a été « occulté » et doit réapparaître au bout de plusieurs siècles pour régénérer l'islam.

La rencontre des religions traditionnelles avec les missions chrétiennes a favorisé l'apparition de croyances messianiques et millénaristes : ainsi en est-il, par exemple, en Mélanésie du culte du cargo qui s'est traduit, au milieu du XX^e siècle, par la croyance que des cargos chargés de vivres et venus du bout du monde allaient apporter la prospérité. Les adeptes du *cargo cult* se sont ainsi mis à détruire tous leurs biens dans l'espoir que la destruction des richesses existantes allait précipiter l'arrivée du règne de l'abondance.

Des univers de croyances étrangers au monde monothéiste connaissent aussi des croyances de type millénariste, même si elles s'insèrent dans une conception cyclique et non plus linéaire du temps, ce

qui en modifie la portée : ainsi, par exemple, dans le bouddhisme rencontre-t-on l'idée que, la dégénérescence de la loi bouddhique s'accroissant au fil de l'histoire, viendra un Bouddha sauveur, Maitreya (Miroku en japonais) capable de la restaurer dans sa plénitude initiale.

En définitive, on doit constater que, même si une part de l'énergie protestataire qui informait le millénarisme des siècles passés s'est sécularisée à partir du XIX^e siècle en mouvements révolutionnaires non religieux voire antireligieux (communisme notamment), et même si le millénium religieux a trouvé des analogues politiques (le « Reich de mille ans » des nazis), les croyances centrées sur l'espérance d'un règne terrestre du messie sont loin de pouvoir être considérées comme marginales à l'heure actuelle.

Louis HOURMANT

Bibliographie

N. COHN, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, 1^{re} éd. angl. 1957, Payot, Paris, 1983

J. COPPENS, *La Relève apocalyptique du messianisme royal*, 3 vol., Peeters-Leuven University Press, Louvain, 1979-1983

J. DELUMEAU, *Mille Ans de bonheur*, t. II : *Une histoire de paradis*, Fayard, Paris, 1995

H. DE LUBAC, *la Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vol., Lethielleux, Paris, 1979-1981

W. E. MÜHLMANN, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, 1^{re} éd. all. 1961, Gallimard, Paris, 1968.

Métamorphose, biologie

En biologie, le mot « métamorphose » présente maintenant une acception d'une grande clarté, et signifie que, lors de son développement, un organisme passe d'un stade larvaire à un stade adulte par des remaniements de grande ampleur. Dans les cas les plus typiques, la larve et l'adulte ne se ressemblent absolument pas et, bien souvent, ont été classés par les premiers zoologistes comme des espèces différentes. Au XIX^e siècle, on utilisait indistinctement métamorphose et « transformation » comme synonyme, d'où la confusion partielle ou totale avec le transformisme, terme précurseur d'évolutionnisme.

• Du mythe à la science

L'acception moderne du terme a donc mis du temps à émerger. Voici deux mille ans, dans ses *Métamorphoses*, le poète latin Ovide mettait la mythologie gréco-romaine au service d'une vision du monde où l'homme peut se transformer en animal ou en plante. Cette acception de l'idée de métamorphose, selon laquelle un organisme adulte peut se transformer subitement en un organisme adulte d'une autre espèce, sera récurrente jusqu'au XVII^e siècle. Par exemple, dans un traité d'Aldrovandi (1522-1605) du début du XVII^e siècle, on décrit la transformation d'un crustacé, un anatife, en un vertébré, un canard. Cette vision mythique a un écho linguistique : le nom latin de l'anatife (*Lepas anatifera*) signifie qui porte (*fero*) un canard (*anas*). De même, dans un ouvrage de botanique de cette époque, un arbre est dessiné au bord d'une rivière. Les feuilles qui tombent dans l'eau se métamorphosent en poissons, et celles qui tombent au sol, en oiseaux. De telles allégations, qui font maintenant sourire, participent de la même logique que celle de la génération spontanée : si la matière inerte peut donner une forme animée, la matière animée peut changer de forme. Il est clair que la descendance avec modification, concept essentiel de la théorie de l'évolution exposé par Charles Darwin (1809-1882) dans *De l'origine des espèces* en 1859, nécessitera l'infirmité de telles représentations.

Les premières métamorphoses – au sens moderne du terme – correctement étudiées intéressent tout d'abord les insectes ; ainsi Francesco Redi (1626-1697) décrit en 1668 la transformation de l'asticot en mouche – ce qui infirme la génération spontanée de tels asticots sur de la viande avariée –, au moment où Marcello Malpighi (1628-1694) suit les étapes de la métamorphose du bombyx du mûrier. C'est également à la même époque que Jan Swammerdam (1637-1680) s'intéresse non seulement aux insectes, mais également aux batraciens. Bref, les métamorphoses commencent à être analysées à partir des animaux, chez lesquels ce phénomène est le plus spectaculaire. Mais de telles descriptions, si elles résolvent divers points, posent d'autres problèmes. Par exemple, dans l'échelle de complexité de cette époque, un « ver » est plus simple qu'un « insecte ». Or l'asticot est identifié comme ver, et paraît donc plus simple que l'animal adulte en lequel il va se transformer. C'est le concept de plan d'organisation cher à Georges Cuvier (1769-1832) qui va permettre de débloquent la situation. Marie Jules César Lelorgne de Savigny (1777-1851) démontre qu'insectes et crustacés suivent un plan d'organisation, et que celui-ci est conservé à travers leurs métamorphoses. En particulier, il démontre l'homologie des pièces buccales, qu'elles soient larvaires ou adultes.

• L'« échelle des Êtres »

En réalité, l'évolution des idées ne s'est pas faite aussi simplement que cela. L'exemple de l'asticot rappelle que, en situation prédarwinienne, plusieurs concepts, maintenant abandonnés, furent des freins à une pensée évolutionniste claire. Ainsi en est-il de l'échelle des Êtres, la *Scala Naturae* des Anciens, très en vogue au XVIII^e siècle, car réinterprétée par Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), et appliquée plus précisément en biologie par Charles Bonnet (1720-1793). Une telle échelle permettait de classer l'ensemble des entités relevant de la géologie et de la biologie de manière linéaire, suivant un indice subjectif de complexité : plus tard, on démontrera qu'il est impossible de quantifier la complexité de cette manière. Au bas de l'échelle sont les quatre éléments (eau, air, terre, feu) ; puis, en parcourant les échelons, on découvre les cristaux et roches, les champignons, végétaux, animaux, avec, naturellement, l'homme sur le plus haut degré. Il est alors tentant de penser que, par certains processus mystérieux qualifiés de métamorphoses, les organismes peuvent monter dans l'échelle.

Cette vision prédarwinienne se retrouve par exemple chez Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) et Étienne Serres (1786-1868), son élève, qui va utiliser le terme métamorphose à la fois en embryologie et en zoologie. Ainsi, dans ses *Principes d'embryogénie, de zoogénie et de tératogénie* de 1860, peut-on lire : « Les métamorphoses du zoosperme et de l'œuf constituent l'ovogénie ; celles des organismes constituent l'organogénie ; celles de l'embryon l'embryogénie ; celles de l'ensemble des animaux la zoogénie. » Serres réalise un aller-retour continu entre l'embryogénie, où l'on suit une succession de stades embryonnaires, et la zoogénie où, par analogie, on monte les échelons de l'échelle des Êtres. Ainsi, aux métamorphoses de l'embryogénie répondent celles de la zoogénie, ce qui mène Serres à une vision grandiose de l'ensemble de la zoologie : « La terre est un immense laboratoire où se développe continuellement, depuis l'apparition de la vie sur le globe, une succession de véritables nouveaux venus, dont les organismes, suivant une marche progressive et ascendante, s'échelonnent depuis les infusoires, point de départ de la nature, jusqu'aux mammifères et à l'homme, dernier terme de ses efforts. [...] Le règne animal tout entier n'apparaît plus en quelque sorte que comme un seul animal qui, en voie de formation dans les divers organismes, s'arrête dans son développement, ici plus tôt, là plus tard, et détermine ainsi à chaque temps de ces interruptions, par l'état même dans lequel il se trouve alors, les caractères distinctifs et organiques des classes, des familles, des genres, des espèces. »

L'échelle des Êtres devient donc un espace dynamique préexistant au sein duquel on peut se déplacer. On imagine alors l'existence d'un type idéal, au sens platonicien du terme, dont les formes organiques ne seraient que des variations. On trouve déjà les prémices de cette idée chez Goethe (1749-1832). Dans l'*Essai sur la métamorphose des plantes* de 1790, il tente de prouver l'existence d'une unité entre les feuilles et les pièces florales, organes qui dériveraient d'un organe type.

Un tel concept de métamorphose est souvent présenté comme un transformisme avant l'heure. Pourtant, avec de telles bases, cela a plutôt constitué un frein à la construction d'une théorie de l'évolution qui rende scientifiquement compte de l'histoire de la vie sur Terre.

Hervé LE GUYADER

Bibliographie

S. J. GOULD, *The Structure of Evolutionary Theory*, Harvard University Press, 2002

J. HOURDRY, P. CASSIER, J.-L. D'HONDT & M. PORCHET, *Métamorphoses animales*, Hermann, Paris, 1995
E. MAYR, *The Growth of Biological Thought*, Harvard University Press, 1982
L. K. NYHART, *Biology Takes form*, The University of Chicago Press, 1995
S. SCHMITT, *Histoire d'une question anatomique : la répétition des parties*, Publication scientifique du Muséum national d'histoire naturelle, 2004.

Voir aussi

- [Darwinisme, biologie](#)
- [Récapitulation, biologie](#)
- [Transformisme, biologie](#)

Méthodique (École)

Longtemps qualifiée à tort de positiviste, l'école méthodique représente le courant dominant de l'historiographie universitaire française, en voie de professionnalisation, depuis les débuts de la III^e République (1870) jusqu'à sa remise en cause par l'école des *Annales* dans l'entre-deux-guerres.

L'école méthodique se caractérise par sa démarche qui identifie l'histoire comme science en posant l'équivalence de la critique et de la méthode expérimentale. Elle se définit également par ses objets d'élection : les événements singuliers, la valeur explicative de la chronologie et la politique. Enfin, elle peut se percevoir comme un savoir instrumentalisé au service de l'enseignement patriotique et républicain.

• Naissance d'une historiographie et naissance d'un régime, la République

En dépit de la reconstruction de l'érudition critique après la dispersion, sous la Révolution, des ordres monastiques (Bénédictins de Saint-Maur), les institutions savantes, comme l'Académie des inscriptions et belles-lettres, le Comité des travaux historiques et scientifiques, l'École des chartes, n'en demeurent pas moins distantes de l'histoire narrative qu'Augustin Thierry prônait sous la Restauration. Comme le déplorait Gabriel Monod, l'un des maîtres de l'école méthodique, la tradition littéraire de l'École normale supérieure et le savoir érudit de l'École des chartes continuaient à s'ignorer. Malgré sa fréquentation intensive des archives, Jules Michelet proclame la supériorité du récit sans renvois qui le dépareraient et revendique l'existence d'une relation étroite entre son écriture de l'histoire et sa vie d'homme et de citoyen. Cette historiographie dite « romantique » n'ignore pas les sources, mais elle néglige la tradition érudite qui les authentifie et les fait parler avec prudence.

En 1866, la nouvelle *Revue des questions historiques* ne risque guère de satisfaire tous ceux qui veulent que l'histoire soit une science puisque ses animateurs, souvent chartistes, se font les chantres de la critique mais pour écrire, de leur propre aveu, une défense et illustration de la monarchie et de l'Église de France salies par l'historiographie républicaine. Ainsi, en 1871, aux débuts de la République, le combat fait rage pour fonder les positions politiques sur une certaine conception de l'histoire de France.

Aussi est-ce ailleurs que naît le ferment de l'école méthodique. Face au développement de la recherche érudite dans les académies et universités d'Allemagne, certains ministres français de l'Instruction publique, dont Victor Duruy, s'alarment des conditions de l'enseignement supérieur (cours mondains de la Sorbonne, salles désertées par les étudiants) et impulsent un nouveau dynamisme qui, faute de pouvoir bouleverser ce système, contribue à fonder, en 1868, une nouvelle institution, l'École pratique des hautes études, inspirée du modèle allemand. Sa IV^e section, consacrée aux sciences philologiques et historiques, illustre déjà le projet à venir de Monod d'articuler la critique documentaire avec l'écriture de l'histoire.

• Le triomphe de la méthode

Si l'histoire a pour objectif d'accéder au rang de science, c'est parce que la démarche scientifique

identifie vérité et science. Dans l'ombre portée de *L'Origine des espèces* de Charles Darwin (1859) et de *L'Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* de Claude Bernard (1865), observation et expérimentation sont considérées comme les bases nécessaires de tous les savoirs vérifiables et opérationnels.

Or les universités allemandes, depuis le début du XIX^e siècle, ont développé et organisé un savoir historique dont les principes formulés par Leopold Von Ranke récuse toute philosophie de l'histoire et entendent seulement « retrouver ce qui s'est réellement passé » en s'appuyant sur des sources triées et épurées grâce à la critique. Ce modèle allemand d'une méthode, d'une organisation de la recherche et de son lien avec l'enseignement exerce une influence croissante à partir de la fin du second Empire et davantage encore après la défaite française de 1871.

Toutefois, l'introduction du modèle scientifique dans l'écriture de l'histoire est d'abord le fait de deux auteurs qui seront pourtant critiqués par l'école méthodique dès le début des années 1880 : Hippolyte Taine (1828-1893) et Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889). Bien que s'affirmant positiviste et scientifique, Taine sera rejeté pour avoir condamné la Révolution. Quant à Fustel de Coulanges, maître de nombre de ceux qui vont le décrier, il lui sera reproché, notamment par Gabriel Monod, d'ignorer les règles de la critique d'authenticité et de négliger la production des savants contemporains au profit d'une confiance abusive dans les témoignages antiques.

L'essence de la démarche de l'école méthodique va donc se cristalliser dans un cours assuré en Sorbonne par Charles-Victor Langlois et Charles Seignobos, publié en 1898 : *L'Introduction aux études historiques*. Tout autant qu'un vade-mecum technique sur la pratique critique des historiens, il s'agit d'un ouvrage d'épistémologie camouflée, que complète en 1901, sur le plan théorique, *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales* de Charles Seignobos. Cet ouvrage entend former les apprentis historiens aux étapes de l'élaboration de la « critique externe » pour établir l'authenticité du document, et de la « critique interne » afin de déterminer ce que l'auteur a voulu dire, s'il a cru ce qu'il a dit et s'il est fondé à croire ce qu'il a cru. L'ouvrage établit également comment passer de l'analyse à la synthèse à partir d'un inventaire/questionnaire systématique.

L'histoire ainsi décrite se comprend davantage comme un procédé de connaissance singularisé par son caractère indirect : « en histoire on ne voit rien de réel que du papier », écrit Charles Seignobos. Par conséquent, pour restituer le passé, cette méthode de connaissance par traces recourt à l'analogie, empruntée par nécessité à l'expérience humaine de l'historien. Deux lectures fort différentes dérivent de ces principes.

La première, réductrice, qui prévaut encore dans l'ouvrage de Louis Halphen en 1946 (*Introduction à l'histoire*), a suscité les attaques de Lucien Febvre dans l'entre-deux-guerres. L'école méthodique se limiterait à retrouver le passé sous la forme d'une suite d'événements politiques ordonnés chronologiquement, dégagé des faux documents par la méthode critique.

La seconde lecture dévoile plutôt la part de subjectivité, que Charles Seignobos a toujours acceptée, dans la pratique historique, en soulignant le rôle inéluctable du témoin et de son interprète dans une opération où l'historien « est comme un chimiste qui connaîtrait une série d'expériences à travers les rapports écrits de son garçon de laboratoire. »

• La diffusion de l’histoire méthodique jusqu’au cœur de la nation républicaine

Le triomphe de la première lecture résulte essentiellement de l’efficacité de l’école méthodique à tous les niveaux de la recherche et de l’enseignement, avant même que Langlois et Seignobos ne la résument. Ce succès est d’abord le fruit de la *Revue historique*, fondée en 1876 par Gabriel Monod, sur le modèle de l’*Historische Zeitschrift* allemande (1859). Selon les vœux de son fondateur, la revue effectue une véritable descrimination entre les œuvres historiques selon leur qualité. Ses comptes rendus d’ouvrages, distinguant le bon grain de l’ivraie, délimitent progressivement les critères d’une histoire scientifique. Autour de la *Revue historique* se constitue un véritable réseau de collaborateurs. Des revues savantes plus spécialisées telles que *Le Moyen Âge* (1881), la *Revue d’histoire moderne et contemporaine* (1899) sont publiées, et une sociabilité au sein d’institutions savantes (Société d’histoire moderne et contemporaine, 1901) se développe.

Ce réseau universitaire bénéficie de la place privilégiée que la République accorde à l’histoire dans les réformes successives du système d’enseignement. À la fois conséquence et cause du phénomène, les historiens méthodiques occupent des positions clés dans le dispositif de réforme : par exemple, Charles Seignobos est l’inspirateur des programmes scolaires de la réforme de 1902, Ernest Lavis se trouve à la tête de la direction de l’enseignement supérieur et fait de l’agrégation d’histoire le modèle des autres agrégations. Parmi tous les enseignements des facultés des lettres, l’histoire bénéficie de créations de chaires plus nombreuses et autorise des carrières d’enseignement supérieur plus rapides. De plus, l’empire de la méthode historique semble s’étendre à toutes les disciplines littéraires.

Cet imperium historique tient autant à la mission nationale dont sont investis les historiens méthodiques qu’à leur statut scientifique. Ernest Lavis se résume ainsi son dogme en la matière en 1880 : « ... l’effet salubre de ce que nous faisons ici, en Sorbonne, sera ressenti quelque jour dans la plus humble école du plus humble village. J’aime à revenir à cette idée. On me reprochera d’être utilitaire : je le suis en effet. J’ai [...] cette ambition que nous contribuons à la fois au progrès de la science historique française et de notre enseignement national ». Ses travaux (son *Histoire de France*, rédigée par les auteurs des thèses les plus consacrées de l’université ou le « petit Lavis », bréviaire d’histoire nationale à l’usage du primaire) illustrent à merveille cette ambition et révèlent également le lien entre la République et l’école méthodique.

• Les contestations et l’amorce du déclin de l’école méthodique

Derrière le triomphe de l’école méthodique se cachent les linéaments d’une crise dont les conséquences ne se dévoileront totalement qu’après 1918. Tout d’abord, l’affaire Dreyfus frappe de plein fouet la communauté des historiens de métier, unie par la méthode critique. En 1898, quand Émile Zola, en s’exposant avec « J’accuse », relance l’affaire, il cite pour sa défense quelques-uns des professeurs les plus érudits de l’École des chartes afin d’établir l’innocence de Dreyfus. Leur intervention divise la corporation des historiens ; leurs adversaires camouflent leur hostilité politique en dénonçant une trahison des principes de la méthode critique. Aussi, au sortir de l’affaire, Gabriel Monod est conscient que même la méthode de critique d’authenticité ne parvient pas à établir l’objectivité de l’historien.

Le deuxième coup de semonce provient des sciences sociales naissantes qui tentent, à leur tour, de se voir reconnaître une place institutionnelle. C'est le cas de la géographie dont les relations avec la discipline historique sont étroites et complexes. Bien que Lavissee admette son importance, en intégrant dans l'introduction à son *Histoire de France* (1903) la leçon de géographie rédigée par Paul Vidal de la Blache, les historiens s'opposent aux velléités d'indépendance des géographes qui, pour mieux affirmer leur distinction vis-à-vis de l'histoire, insistent sur le rôle du milieu, voire sur le déterminisme.

Toutefois, la remise en cause la plus sévère du modèle méthodique provient de la sociologie. Sous la plume de François Simiand, économiste disciple de Durkheim, l'histoire et sa méthode se voient récuser toute prétention scientifique pour trois raisons (*Revue de synthèse historique*, 1903) : elle adore « l'idole politique » de manière disproportionnée, elle révère « l'idole individuelle » parce qu'elle considère « l'histoire comme une histoire des individus et non comme une étude des faits », et enfin elle se prosterne devant « l'idole chronologique » quand il convient, selon la saine méthode durkheimienne, de « comprendre d'abord le type normal » d'un ordre de faits.

Enfin, en dehors des cénacles universitaires, l'histoire méthodique est attaquée sur d'autres fronts. Saisissant le prétexte du 75^e anniversaire de la naissance de Fustel de Coulanges, transformé pour l'occasion en historien national, l'Action française érige cette école « allemande » (Monod et ses disciples ont trouvé leurs maîtres outre-Rhin) en adversaire absolu du nationalisme monarchiste. Par ailleurs, la dénonciation de l'emprise méthodique sur l'université et sur l'« intelligence » française forment alors le fond des attaques de Charles Péguy (*Clio*, 1910) et d'Agathon contre la « Nouvelle Sorbonne ».

Si ces attaques constituent l'arrière-plan d'une crise de conscience larvée, il faut attendre la sortie de la Première Guerre mondiale pour qu'elle devienne évidente. Lucien Febvre formule clairement ses doutes dans sa leçon inaugurale de la chaire d'histoire moderne de l'université de Strasbourg, intitulée « L'Histoire dans le monde en ruines ». Avec le culte du politique et du fait national, la science historique aurait contribué à sa manière à la catastrophe européenne. Cependant, le renouveau appelé par Lucien Febvre, que ses travaux et ceux de Marc Bloch annoncent dans l'entre-deux-guerres, ne s'effectue dans l'ensemble de l'enseignement et de la recherche historique qu'après 1945.

Olivier LÉVY-DUMOULIN

Bibliographie

- C. DELACROIX, F. DOSSE & P. GARCIA, *Les Courants historiques en France. XIX^e-XX^e siècles*, Armand Colin, Paris, 1999
- O. DUMOULIN, « Comment on inventa les positivistes », in J. M. Baldner et al., *L'Histoire entre épistémologie et demande sociale*, I.U.F.M. de Créteil, Toulouse et Versailles, 1994
- F. HARTOG, *Le XIX^e siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, P.U.F., Paris, 1988
- G. NOIRIEL, « La Naissance du métier d'historien », in G. Noiriél, *Sur la « crise » de l'histoire*, Belin, Paris, 1996
- A. PROST, *Douze Leçons sur l'histoire*, Seuil, Paris, 1996.

Voir aussi

- [Annales \(École des\), histoire](#)
- [Déterminisme, géographie](#)
- [Durkheim \(École de\), sociologie](#)
- [Historismus](#)
- [Positivism](#)

Méthodisme, religion

Le méthodisme est un courant dissident qui apparaît au sein de l'anglicanisme du XVIII^e siècle. Il est né de l'action de John Wesley (1703-1791). Son frère Charles (1707-1788) et lui furent taxés de « méthodistes » parce que, membres d'un groupe d'étudiants pieux à Oxford, le Holy Club, ils pratiquaient la lecture assidue de la Bible et observaient un mode de vie strict, proche des règles monastiques. Ce sobriquet va progressivement perdre son caractère moqueur et devenir l'étiquette sous laquelle se rangeront les adeptes de cette nouvelle spiritualité.

John Wesley et son frère, devenus prêtres anglicans, avaient entrepris d'évangéliser les Indiens de Georgie en 1735. Leur mission avait échoué, mais ils entrèrent en contact avec les frères moraves, secte religieuse originaire de Bohême. Revenu à Londres, John Wesley fréquenta leurs assemblées et fit ce qu'il appelle l'expérience du salut le 24 mai 1738.

Cette expérience et la conviction que les gens auxquels ils s'adressent doivent être considérés comme des païens ou des incroyants, autrement dit que la Grande-Bretagne est une terre de mission et non une société christianisée, amène les prédicateurs méthodistes à évangéliser les populations en dehors des églises, lors de grands rassemblements en plein air, sur les lieux de travail et d'habitation. L'idée en revient au collaborateur de Wesley, George Whitefield (1714-1770), qui, en février 1739, décida de prêcher devant un auditoire de mineurs sur un terroir aux environs de Bristol.

La spécificité méthodiste est d'ordre pratique. Les porte-parole de ce mouvement soulignent l'importance de la conversion personnelle, expérience religieuse fondatrice, et la nécessité de manifester sa régénérescence par des œuvres qui sanctifient celui qui les accomplit. Avoir été élevé dans le christianisme, adhérer extérieurement à des doctrines apprises ne suffisent pas pour faire un authentique chrétien. Chacun est appelé à « s'éveiller » à la vraie foi (l'image de l'éveil ou du réveil [*awakening*] connaîtra un grand succès dans de nombreuses composantes du protestantisme des XVIII^e et XIX^e siècles). Tout en prétendant rester fidèle à l'intuition de Luther selon laquelle l'homme est justifié « par la foi seule » et gratuitement, Wesley considère que la foi est incomplète sans les œuvres. Il refuse de choisir entre la doctrine protestante de la grâce et la définition catholique de la sainteté.

John Wesley et George Whitefield divergent sur deux points principaux : la doctrine de la prédestination et l'organisation de l'Église. Wesley récuse la doctrine de la prédestination (selon laquelle les hommes sont de toute éternité destinés soit à être sauvés, soit à être damnés) et pense que toute l'humanité peut accéder au salut par la foi. Pour sa part, Whitefield maintient l'idée, héritée de Calvin, selon laquelle seuls les élus seront sauvés. Le premier privilégie la décision humaine, le second souligne la toute-puissance divine.

En matière d'organisation de l'Église, si Whitefield n'est guère innovateur, Wesley, en revanche, s'efforce de traduire dans l'organisation des communautés l'intuition spirituelle sur laquelle se fonde sa piété. Il demeure très soucieux de respecter la hiérarchie dans le domaine du gouvernement de l'Église. Mais cette tendance épiscopaliennne est équilibrée par une tendance presbytérienne, qui valorise la communauté locale. La paroisse ou société est composée de plusieurs « classes » qui regroupent douze à quinze personnes et sont dirigées par un chef de groupe ou leader : celui-ci visite

chaque membre de sa classe une fois par semaine pour s'assurer qu'il donne aux pauvres et qu'il progresse spirituellement, et parfois pour le consoler ou l'exhorter. Les sociétés sont regroupées en districts, que visitent des prédicateurs itinérants et que dirigent des présidents qu'on appelle souvent évêques. L'importance que la spiritualité méthodiste accorde aux œuvres charitables comme manifestations du salut effectif se traduit par la création d'institutions de bienfaisance (écoles populaires, banques de prêt, dispensaires médicaux, assistance aux pauvres, visite des prisons). Sur le plan de la morale individuelle, le méthodisme se caractérise par de strictes exigences inspirées par le puritanisme. Le dimanche doit être chômé et entièrement consacré à la piété. Les jurons et les blasphèmes sont interdits, de même que les insultes, la médisance, les querelles et les bagarres. Le rire est jugé dangereux. L'alcool ne fait l'objet ni de consommation ni de commercialisation. L'usure et le trafic illicite doivent être bannis, mais également les habits coûteux, le luxe, les mauvais livres et les chansons immorales, pour ne pas parler de tous les comportements sexuels qui sortent de la pratique conjugale.

Le rigorisme méthodiste indispose les représentants de l'autorité politique et judiciaire comme ceux des représentants de l'Église officielle qui saisissent le moindre prétexte pour tracasser ceux qui s'en réclament. Confronté à l'hostilité de la hiérarchie anglicane, Wesley finit par fonder une Église méthodiste en 1784.

L'une des manifestations les plus importantes de la spiritualité méthodiste est le chant, dont le rôle émotionnel est très important lors des grands meetings d'évangélisation. Charles Wesley a composé pas moins de 6 000 cantiques, mais le chant méthodiste est surtout connu par l'apport des Noirs américains, avec les negro spirituals.

Hubert BOST

Bibliographie

C.-J. BERTRAND, *Le Méthodisme*, Armand Colin, Paris, 1971

F. LOVSKY, *Wesley, apôtre des foules, pasteur des pauvres*, Foi et Victoire, Lausanne, 1977

L. J. RATABOUL, *John Wesley, un anglican sans frontières (1703-1791)*, Presses universitaires de Nancy, 1991.

Voir aussi

- [Anglicanisme](#)
- [Luthéranisme](#)
- [Pentecôtisme](#)
- [Puritanisme](#)

À la *microstoria* (micro-histoire), ses fondateurs italiens – Carlo Ginzburg, Edoardo Grendi, Giovanni Levi, Carlo Poni – ont souvent dénié, non sans coquetterie, le qualificatif d'« école ». Elle ne propose, il est vrai, ni doctrine, ni idéologie, ni grille de lecture du monde, ni même méthode unifiée. Mais elle repose sur une insistance commune sur l'individualité des acteurs historiques, l'incertitude qui guide leur action, le rôle heuristique des formes sociales marginales et la réduction de l'échelle d'observation. Cette sensibilité émane d'un noyau d'universitaires et de doctorants de Gênes, Bologne et Turin qui, du milieu des années 1970 au début des années 1980, discutent intensivement un corpus de références éclectiques issues à la fois de l'histoire (Witold Kula, Karl Polanyi, Edward P. Thompson), des sciences sociales (Fredrik Barth, Norbert Elias, Rodney Needham, anthropologie sociale de Manchester), et de la littérature (Henry James, Tolstoï, ou encore Mikhaïl Bakhtine). Du marxisme à l'individualisme méthodologique, des *gender studies* à la phénoménologie, il y eut certes autant de lectures et d'usages de cette culture partagée, qu'il y eut de micro-historiens. Mais ce fonds commun, et surtout la passion, parfois présomptueuse, de ces années fondatrices pour l'invention historiographique, devaient marquer durablement les jeunes chercheurs formés dans ce contexte, au point que certains éprouvèrent par la suite des difficultés à revenir à une démarche universitaire plus balisée.

• La décennie fondatrice (1975-1985)

La *microstoria* est un mouvement qui s'organise à un moment spécifique. Elle prolonge la réception en Italie, à compter du milieu des années 1960, du paradigme des *Annales*, c'est-à-dire d'une histoire sociale et économique qui tranchait avec une tradition nationale tournée vers l'histoire politique et un certain idéalisme. En France, cette « nouvelle histoire » s'était développée en relation avec l'expansion économique des Trente Glorieuses, avec la foi dans la planification, la régulation de la société, la modernisation. En Italie, au contraire, sa diffusion se produit au moment où, comme l'indiquera ensuite Carlo Ginzburg, la sensibilité antimodernisatrice, voire antimoderne, bascule de l'extrême droite à l'extrême gauche. En ces années politiquement bouillantes sur les campus italiens, cette conjonction idéologique, jointe à des rivalités internes à la scène historiographique nationale (divisions politiques et religieuses, opposition entre le courant marxiste et l'approche « éthico-politique » inspirée de Benedetto Croce), confère à la *microstoria* sa forme particulière.

Comme les *Annales*, elle promeut l'histoire des marchés, des groupes sociaux, de la culture populaire, et s'inspire, non sans quelque positivisme, de l'histoire quantitative ou de la démographie historique. Mais en même temps, à l'instar d'autres historiens de l'époque (tels que Natalie Zemon Davis), elle se démarque des abstractions sociologiques chères à la « nouvelle histoire ». À l'individu « moyen », représentant d'un groupe, la *microstoria* préfère la richesse et la chair des parcours individuels ; aux causalités trop mécaniques (de l'économique vers le social, du social vers le culturel), elle privilégie l'étude des processus censés engendrer simultanément les formes modales et marginales de la société.

Une autre dualité caractéristique de la *microstoria* réside dans ses objets de prédilection. Grendi, Levi et Poni ancrent leurs réflexions dans l'histoire matérielle : histoire économique, histoire sociale,

voire démographie historique. Le premier contribue précocement à la revue *Quaderni Storici*, fondée en 1966, particulièrement ouverte aux sciences sociales. Fêré d'histoire britannique, Grendi apporte la connaissance d'une *local history* très active et ambitieuse, et celle d'une historiographie dont l'un des grands représentants, E. P. Thompson, s'inspire d'un marxisme non déterministe : à la foi dans la domination des structures, Thompson oppose les contradictions de l'organisation sociale, et les marges d'action qu'elles offrent aux acteurs historiques. Pour un lecteur italien, cette importance donnée à l'initiative collective ne pouvait qu'être séduisante par sa proximité avec le marxisme de Gramsci.

Simultanément la *microstoria* s'efforce de penser les formes culturelles, via notamment l'œuvre de Carlo Ginzburg. Sa créativité exceptionnelle rappelle à quel point les micro-historiens se sont souciés du récit : reflet d'un contexte, la décennie de 1970, où l'historiographie réhabilite la narration, mais aussi idiosyncrasie familiale pour Ginzburg et Levi, issus de lignées de grands littérateurs tels Natalia Ginzburg ou Carlo Levi. Le terme même de « micro-histoire » provient d'un dialogue des *Fleurs bleues* de Raymond Queneau. Il parvint aux oreilles des membres du groupe fondateur par une chaîne d'amitiés oulipiennes dont les relais furent Italo Calvino et Primo Levi, lointain cousin de Giovanni.

• La diffusion internationale

C'est en 1975 que Giovanni Levi prend la direction de *Quaderni Storici* et que s'ouvre une période intense d'élaboration et de conquêtes. Bientôt dotée d'un comité de rédaction élargi, la revue va servir au mouvement à la fois de lieu de rencontre, de terrain d'expérimentation et de canal de diffusion. En 1981, le grand éditeur turinois Giulio Einaudi crée la collection *Microstorie*, qui ne fera que relayer cette influence.

Paradoxalement, la crise de l'Université italienne contribue à l'expansion internationale du mouvement. Faute de recrutements sur place, les jeunes micro-historiens se tournent vers les universités européennes et nord-américaines. En France, l'École des hautes études en sciences sociales se révèle particulièrement réceptive. Outre ses liens anciens avec l'Italie, elle trouve dans la *microstoria* une pertinence particulière en cette fin des années 1980, où les paradigmes des *Annales* sont remis en cause. De la micro-histoire, les historiens français, à commencer par Bernard Lepetit et Jacques Revel, retiennent l'importance de l'expérimentation et des jeux d'échelles, nécessaires pour renouveler une historiographie jusqu'alors trop centrée sur les dynamiques macroscopiques.

Surtout, la micro-histoire contribue au grand basculement qui caractérise alors les sciences sociales, de l'étude des structures à celle des pratiques. De ce mouvement d'ensemble découle un bilan ambigu : il assure une certaine pérennité aux outils, ingénieux et efficaces, qu'a forgés la *microstoria*, tout en diluant ses acquis dans l'historiographie générale. C'est la contrepartie, sans doute, de l'empirisme d'un mouvement qui, à la formulation serrée d'un programme de recherche de long terme, a préféré la curiosité et l'inventivité, en tentant de porter un regard neuf et parfois insolite sur les dossiers historiographiques les plus balisés.

Paul-André ROSENTAL

Bibliographie

- S. CERUTTI, *La Ville et ses métiers. Naissance d'un langage corporatif (Turin, XVII^e-XVIII^e siècles)*, E.H.E.S.S., Paris, 1990
- C. GINZBURG, *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier frioulan du XVI^e siècle*, Flammarion, Paris, 1980
- G. LEVI, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*, Gallimard, Paris, 1989
- J. REVEL dir., *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Seuil, Paris, 1996
- P. A. ROSENTAL, *Les Sentiers invisibles. Espace, familles et migrations dans la France du XIX^e siècle*, E.H.E.S.S., 1999.

Voir aussi

- [Alltagsgeschichte, histoire](#)
- [Annales \(École des\), histoire](#)
- [Histoire économique et sociale](#)
- [Social History](#)
- [Tournant critique, histoire](#)

Minimalisme, musique

En musique, le minimalisme est tout à la fois une manière de composer, une attitude et un mouvement. La musique minimaliste – qui désigne toute musique fonctionnant à partir d'un matériau limité au minimum – est diverse : il n'existe pas un minimalisme musical mais des minimalismes musicaux. Les œuvres minimalistes peuvent adopter différentes formes : il peut s'agir de pièces n'utilisant que quelques notes, de pièces totalement silencieuses (4' 33" de John Cage, 1952), de pièces très brèves, d'œuvres qui impliquent un très long moment pour évoluer d'un état musical à un autre, d'œuvres dont le tempo se ralentit jusqu'à ne présenter que quelques notes par minute ou encore d'œuvres « d'ameublement » présentant des motifs musicaux simples et répétés à l'infini.

• La musique minimaliste répétitive

Un univers sonore caractérisé par une extrême économie des moyens qui sont mis en œuvre et la soumission du matériau musical à des procédés de variation le plus graduels possible définissent le minimalisme répétitif.

Avec ses onze mesures à jouer 840 fois sans aucune variation, la pièce pour piano *Vexations* d'Erik Satie (1893) constitue l'exemple le plus représentatif d'une musique minimaliste répétitive. En réaction à la déferlante wagnérienne, Satie avait pris le parti de composer une musique dépouillée, minimaliste, tournant le dos à toute rhétorique. Mais, si le concept de musique minimaliste est né avec Satie, le mouvement minimaliste ne prendra toute son ampleur que dans les années 1960, aux États-Unis.

Ce minimalisme est fondé sur le principe de la répétition variée : le matériau compositionnel, volontairement réduit, est soumis à des schémas harmoniques simples, tonals ou modaux, à des formules rythmiques fondées sur la prégnance d'une pulsation et à des variations plus ou moins insensibles. Ce qui est nouveau, c'est que cette répétition est désormais pensée comme structure, car cette musique répète tout ce qui peut l'être et ne s'insère pas dans les schémas harmoniques traditionnels de la tension et de la détente. Il n'y a plus de direction mélodique et harmonique. À la place s'installe un déroulement dont l'auditeur ne perçoit que difficilement la finalité, puisqu'il se présente sans développement.

La Monte Young (né en 1935) apparaît comme la personnalité fondatrice de ce minimalisme répétitif (inauguré en 1958 avec son *Trio à cordes*), où vont s'illustrer Terry Riley (né en 1935), Steve Reich (né en 1936), Philip Glass (né en 1937) et John Adams (né en 1947).

• Minimalisme et concision

Il existe un minimalisme d'un genre différent, d'une certaine manière en totale opposition avec le précédent, puisque fondé sur la non-répétition. On peut cependant toujours parler de minimalisme car ce n'est pas l'aspect répétitif ou la simplicité des formes répétées qui le caractérise mais l'absence d'appât et le dépouillement. Fondé sur une esthétique de la nudité et ne considérant rien comme acquis, ce minimalisme est une réinvention de tous les instants.

La *Passacaille pour orchestre*, opus 1, d'Anton von Webern (1908) présente ainsi un thème de sept notes dont aucune n'est répétée. Par sa concision, son dépouillement extrême, l'absence de tout développement et l'importance des silences, cette pièce tranchait radicalement avec le style foisonnant et quelque peu ampoulé du postromantisme.

Le Hongrois György Kurtág est particulièrement représentatif de cet autre courant minimaliste qui consiste à remplir de petits espaces musicaux d'un maximum d'expression et d'imagination, dans la lignée des miniatures atonales de Webern. Dans les *Kafka-Fragmente*, opus 24, pour soprano et violon (1985-1987), ce compositeur cherche à transcrire toute la variété et l'intensité d'expression présents dans le *Journal* de Franz Kafka.

Juliette GARRIGUES

Bibliographie

- K. POTTER, *Four Musical Minimalists : La Monte Young, Terry Riley, Steve Reich, Philip Glass*, Cambridge University Press, Londres, 2002
K. R. SCHWARZ, *Minimalists*, Phaidon, Londres, 1996
E. STRICKLAND, *Minimalism : Origins*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 2000.

Voir aussi

- [Répétitive \(Musique\)](#)

Le mouvement religieux qui a été dénommé « modernisme » (surtout par ses détracteurs) s'est produit dans l'Église catholique à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e en France, en Italie et en Angleterre (l'Allemagne catholique avait connu, avec le *Kulturkampf*, une expérience analogue dans les années 1870, mais dans un contexte bien différent). Ce mouvement prend naissance à la rencontre de trois aspirations à l'autonomie, nées dans des champs distincts : celle de la science historique, celle de la démarche éthique, celle du sujet croyant dans l'Église.

• Le contexte intellectuel

Le développement de l'histoire des religions se produit au XIX^e siècle en Europe et aux États-Unis dans un climat de respectueuse sympathie pour les croyances, mais aussi d'impartialité scientifique. En France, cette séparation des compétences entre histoire et théologie est particulièrement nette et elle est clairement exigée par le statut laïque de l'école et de l'Université.

La philosophie française à la fin du XIX^e siècle est marquée par un retour à Kant, qui porte le nom de « néo-criticisme ». S'agissant de la question religieuse, les penseurs inspirés par Kant insistent sur l'autonomie de la conscience par rapport à toute instance transcendante. Cette position du sujet humain par le rejet de toute hétéronomie s'adapte de manière heureuse à la laïcité scolaire et explique le succès de l'œuvre de Charles Renouvier (1815-1903) auprès des maîtres de l'enseignement public.

La concentration des pouvoirs dans l'Église catholique, après la définition en 1871 de l'infaillibilité du pape et de sa juridiction universelle, produit un climat de censure et de surveillance qui accable une partie des intellectuels catholiques et des clercs soucieux de combler le fossé qui s'est formé entre l'Église et la société.

À ces trois formes de l'interrogation contemporaine devant la religion catholique, les modernistes répondent chacun pour sa part et de façon dispersée.

• Un mouvement critique interne

L'application de la méthode historique à l'étude des livres bibliques et à l'examen de la tradition catholique conclut au caractère évolutif des croyances, une fois les écrits bibliques replacés à l'époque réelle de leur rédaction. À l'idée d'une Révélation divine toujours identique à elle-même se substituait ainsi la perception de discontinuités indéniables, qui attiraient l'attention sur le rôle actif des groupes religieux dans l'élaboration des croyances. Celui qui ouvrit la brèche, dans le domaine exégétique, est Alfred Loisy (1857-1940), professeur à l'Institut catholique de Paris de 1882 à 1893. À côté de lui, on mentionnera Joseph Turmel (1859-1943) pour l'histoire des dogmes. Les dogmes étant ainsi relativisés, il revint à Edouard Le Roy (1870-1954), professeur de philosophie au Collège de France, de s'interroger sur leur fonction (pour lui, plus pratique que spéculative).

Les philosophes catholiques se préoccupèrent aussi de poser le problème religieux à partir du désir humain. Ils soutinrent que la parole de Dieu, contenue dans la Bible et présentée par l'Église, contenait la réponse adéquate à la quête de sens et de bonheur. Pour eux, la disjonction

autonomie/hétéronomie se trouvait surmontée grâce aux lumières implicitement contenues dans l'action humaine, si le philosophe savait en déplier toute l'exigence. Les porteurs de ce message à leurs contemporains furent en France Maurice Blondel (1861-1949) et Lucien Laberthonnière (1860-1932), qui protestèrent toujours de leur orthodoxie mais furent suspectés de modernisme (surtout le second). Le jésuite anglais George Tyrrell (1861-1909) s'inscrit dans le même effort, qui reproche à la conception « autoritaire » de la Révélation à la fois son intellectualisme et son hétéronomie.

Les modernistes, à ces positions théoriques, joignaient des requêtes pratiques. Ils demandaient un changement dans le gouvernement de l'Église, accordant plus de liberté aux travailleurs intellectuels et aux responsables politiques. L'accent réformiste marque surtout le modernisme italien, à cause de la présence massive de l'Église dans la vie publique de la péninsule, ultime conséquence de la souveraineté temporelle des papes.

• Répression romaine

Malgré le caractère individuel de ces démarches, l'autorité de l'Église frappa le modernisme en bloc et l'encyclique *Pascendi* du pape Pie X (8 septembre 1907) considère le « moderniste » comme un seul personnage, particulièrement dangereux, car il s'attaque aux fondements mêmes de la foi. Pour l'auteur du texte, la foi est raisonnable, parce que l'autorité de la Révélation repose sur des garanties extérieures (miracles, prophéties réalisées, etc.). Les modernistes, au contraire, ne séparaient pas la démarche de foi d'une forme personnelle d'expérience religieuse, où était éprouvées la lumière et la force émanant de l'adhésion au Christ vivant dans l'Église. Peu importait alors la relativité historique des énoncés de la foi qui n'empêchaient pas de viser à travers eux l'Absolu lui-même. Mais, selon le pape, cette notion d'expérience donnait de la foi une justification purement subjective et pouvait d'ailleurs être utilisée par les adeptes sincères de toutes les religions. Le péril parut si grand alors aux responsables de l'Église catholique qu'ils prirent de sévères mesures de répression, imposant en particulier aux membres du clergé un « serment antimoderniste ».

François LAPLANCHE

Bibliographie

J. RIVIÈRE, *Le Modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Letouzey, Paris, 1929

É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Albin Michel, Paris, 1962, 3^e éd. 1993

P. COLIN, *L'Audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français. 1893-1914*, Desclée de Brouwer, Paris, 1997

Le Modernisme, Présentation de D. Dubarle, Beauchesne, Paris, 1980.

Voir aussi

• [Catholicisme](#)

La modernité est un concept incomplet. Elle n'a en effet de sens que placée en regard d'un autre terme qui la définit par contraste, et qui lui-même varie selon le moment où le couple est utilisé : moderne et ancien, moderne et classique, moderne et postmoderne. Ce terme a une extension à la fois politique, technique, scientifique ; il possède en histoire et en philosophie une acception claire et précise, puisqu'il désigne, pour la première, la période qui sépare les grandes découvertes (1492) de la Révolution française (1789), et pour la seconde, le moment philosophique du *sujet*, de Montaigne et Descartes à Kant et Hegel ; mais il ne cesse, en littérature, de se déplacer, et d'être régulièrement réactivé. Car cela fait plusieurs siècles que l'Occident prétend être *moderne* (l'adjectif précède de beaucoup, dans la langue, le substantif apparu au XIX^e siècle). S'interroger sur la modernité revient à questionner cette permanence qui s'affirme toujours comme rupture : la modernité est en effet le mythe constamment reconduit d'une séparation avec ce qui précède ; elle est le nom porté par cette logique de différence sans cesse réaffirmée.

• Chercher du nouveau

La modernité littéraire se construit par la revendication de critères esthétiques nouveaux, en réaction contre ceux qu'a légués la tradition ; en ce sens, le concept de modernité va toujours de pair avec l'histoire, c'est-à-dire avec une conscience profonde de soi comme acteur historique. L'humanisme de la Renaissance, qui médiatise la conscience de son présent dans son rapport à une Antiquité qu'il redécouvre, n'est à cet égard pas vraiment moderne. C'est bien plutôt la Querelle des Anciens et des Modernes, à la fin du XVII^e siècle, qui fixe les termes dans lesquels se pense la « modernité » : en effet, elle met en place un système où les premiers, partisans de l'imitation de l'Antiquité, et donc d'une tradition maintenue, s'opposent aux seconds qui invoquent la nécessité d'une esthétique nouvelle pour des temps nouveaux. Pour ces Modernes originels, c'est parce qu'ils appartiennent (au présent) à un grand siècle, celui de Louis XIV, qu'ils participent d'un régime esthétique comparable à ceux de Périclès ou d'Auguste (Charles Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes*, 1688-1696). La raison de leur grandeur esthétique est d'ordre historique ; Houdard de la Motte, lorsque éclate la querelle d'Homère au début du XVIII^e siècle, ne dit pas autre chose, qui veut adapter l'*Iliade* au goût moderne en supprimant les passages qu'il juge ennuyeux ou vieilliss. La modernité littéraire rejoint alors la modernité philosophique : pour l'homme moderne, ce qui prime est le rapport qu'il entretient au présent dans lequel il est pris.

Mais la modernité littéraire rencontre aussi la modernité philosophique et juridique parce qu'elle fait de l'individu le lieu de l'expérience artistique, la source de la norme esthétique, comme il est, de Kant à Habermas, celle du jugement normatif. C'est que la logique de la modernité porte ses propres et nouveaux critères de littérarité ; elle promeut comme sa règle la rupture des règles. L'auteur se définit par sa capacité non plus à *imiter*, mais à *inventer*, par son *originalité* ; celle-ci devient garante de la réussite de l'œuvre d'art par sa portée subversive, le rejet qu'elle sait opérer de ce qui précède. La modernité esthétique choisit le mélange des genres, des tons, des registres, contre les classifications héritées et la rhétorique (Jean Paulhan, *La Terre dans les Lettres*, 1941) ; c'est Hugo qui met « un bonnet rouge au vieux dictionnaire » et rompt avec les partages et hiérarchies classiques au théâtre, c'est Baudelaire qui affirme dans le *Salon de 1846* : « Qui dit romantisme dit art moderne

– c’est-à-dire intimité, spiritualité, couleur, aspiration vers l’infini, exprimées par tous les moyens que contiennent les arts. » Hugo et Baudelaire, ce « peintre de la vie moderne », donc, et plus encore Rimbaud, Lautréamont, et Sade comme point de départ absolu.

• L’œuvre en état de crise

Tel serait le régime paradoxal propre à la modernité, qui propose le nouveau comme valeur, ce qui la conduit à se nier elle-même : d’avant-garde en avant-garde, de rupture en rupture, la modernité est condamnée à se renouveler sans cesse ; elle prend dès lors la forme d’une crise jamais résolue, mais au contraire nécessairement toujours reconduite. Toujours menacée de se figer, elle ne peut triompher sans aussi, *ipso facto*, mourir. La modernité, c’est ainsi le romantisme *contre* le néo-classicisme, le Parnasse et le naturalisme *contre* le romantisme, le symbolisme *contre* le Parnasse et le naturalisme, et ainsi de suite, d’avant-garde en avant-garde. Antoine Compagnon a souligné dans *Les Cinq Paradoxes de la modernité* le caractère équivoque de sa formulation baudelairienne : la « passion du présent » de cette « modernité esthétique » est aussi « calvaire », réaction contre la modernité sociale et industrielle. L’œuvre même de Baudelaire en témoigne par son ambiguïté et ses contradictions, qui conjoint forme poétique classique et thème urbain contemporain, forme poétique nouvelle et rejet de l’innovation ou de la rupture.

La modernité, en effet, s’attache à dire le monde dans sa contemporanéité, en tant que celle-ci est éminemment singulière ; elle se veut l’expression de la situation historique *désenchantée* de l’homme moderne, qui ne trouve plus dans la métaphysique ou la religion de quoi donner sens au monde : Dieu y est mort, ou en tout cas en est absent. La modernité esthétique exprime à la fois le constat historique de cette rationalisation du monde, son assomption (le mythe fondateur du progrès interdit, du reste, de penser qu’il puisse en aller autrement), et le regret, la déploration de cet état de fait.

Le romantisme joue à cet égard le rôle d’un modernisme radical (Stendhal, *Racine et Shakespeare*, 1823) : il bouleverse les sujets proposés à l’intérêt littéraire, choisissant plutôt les sujets nationaux, médiévaux ou même contemporains, que les fables empruntées à l’Antiquité classique ; est romantique ce qui est moderne, est moderne ce qui n’est pas classique, est classique ce qui n’est pas romantique. Le cercle, parfait, domine le XIX^e siècle tout entier. Le processus de sécularisation des sciences et des arts peut se déployer, et conférer en retour à la littérature toute la sacralité laissée disponible par cette vacance du religieux qu’elle favorise. Le développement du roman, notamment psychologique, porte l’autonomie croissante de l’individu, et son rapport à un corps social qui lui est de plus en plus étranger : il valorise, de Balzac à Zola, la singularité, l’authenticité appelée à devenir grille de lecture du réel.

L’histoire de la modernité est ainsi celle d’une constante redéfinition, qui est aussi bien dénégation : le moderne n’est tel que de récuser les modernités passées, faute de quoi il risque de devenir passé, tradition, répétition, cela même que par définition il nie. C’est ce qui favorise le développement des avant-gardes, qui fonctionnent en littérature comme la mode dans la sociologie : la métaphore militaire elle-même porte témoignage de cette condamnation portée par le mythe du progrès à sans cesse avancer vers un *terminus ad quem* supposé exister, mais par définition inatteignable. La remise en cause de ce qui préexiste se poursuit alors indéfiniment. C’est alors la postmodernité qui seule peut venir arrêter ce procès.

Bibliographie

W. BENJAMIN, *Œuvres*, R. Rochlitz éd., Folio-Gallimard, Paris, 2000

A. COMPAGNON, *Les Cinq Paradoxes de la modernité*, Seuil, Paris, 1990 ; *Les Antimodernes*, Paris, 2005

J. PAULHAN, *Les Fleurs de Tarbes ou la terreur dans les Lettres*, Folio-Gallimard, 1990.

Voir aussi

- [École littéraire](#)
- [Historicisme](#)
- [Manifeste, arts et littérature](#)
- [Nihilisme](#)

Si le terme latin *modernus*, au sens d'« actuel » et non de « nouveau », apparaît au v^e siècle, il faut attendre la Renaissance italienne pour que l'adjectif « moderne » (et ses équivalents dans les langues européennes) soit utilisé avec les connotations de nouveauté et d'innovation qu'il possède encore aujourd'hui. Puis au xix^e siècle, la « modernité » fait irruption sous la plume d'écrivains tels que François-René de Chateaubriand, Honoré de Balzac ou Théophile Gautier.

C'est à ce dernier que l'on doit l'introduction du mot dans le domaine de la critique d'art, avec un article du *Moniteur universel*, en 1855, à propos d'un tableau du peintre William Mulready : « Il serait difficile de rattacher cet artiste à aucune école ancienne, car le caractère de la peinture anglaise est, comme nous l'avons dit, la modernité. Le substantif existe-t-il ? Le sentiment qu'il exprime est si récent que le mot pourrait bien ne pas se trouver dans les dictionnaires. »

• Baudelaire et la modernité

Les critiques d'art de Charles Baudelaire restent cependant la référence principale pour une notion qui marquera son époque, ainsi que pour la plupart des approches ultérieures. Dès le Salon de 1845, Baudelaire écrit de Delacroix, dans « Tableaux d'histoire », qu'il est « décidément le peintre le plus original des temps anciens et des temps modernes. » Dans le Salon de l'année suivante, outre le texte intitulé « De l'héroïsme de la vie moderne », on peut lire dans « Qu'est-ce que le romantisme ? » : « Qui dit romantisme dit art moderne – c'est-à-dire intimité, spiritualité, couleur, aspirations vers l'infini, exprimées par tous les moyens que contiennent les arts. [...] Que la couleur joue un rôle très important dans l'art moderne, quoi d'étonnant ? Le romantisme est fils du Nord, et le Nord est coloriste [...]. »

En 1863, les idées de moderne et de modernité se trouvent longuement développées dans « Le Peintre de la vie moderne », texte fondateur pour les idées d'actualité, d'originalité, pour l'imagination « reine des facultés », et surtout, pour le culte du nouveau. De l'artiste moderne, Baudelaire écrit : « Il cherche ce quelque chose qu'on nous permettra d'appeler la *modernité*. [...] Il s'agit, pour lui, de dégager de la mode ce qu'elle peut contenir de poétique dans l'historique, de tirer l'éternel du transitoire. [...] La modernité c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable. » Cet essai donnera lieu à une longue série de spéculations, d'affirmations, de programmes esthétiques autour du fait d'être moderne en art.

Considérer le texte de Baudelaire comme l'une des principales sources de l'art moderne et de la modernité équivaut déjà à adopter une position moderniste. Or les périodisations ne sont pas toujours les mêmes selon qui les considère, un historien de l'art pouvant faire débiter l'art moderne aux environs de 1863 – année où, lors du Salon des refusés, Manet présente *Le Déjeuner sur l'herbe* –, quand, dans le champ de l'histoire, les Temps modernes commencent en 1492, avec la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb.

Il s'agit bien d'une conception prédéterminant ce qui peut ou non entrer dans le cadre de la modernité. Rejeter la naissance de l'art moderne en 1863, c'est rejeter l'idée d'une rupture radicale revendiquée par des critiques tels que Baudelaire, et considérer cette période comme un simple

moment de transition. Il est vrai que les diverses querelles des Anciens et des Modernes, au ^{xviii}^e siècle, tendent à consolider une telle conception. Mais c'est alors hypothéquer la lecture des pratiques et théories artistiques intervenues après le milieu du ^{xix}^e siècle, et risquer de ne plus pouvoir les comprendre, puisque, des avant-gardes historiques du début du ^{xx}^e siècle à la période actuelle, l'origine de l'art moderne et de la modernité est toujours située autour de 1860.

Chronologiquement, « avant-garde », « moderne » et « modernité » artistiques apparaissent entre 1825 et 1855, moins comme de véritables synonymes que comme les facettes d'un même projet que l'on retrouvera régulièrement tout au long du ^{xx}^e siècle, à savoir la création d'une œuvre originale. Tous les courants d'importance situés entre 1905 (moment de la naissance du fauvisme) et 1939 (rupture de la Seconde Guerre mondiale) se comprennent comme modernes, constituant autant d'avant-gardes inscrites dans l'ample mouvement de la modernité. Même les retours au réalisme survenus en Europe à partir de 1919 (notamment la Nouvelle Objectivité allemande), tout en revendiquant un ancrage dans le passé – ce que refusent nettement les avant-gardes « historiques », du futurisme à De Stijl en passant par le constructivisme russe –, continuent de prétendre appartenir à la modernité, y compris lorsqu'il s'agit de critiquer avec virulence une modernité sociale et politique détestée.

• Avant-garde, modernité, modernisme

Dans l'entre-deux-guerres se manifeste une transformation considérable par rapport à la conception baudelairienne de la modernité, plutôt en retrait dans le champ sociopolitique, voire élitiste. Apparaît une critique sociale, politique et morale, due principalement aux chocs physiques et psychiques provoqués par le premier conflit mondial. Mais les avant-gardes des années 1920 et 1930 ont beau tenter de reprendre le flambeau des utopies nées au ^{xix}^e siècle, leurs tentatives seront réduites à néant par la Seconde Guerre mondiale, dont la modernité ne saura pas vraiment se relever.

Bien que l'on puisse distinguer plusieurs formes de modernité – par exemple selon les mouvements, depuis l'impressionnisme jusqu'à l'art minimal, en passant par le cubisme, le Bauhaus, l'expressionnisme abstrait ou le pop art –, le projet est à ce point partagé dans ses fondements que les conceptions liées à l'avant-garde, au moderne et à la modernité disparaîtront ensemble, vers le milieu des années 1970. Entre-temps, au début ^{xx}^e siècle, est apparu un autre vocable, celui de modernisme, et avec lui un autre contenu esthétique.

L'une des premières raisons de l'éclatement de la modernité, lorsqu'elle se transforme en modernisme, est la considérable disparité des acceptions. Elle est augmentée par l'embrasement intellectuel qui accompagne le cheminement des utopies et des mots d'ordres de la modernité dans les premières décennies du ^{xx}^e siècle, aussi bien dans les pays d'Amérique du Sud (notamment au Brésil, où naît le mouvement appelé *Modernismo*) qu'en Europe ou aux États-Unis. Une fois passée l'étape du creuset historique commun, à la fin du ^{xix}^e siècle, le modernisme laisse place à des modernismes aux enjeux très différents.

À la diversité de ces enjeux, qu'ils soient plastiques ou culturels (le modernisme au Brésil mêle ainsi les héritages européen, africain et indien), il faut ajouter les inégalités socioéconomiques et politiques entre les pays. Certains modernismes étaient et demeurent moins connus que d'autres, parce

que leurs productions n'ont pas eu, ou n'ont toujours pas les moyens d'être diffusées. Une telle mise à l'écart, ou même oblitération du modernisme extra-occidental déforme la vision de ce qui fait partie ou non de l'histoire du modernisme, dont le modèle reste celui de l'art occidental. En ce sens, le modernisme, tel qu'il est aujourd'hui encore conçu en Occident, court le risque d'être, paradoxalement, antimoderne, alors que l'internationalisation des arts a été l'un des piliers de la modernité au cours des années 1920 et 1930.

L'histoire, partielle et partiale, du modernisme à l'occidentale a dominé et domine encore dans la plupart des esprits et, partant, dans les ouvrages d'historiens de l'art. Plus précisément, son modèle anglo-saxon prend ses sources en Angleterre, par deux voies différentes. On considère en effet que le modernisme, en tant que dénomination, y est né à la fin des années 1920 – bien qu'il s'applique alors à des artistes qui travaillaient déjà avant la Première Guerre mondiale, tels Wyndham Lewis, Jacob Epstein et Henri Gaudier-Brezska, mais également des poètes tels que Robert Graves, W. B. Yeats, Ezra Pound et T. S. Eliot (autrement dit, le groupe des imagistes et celui des vorticistes). L'autre voie, bien différente, est liée aux essais des critiques d'art Clive Bell et Roger Fry, qui développent la théorie de la « forme signifiante », prônant l'importance de la forme au détriment des contenus. Cette idée influencera ensuite, outre-Atlantique, celles du héraut d'un tout autre modernisme : le critique d'art américain Clement Greenberg (1909-1994).

• Vision moderniste de Greenberg

Dès ses deux importants essais parus dans la *Partisan Review*, « Avant-garde et kitsch » (1939) et « Vers un nouveau Laocoon » (1940), Greenberg définit les lignes de force de ce qui va constituer la réflexion moderniste telle qu'elle est couramment reprise depuis, dans les pratiques comme dans les théories. Sa conception alimentera la majorité des débats esthétiques du demi-siècle suivant. Le second texte défend plusieurs points qui donnent lieu, aujourd'hui encore, à des querelles entre modernistes greenbergiens et antimodernistes – ou postmodernes –, car l'histoire des arts y apparaît soumise à une sorte d'évolution inéluctable, laquelle se manifeste nettement, selon l'auteur, dans les problématiques picturales.

Greenberg défend ainsi le purisme en ces termes : « La pureté, pour les peintres, consiste à être conscient des limites spécifiques du médium de chaque discipline et à les accepter pleinement. [...] C'est par la nature du médium qu'un art est unique, exclusivement lui-même. » Pour le critique, la modernité consisterait en une autocritique des arts, chaque médium tendant à la définition de sa spécificité (la peinture, faite pour l'œil, met en avant le plan, tandis que la sculpture s'adresse aux valeurs tactiles et met en avant le volume), ses qualités plastiques se trouvant définies par ses caractéristiques formelles. Par ailleurs, Greenberg voit dans l'abandon par les avant-gardes historiques des « luttes idéologiques de la société » une avancée. « L'histoire de la peinture d'avant-garde, dit-il, est celle de sa reddition progressive à la résistance à son médium ». Ces éléments font de lui un formaliste.

Or, dans une conférence sur « La Peinture moderniste » en 1960, Greenberg inscrit son travail et celui des artistes qu'il défend (Jackson Pollock, Morris Louis, Kenneth Noland) dans la suite logique de l'œuvre de Manet. En effet, selon l'auteur, « l'essence de l'esprit moderne se définit par l'utilisation de certaines méthodes propres à une discipline pour critiquer cette discipline elle-même,

non pas dans un but subversif, mais afin de délimiter exactement son domaine de compétence ».

• Un projet inachevé

Si l'on ne peut nier que Greenberg a mis l'accent, au-delà du médium, sur un regard direct porté sur les œuvres et leur concrétude (ce qui manquera trop souvent dans les travaux ultérieurs de critiques), en insistant sur l'importance du jugement esthétique, sa tendance formaliste l'a cependant conduit à évacuer l'aspect sociopolitique des œuvres et les questions qu'il pose, dont le moins que l'on puisse dire est qu'elles ne manquaient pas dans le champ de l'art, entre 1940 et 1980.

Même reprises, à partir du milieu des années 1960, par le critique et historien de l'art américain Michael Fried (né en 1939), les problématiques modernistes et formalistes de Greenberg n'auront plus le même impact. Sa vision avait fait l'impasse sur un grand nombre d'œuvres, de théories et de problématiques qui n'entraient pas dans le schéma d'une spécification progressive et critique des différents médias. Aussi nombre d'artistes et de mouvements contemporains de cette conception moderniste ou venant peu après – de Jasper Johns et du pop art aux tenants de l'art minimal et conceptuel, du Nouveau Réalisme à Gerhard Richter ou Daniel Buren – refuseront-ils radicalement ce que l'on nommera le dogmatisme moderniste.

Parallèlement à leur rejet, certains artistes, tels ceux du groupe anglais Art & Language, ou le Canadien Jeff Wall, proposent, à partir des années 1970, une autre lecture de la modernité et du modernisme. Puisant aux mêmes sources de l'art moderne que Greenberg, ils se réfèrent à Courbet et Manet, à Baudelaire ou aux impressionnistes. Par là même, ils démontrent alors, travaux et textes théoriques à l'appui, que le modernisme peut être compris différemment, et qu'il peut encore être riche d'enseignements. Leur réexamen du modernisme a un double avantage. D'une part, il permet de lutter contre l'éclectisme naissant de la postmodernité. D'autre part, il signifie que, dans une perspective critique non formaliste, il est encore possible, selon les termes du philosophe allemand Jürgen Habermas, d'appréhender la modernité comme « un projet inachevé ».

Jacinto LAGEIRA

Bibliographie

- C. BAUDELAIRE, *Critique d'art ; critique musicale*, coll. Folio essais, Gallimard, Paris, 1992
A. COMPAGNON, *Les Cinq Paradoxes de la modernité*, Seuil, Paris, 1990
C. GREENBERG, « Avant-garde et kitsch » (1939), trad. de l'anglais par A. Hindry, in *Art et culture. Essais critiques*, coll. Vues, Macula, Paris, 1992 ; « Towards a Newer Laocoon » (1940), repris in *The Collected Essays and Criticism*, vol. I : *Perceptions and Judgments, 1939-1944*, éd. par J. O'Brian, The University of Chicago Press, Chicago, 1986 ; « Modernist Painting » (1960), repris in *The Collected Essays and Criticism*, vol. IV : *Modernism with a Vengeance, 1957-1969*, *ibid.*, 1995
Moderne, modernité, modernisme, textes de P. Bourdieu, T. Crow, M. Collomb, A. Turowski et al., *Les Cahiers du Musée national d'art moderne*, n° 19-20, Centre Georges-Pompidou, Paris, juin 1987
J. WALL, *Essais et entretiens 1984-2001*, éd. établie et présentée par J.-F. Chevrier, coll. Écrits d'artistes, École nationale supérieure des Beaux-Arts, Paris, 2001.

Voir aussi

- [Abstraction, arts](#)
- [Beauté, arts](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Manifeste, arts et littérature](#)

Monétarisme

Mot récent – *monetarism* apparaît pour la première fois en 1968 dans un article de Karl Brunner sur la politique monétaire publié par la Réserve fédérale américaine de Saint Louis –, le monétarisme désigne une idée pourtant ancienne. Cette idée est que toute augmentation de la quantité de monnaie en circulation se traduit par une augmentation du niveau général des prix, c'est-à-dire par de l'inflation. Ou, autrement dit, que la monnaie est un instrument de l'échange qui ne joue aucun rôle dans la dynamique de création de richesse. Ce que les économistes résument en disant qu'il y a neutralité de la monnaie. Une fois ce principe posé, il convient de voir quelle en est la légitimité, quelle en est la validité et quelles en sont les conséquences concrètes pour la politique économique.

• L'équation quantitative de la monnaie

La légitimité de cette affirmation, selon laquelle l'expansion monétaire mène à l'inflation, repose sur l'équation quantitative de la monnaie, qui peut s'écrire : $MV = pT$, où M désigne la quantité de monnaie en circulation, ce que les économistes appellent la masse monétaire, V la vitesse de circulation de la monnaie, p le niveau général des prix et T l'ensemble des transactions effectuées. Concrètement, cela revient à faire deux constats. D'abord, chaque dépense donnant lieu au versement d'une certaine quantité de monnaie, le montant global des dépenses est égal à la masse monétaire disponible multipliée par le nombre de fois où elle est utilisée. Ensuite, on dépense pour acquérir des biens et donc le montant total des dépenses est égal à la valeur de ce qui est vendu.

Aux origines de l'économie, cette relation paraît d'autant plus évidente que la monnaie a un contour bien précis : la masse monétaire d'un pays correspond à la quantité physique d'or qui y circule. Le premier économiste à décrire de façon systématique le lien entre les prix et la quantité d'or est Nicolas Oresme (1320-1382) dans son *Traité des monnaies* de 1355. Au Prince qui prétend réguler l'activité économique en modifiant la quantité de métal contenue dans les pièces, il annonce qu'il n'obtiendra que de l'inflation. En revanche, il lui recommande de mener une véritable politique monétaire : il conseille en cas de déflation de fondre les objets religieux en or pour en faire des pièces, et en cas d'inflation de multiplier la fabrication des bijoux et ornements.

Dans sa *Réponse au paradoxe de M de Malestroit* en 1578, Jean Bodin (1530-1596) identifie quatre causes de hausse des prix : l'absence de concurrence, la disette agricole, l'insouciance des seigneurs prêts à payer n'importe quel prix mais surtout, cause première et principale, l'augmentation de la quantité de monnaie en circulation. Il appuie son raisonnement sur une formulation primitive de l'équation quantitative et gagne le titre posthume de premier monétariste.

Désignée aujourd'hui sous le nom d'équation de Fischer, un économiste du début du ^{xx}e siècle qui la commente abondamment, l'équation quantitative est un résultat comptable incontestable, et à ce titre est admise par tous. Néanmoins, elle nourrit le débat entre ceux qui considèrent qu'une augmentation de la masse monétaire se traduit par une augmentation des prix et ceux qui, en revanche, sont persuadés qu'elle se traduit par une augmentation des transactions et donc des quantités produites. Dans le groupe de ceux qui pensent que ce sont les prix qui bougent, on trouve les tenants du libéralisme économique : c'étaient les classiques comme David Ricardo (1772-1823), ce sont les monétaristes d'aujourd'hui. Dans le groupe qui considère que les prix sont stables et que ce sont les

quantités qui s'adaptent, on trouve les interventionnistes : les mercantilistes d'autrefois, les keynésiens d'aujourd'hui.

• Monétarisme moderne et courbe de Phillips

Si Bodin ou Ricardo fondaient leur point de vue sur un raisonnement purement logique, les monétaristes contemporains s'appuient sur l'histoire économique récente pour défendre leur vision du libéralisme et combattre les thèses keynésiennes. Théoricien le plus représentatif du monétarisme, Milton Friedman (né en 1912) a étudié l'évolution des prix et la quantité de monnaie en circulation aux États-Unis entre 1867 et 1960 en collaboration avec Anna Schwartz (*Une histoire monétaire des États-Unis*, 1963). De ses travaux, il a tiré deux conclusions, qui sont le fondement du monétarisme moderne :

- à court terme, la vitesse de circulation de la monnaie est constante. Ce qui signifie que, au cours d'une année, un billet de banque sert à un nombre fixe d'utilisateurs ;
- en tout temps et en tout lieu, l'inflation est un phénomène monétaire.

Le monétarisme moderne, par rapport aux versions anciennes, tient compte de l'évolution de la nature de la monnaie qui est devenue totalement immatérielle. Alors que jusqu'en 1914, la monnaie était directement ou indirectement un métal, de nos jours, elle repose sur l'activité de crédit. La création de monnaie s'identifie à l'octroi d'un prêt par un organisme bancaire. À partir de là, Friedman considère que la demande de monnaie est relativement stable à court terme, même si elle ne correspond pas uniquement au besoin d'achats mais aussi au souhait de thésaurisation, tandis que l'offre de monnaie dépend des autorités monétaires. Il affirme que cette offre de monnaie ne peut influencer la demande et que les décisions des gestionnaires de la monnaie ne se traduisent que par une augmentation des prix.

Conçu en opposition frontale au keynésianisme, le monétarisme exprime cette opposition notamment dans son analyse du rôle de l'inflation. Dans le keynésianisme, l'inflation est impossible tant qu'il y a un sous-emploi significatif, et elle est anodine voire bénéfique quand elle accompagne la croissance. Le monétarisme ancien de Ricardo se souciait peu de l'inflation, phénomène plutôt rare qui correspondait à des guerres. Le monétarisme moderne a dû préciser la nature de l'inflation à la suite des travaux de divers économistes sur sa relation avec le chômage.

Cette relation s'organise autour de la courbe de Phillips – du nom de l'économiste néo-zélandais qui l'a étudiée sur un plan statistique –, qui s'obtient en portant sur un graphique, année après année, en abscisse le taux de chômage et en ordonnée le taux d'inflation. Se dessine ainsi empiriquement une courbe décroissante assimilable à une hyperbole, résultat que l'on peut traduire économiquement en disant que l'inflation et le chômage évoluent en sens inverse : toute hausse de l'un s'accompagne d'une baisse de l'autre.

En fait, la forme théorique de la courbe de Phillips permet de visualiser le différend entre monétaristes et keynésiens. Pour ces derniers, les prix sont rigides et toute politique économique accroissant la masse monétaire et donc la demande se traduit par une baisse du chômage. La courbe de Phillips keynésienne est une droite horizontale. Pour les monétaristes, toute injection de monnaie

conduit à une hausse des prix tandis que le taux de chômage reste constant : la courbe de Phillips monétariste est une droite verticale. Cela signifie qu'une politique économique qui prétend réduire le chômage et augmenter la croissance en augmentant la masse monétaire est vouée à l'échec et à l'inflation. La bonne politique monétaire est celle qui met en circulation la quantité de monnaie correspondant à l'augmentation des transactions, augmentation liée à la dynamique de la croissance que créent les gains de productivité.

Depuis la victoire de Margaret Thatcher en Angleterre en 1979, le monétarisme inspire peu ou prou les politiques économiques des pays développés. La traduction la plus manifeste de son succès intellectuel est que, pour éviter toute tentation de retour à des politiques de forte expansion monétaire, la plupart des pays ont désormais une banque centrale indépendante du pouvoir politique traditionnel.

Jean-Marc DANIEL

Bibliographie

M. AGLIETTA, *Macroéconomie financière*, coll. Repères, La Découverte, Paris, 2005

D. FLOUZAT, *Les Stratégies monétaires*, coll. Que sais-je ?, P.U.F., Paris, 2003

J. LEHMANN, *Le Monétarisme*, Eska, Paris, 2004.

Voir aussi

- [Keynésianisme](#)

Mouvement perpétuel, physique

La quête du mouvement perpétuel (en latin, *perpetuum mobile*) a passionné pendant des siècles nombre de scientifiques et d'inventeurs ; transcrit en langage moderne, il s'agissait de concevoir et de réaliser une machine qui, une fois mise en mouvement, pourrait effectuer un travail utile sans puiser sur une source d'énergie extérieure. Cette machine se présentait sous la forme d'une roue qui tournait d'elle-même et sans arrêt autour de son axe horizontal.

L'idée apparaît en Orient : la première description d'une machine à mouvement perpétuel se trouve dans un ancien manuscrit en sanskrit datant du ^v^e siècle avant J.-C. Plus tard, vers 1150, l'astronome et mathématicien indien Bhaskara II décrit lui aussi une telle machine. L'idée de mouvement perpétuel se diffuse très rapidement jusqu'en Europe par l'intermédiaire de l'islam : des schémas se retrouvent en effet dans de nombreux manuscrits arabes ainsi que dans le carnet de dessins intitulé « Traité d'architecture » (1235) de Villard de Honnecourt, ingénieur du ^{xiii}^e siècle. Mais, à la suite des avancées scientifiques accomplies, l'Académie des sciences de Paris condamna solennellement, en 1775, de telles recherches, jugées coupables de consommer inutilement les talents, le temps et la fortune de trop de mécaniciens ingénieux. Cette condamnation reste toujours d'actualité puisque les brevets sur les pseudo-mouvements perpétuels ne sont pas pris en compte par l'Institut national de la protection intellectuelle.

Pourtant, les travaux consacrés à cette quête ont occupé de nombreux savants : Léonard de Vinci, Christian Huygens, Jean Bernoulli, Robert Boyle ou Nikola Tesla, pour ne citer que quelques noms célèbres. Le premier brevet de machine à mouvement perpétuel date de 1617, et il fut suivi de quelque six cents autres, dont la plupart dans la seconde moitié du ^{xix}^e siècle. Le personnage le plus connu parmi les pittoresques héros de cette quête est peut-être le Saxon Johann Ernst Elias Bessler (1680-1745) dit Orffyreus, qui prétendit avoir résolu le problème en construisant, de 1712 jusqu'à sa mort, diverses versions de grandes roues tournant sans discontinuer tout en effectuant divers travaux. Protégé par Karl, Landgrave de Hesse-Kassel, regardé comme un charlatan, accusé de fraude et de tromperie, il détruisit ses plans et ses machines avant de mourir. De nos jours encore, des bricoleurs talentueux tentent de relever le défi, sans toujours s'apercevoir de la portée scientifique de l'enjeu.

En effet, si la réalisation d'un tel projet nécessite l'élimination des forces de friction susceptibles, comme chacun s'en rend compte journalièrement, d'arrêter tout mouvement, cet obstacle n'est pas la principale objection scientifique à l'existence d'un tel mécanisme. Les deux raisons majeures pour lesquelles les scientifiques jugent futiles et sans espoir ces recherches sont connues comme le premier et le second principe de la thermodynamique. Ces principes énoncent d'une part qu'il est impossible de créer de l'énergie et d'autre part que l'entropie (dégradation énergétique) d'un système est toujours croissante. C'est en référence à ces deux principes qu'on distingue parfois deux types de machines à mouvement perpétuel : les premières produiraient plus d'énergie que la quantité de chaleur qui leur serait fournie ; les secondes convertiraient toute la chaleur d'une source chaude sans laisser échapper une partie de cette chaleur vers une source froide.

Il est intéressant d'approfondir la signification de ces deux principes, dont la compréhension a progressé depuis qu'ils ont été posés par les thermodynamiciens du ^{xix}^e siècle. Le concept d'entropie est maintenant relié à la quantité d'information que contient un système et la dégradation d'entropie

est parfois assimilée à la définition d'une « flèche du temps statistique ». Sa définition nécessite que l'on soit dans le cadre d'une mécanique statistique où le nombre de degrés de liberté (c'est-à-dire finalement le nombre de particules contenues dans le système) est extrêmement grand. Il est par conséquent problématique d'utiliser ce concept lorsqu'on considère des nano-systèmes, composés seulement de quelques centaines ou milliers d'atomes (le préfixe nano fait référence à la taille de tels systèmes, de l'ordre du nanomètre, soit le millième de micromètre). Or les progrès récents permettent de manipuler des atomes ou des molécules unité par unité et d'envisager une nanotechnologie surprenante.

Le principe de conservation de l'énergie est d'une autre nature. Quand bien même il a été d'abord énoncé par des thermodynamiciens, il ne souffre pas des limitations propres à ce domaine de recherche et semble avoir une signification particulièrement profonde. Comme pour de nombreux résultats importants en physique, plusieurs scientifiques contribuèrent à la genèse de ce principe. On attribue souvent à Hermann Helmholtz la paternité de la forme moderne de la conservation de l'énergie. Dans son mémoire *Sur la conservation de la force* publié en 1847 alors qu'il est médecin militaire, il construit le concept de « forces de tension » (précurseur de l'énergie potentielle) qu'il oppose aux « forces vives » (l'énergie cinétique) et énonce la conservation de la somme de ces deux « forces ». Le mémoire était d'abord destiné à contredire les physiologistes qui, selon Helmholtz, abusaient du concept de force vitale avec lequel on « explique tout ce qui n'est pas compréhensible par quelque chose d'inintelligible et de tout aussi indéfini en soi ». Helmholtz expliquera plus tard qu'en formulant cette loi de conservation, il définissait théoriquement de manière solide les relations qui existent nécessairement entre les forces naturelles si aucun mouvement perpétuel n'est possible. Il ajoutait que cette impossibilité s'était imposée aux mécaniciens depuis un temps très ancien et qu'elle était énoncée avec une certitude solide acquise par induction.

On comprend maintenant la conservation de l'énergie comme étant liée à l'invariance dans le temps des lois de la physique. (Notons au passage qu'il est indispensable de définir précisément l'énergie avant de parler de son éventuelle conservation ; nous ne nous engagerons pas dans ces développements ici.) L'impossibilité des machines à mouvement perpétuel se trouve ainsi liée à l'intelligibilité du monde physique. Les partisans des recherches de machine à mouvement perpétuel méconnaissent souvent la nature des principes physiques qu'ils assimilent à des lois arbitraires dictées par un tyran et soutenues par des subordonnés refusant de partager leur pouvoir. Ils oublient par exemple que les principes de la thermodynamique sont le fruit d'observations du fonctionnement de dispositifs bien réels et que les physiciens ne les ont pas considérés comme justes avant d'en avoir vérifié de nombreuses conséquences. Certes, l'histoire des sciences ne justifie aucunement un immobilisme frileux et les hypothèses nouvelles les plus audacieuses méritent attention, mais il ne faut pas confondre celles-ci avec des essais répétitifs de montages mécaniques finalement peu originaux, sinon aux yeux de leur inventeur souvent trop peu modeste.

Bernard PIRE

Musée imaginaire

L'histoire de l'art est étroitement liée aux techniques de reproduction des images et à leur évolution, tant elles engagent des pratiques de recherche et de communication, au-delà de leur fonction instrumentale. L'utilisation de nouvelles technologies de communication (numérisation des images et leur utilisation dans le cadre de publications électroniques) donne une actualité singulière à l'expression « musée imaginaire », souvent rapprochée aujourd'hui de ce que certains nomment le « musée virtuel ».

Certes, l'idée d'un musée imaginaire peut être rapportée aux collections de dessins et gravures regroupées par des amateurs en corpus plus ou moins étendus, comme le « musée de papier » du collectionneur romain Cassiano dal Pozzo (1588-1657). Le recueil d'estampes (1729-1742) portant le nom du collectionneur et mécène Pierre Crozat marque, selon Francis Haskell, une autre étape, dans la mesure où, « conçu comme un livre et non comme un simple assemblage d'illustrations de même nature », il instaure grâce au texte des rapports nouveaux avec les grandes peintures du passé, et les diffuse plus largement que ne l'avaient fait jusque-là des gravures de « reproduction », souvent d'une très haute facture. Enfin, la bibliothèque conçue par l'historien de l'art allemand Aby Warburg à Hambourg, forte dès 1929 de 65 000 volumes, constitue au ^{xx}^e siècle un nouvel outil d'envergure pour poser autrement la question du temps et de l'histoire.

• L'invention de Malraux

Si, à nos yeux, tous ces dispositifs peuvent renvoyer à l'idée de musée imaginaire, c'est à la lumière de l'idéaltype forgé par André Malraux, dans le volume paru en 1947 chez Skira, inaugurant la trilogie de la *Psychologie de l'art* devenue ensuite *Les Voix du silence* (1951). Le *Musée imaginaire* est devenu un thème constant, revisité à l'occasion d'articles, d'expositions, de conférences (dont la plus fameuse est celle du Metropolitan Museum à New York, en 1954). Mêlant aux chefs-d'œuvre de toutes les civilisations dessins d'enfants et productions d'art brut, fétiches et masques ou encore images de hasard, l'entreprise semble porter à son terme les virtualités de la photographie, pour atteindre, selon son auteur, la conscience même de l'art, une vérité de la création qui appelle et transforme toutes les œuvres réunies en son sein.

Bien que l'expression, si souvent employée, semble parfois évoquer le musée de chacun, et plus précisément celui, personnel et poétique, de Malraux lui-même, le musée imaginaire désigne l'ensemble des œuvres qui s'imposent à la sensibilité de notre époque. En ce sens, il pourrait coïncider avec le projet d'une histoire de l'art, n'était le subjectivisme radical qui le sous-tend. C'est pourquoi la critique académique s'en est vivement pris, notamment sous la plume de l'historien de l'art Ernst H. Gombrich, à la « croyance trop optimiste en la possibilité de découvrir un langage universel dans l'utilisation des formes et des couleurs » ou à une « vertigineuse philosophie des métaphores et du mythe », ne voyant là qu'un « mobilier décoratif de l'esprit ».

• Éclectisme esthétique

Au-delà de ces disputes, le premier effet du *Musée imaginaire* a été, comme l'a marqué André

Chastel, de faire « naître un sentiment plus sérieux et une plus grande responsabilité à l'égard de l'art du monde ». Dès sa parution, Roger Nimier souligne que l'expérience des musées réels se trouve dévalorisée, au profit d'une approche bouleversante des œuvres par leur reproduction. Cette dématérialisation de la visite est agencée par Malraux, qui entend faire advenir une nouvelle sorte de puissance intellectuelle et sensible : « Le musée était une affirmation, le musée imaginaire est une interrogation. »

Celle-ci porte d'abord sur l'idée d'un patrimoine universel conçu comme symbole de la condition humaine – ce qui ne fait pas l'unanimité. Si Roger Caillois ne veut y reconnaître que la quête du tohu-bohu ou de l'étrangeté, lui appliquant l'image d'un « Kamtchatka » artistique, Jean Paulhan y voit l'écho d'un travail du négatif qu'illustrerait parallèlement le travail de sape de l'art contemporain : nous n'aurions des musées imaginaires « byzantins, médiévaux, nègres, indonésiens, mélanésiens ou peaux-rouges – tant de musées imaginaires – que pour mieux les supprimer d'un coup » – ce dans la logique d'un « monde en lambeaux » (*La Peinture cubiste*, 1970).

Au contraire, quand Malraux note qu'« un crucifix roman n'était pas d'abord une sculpture, la *Madone* de Cimabue n'était pas d'abord un tableau », il s'agit d'annoncer la naissance, somme toute heureuse, de notre idée de l'art. En effet, « une part considérable de notre héritage artistique nous est léguée tantôt par des hommes dont l'idée de l'art n'était pas la nôtre, tantôt par des hommes pour lesquels l'idée même d'art n'existait pas ». Notre Louvre est plus riche que celui de Baudelaire, car nous n'appelons « plus “art” la forme particulière qu'il prit dans quelque temps ou quelque lieu que ce soit : mais à l'avance, il les déborde toutes » (*Les Voix du silence*). Reste que cette « métamorphose décisive de notre époque » est elle-même transitoire : « Nés ensemble, le musée imaginaire, la valeur énigmatique de l'art, l'intemporel, mourront sans doute ensemble », affirme *L'Intemporel* (1976), qui termine en quelque sorte l'entreprise du *Musée imaginaire*.

• Œuvre, musée, médium

Retrouvant, mais pour en retourner l'enjeu, certains des accents du philosophe de l'art Quatremère de Quincy (1755-1849), Malraux refuse au fond l'idée que l'œuvre, dans sa définition présente, ait pu exister avant le musée : « Le rôle des musées dans notre relation avec les œuvres d'art est si grand, écrit-il au début des *Voix du silence*, que nous avons peine à penser qu'il n'en existe pas, qu'il n'en exista jamais, là où la civilisation de l'Europe moderne est ou fut inconnue. »

Mais s'ils « ont contribué à délivrer de leur fonction les œuvres d'art qu'ils réunissaient », Malraux ne dit rien de la destination très réelle que les musées ont simultanément fourni à l'art contemporain, tant il a toujours insisté sur l'aspect immatériel de son concept. Le musée imaginaire, note-t-il dans *La Tête d'obsidienne* (1974) est « lieu mental », comme la peinture, selon Léonard de Vinci, est *cosa mentale* (aussi l'exposition *André Malraux et le Musée imaginaire*, montée à la Fondation Maeght de Saint-Paul de Vence en 1973, était-elle vouée à l'échec).

On touche par là un autre aspect majeur du musée imaginaire : son rapport au médium. Après Paul Valéry et la notion d'ubiquité des œuvres (« Il faut s'attendre à ce que de si grandes nouveautés transforment toute la technique des arts, agissent par là sur l'invention elle-même, aillent peut-être jusqu'à modifier la notion même de l'art », note l'écrivain dès 1934), et après Walter Benjamin, dont il a connu l'article classique sur « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée » (1936),

mais dont il prend le contre-pied, Malraux est éminemment sensible aux bouleversements qu'introduit le processus de la reproduction. Il fait preuve d'une conscience aiguë de ses effets : « Les sculptures photographiées tirent de leur éclairage, de leur cadrage, de l'isolement de leurs détails un modernisme usurpé, différent du vrai et singulièrement virulent. » Bref, « la reproduction a créé des arts fictifs » – ce qu'il s'emploie lui-même à vérifier, portant une attention minutieuse à l'édition de ses recueils. Dans sa perspective, en effet, la galerie universelle que permet le médium n'apporte pas seulement un gain d'accessibilité : elle incarne l'espace où se joue l'enchaînement des formes et des styles, enjeu d'une métamorphose entendue comme « énigmatique délivrance du temps ».

Maurice Blanchot, à coup sûr le plus proche de la démarche, voit dans le musée imaginaire une connaissance à la fois historique et ahistorique, car « elle ne se soucie pas de la vérité objective de cette histoire, celle qui fut la sienne au moment où elle s'est accomplie ; au contraire, nous l'acceptons et nous la préférons comme fiction » (*L'Amitié*, 1971). C'est probablement en cela que le musée imaginaire se distingue du musée véritable, physique, dont Blanchot dit qu'il « n'est pas un mythe, mais cette nécessité : c'est que la condition d'être hors du monde que cherche à soutenir l'œuvre d'art la met cependant en rapport avec un ensemble, finit par constituer un tout et donne naissance à une histoire ».

Dominique POULOT

Bibliographie

- E. H. GOMBRICH, *Méditations sur un cheval de bois et autres essais sur la théorie de l'art*, trad. de l'anglais par G. Durand, Phaidon, Paris, 2003 (é.o. 1963)
- F. HASKELL, *La Difficile Naissance du livre d'art*, trad. de l'anglais par M.-F. de Paloméra et M. Lionnard, coll. Textes, Réunion des musées nationaux, Paris, 1992 (éd. or. 1987)
- A. MALRAUX, *Écrits sur l'art*, t. I, sous la dir. de J.-Y. Tadié, t. II, sous la dir. de H. Godard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 2005.

Voir aussi

- [Art et culture](#)
- [Beauté, arts](#)
- [Collage et montage, arts](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Hasard, arts](#)
- [Photographie](#)
- [Primitif, arts](#)
- [Salon et musée](#)

Musique électro-acoustique

On qualifie d'électro-acoustique la musique qui est produite au moyen d'appareils d'enregistrement, de génération, de traitement ou de transformation des sons. Ces appareils peuvent être des magnétophones, des synthétiseurs, des filtres, des variateurs de vitesse ou encore des ordinateurs. Dans leur stade final, les œuvres électro-acoustiques se présentent sous une forme enregistrée et non pas sous la forme d'une partition destinée à être exécutée par des interprètes. La différence entre la musique « acoustique » et la musique électro-acoustique peut, d'une certaine manière, être comparée à celle qui existe entre le théâtre et le cinéma.

Ce courant, vaste et diversifié, apparu dans la seconde moitié du ^{xx}e siècle, s'est rapidement scindé en plusieurs autres : la musique concrète, la musique électronique, le mélange de musique concrète et de musique électronique et les musiques électroniques vivante et mixte, pour bande magnétique et instruments, c'est-à-dire des musiques faisant appel à des dispositifs électro-acoustiques manipulés en direct pendant l'exécution instrumentale.

• Les techniques de la musique électro-acoustique

Toutes les sources sonores sont envisageables. On peut néanmoins les diviser en deux grandes catégories : d'une part, les sons originellement acoustiques, c'est-à-dire résultant d'une vibration de l'air produite par un corps sonore (instruments, voix humaine, objet que l'on frotte, tape, secoue, gratte, effleure) et enregistrée par un microphone ; d'autre part, les sons qui n'existent qu'à partir d'un haut-parleur car ils sont produits par une vibration électrique. Les premiers sont dits concrets, naturels ou microphoniques, les seconds synthétiques ou électroniques.

Les instruments permettant d'enregistrer, de créer et de faire entendre de la musique électro-acoustique sont le synthétiseur et l'ordinateur.

Le synthétiseur est inventé par l'Américain Robert A. Moog dans les années 1960 ; il réunit en un seul instrument les principaux appareils d'un studio d'enregistrement de musique électronique. Il est constitué d'un ensemble de modules de traitement pouvant être reliés les uns aux autres : oscillateurs, filtres, générateurs ou modulateurs d'amplitude. Aujourd'hui, avec les systèmes de programmation et de mémoire, on peut produire de la musique avec une intervention humaine de plus en plus limitée.

C'est à la fin des années 1970 que l'on commence à utiliser l'ordinateur afin de réaliser la synthèse sonore grâce aux microprocesseurs. La synthèse sonore consiste à donner à l'ordinateur de nombreuses informations qui définissent la forme de l'onde sonore. Ces informations sont transmises aux bornes d'un haut-parleur après avoir transité par un convertisseur qui transforme les informations discontinues en signal continu.

• Électro-acoustique et renouvellement du langage musical

La musique électro-acoustique est née de plusieurs intentions qui peuvent apparaître parfois contradictoires mais qui sont en fait très complémentaires. La raison la plus évidente était la nécessité d'enrichir les ressources sonores existantes en imposant d'autres sources que l'on avait groupées

pendant longtemps dans la catégorie méprisante du bruit. Par ailleurs, les sons produits par le monde contemporain (sons des différents moyens de transport – automobiles, avions, trains –, sons industriels) ont largement contribué à éveiller chez les compositeurs le désir d'un nouveau matériau sonore, plus brut, plus agressif.

En 1948, le Français Pierre Schaeffer, homme de radio, ingénieur et écrivain, invente un nouveau style de musique qu'il baptise « concrète ». Il s'agissait d'une musique de sons enregistrés au départ sur disque souple puis, à partir de 1951, sur bande magnétique. Ces sons pouvaient provenir de multiples sources : voix, cordes tendues, machines, corps vibrant dans n'importe quel matériau, mais n'excluait pas les instruments de musique les plus traditionnels. Enregistrés, ces sons étaient travaillés et agencés à l'oreille et ne donnaient jamais lieu à une notation. Les premières œuvres significatives de musique concrète sont *Étude aux chemins de fer* de Pierre Schaeffer (1948), *Bidule en ut* (1950) et la *Symphonie pour un homme seul* (1950), ces deux dernières composées par Pierre Schaeffer avec son jeune collaborateur Pierre Henry, qui devait très vite devenir le plus important créateur du genre.

La voie de la musique concrète a intéressé assez peu de compositeurs car la plupart d'entre eux savaient que des matériaux aussi complexes que les bruits et sons enregistrés nécessitaient, pour devenir musicalement signifiants, un soin particulier dans la manipulation et l'assemblage. Très vite, la plupart ont considéré qu'il valait mieux prendre le problème dans l'autre sens : étudier d'abord les propriétés élémentaires du matériau sonore, le réduire à l'essentiel, et essayer de reconstituer à partir de ces études tous les phénomènes complexes dont ils avaient besoin. Ce fut le commencement de la musique électronique au sens strict, et de son opposition, tout d'abord extrêmement marquée, à des pratiques telles que la musique concrète.

L'Allemand Karlheinz Stockhausen fut le premier à pouvoir réaliser cette idée lorsqu'il fut invité à travailler au studio de la Radio de Cologne en 1953. Il commença par utiliser uniquement des formes d'ondes simples appelées sons sinusoïdaux. Puis, considérant un son complexe comme la somme de composantes simples, il s'évertua à produire un son complexe avec une précision absolue de contrôle. C'est dans cette optique qu'il compose *Studie I* (1953) et *Studie II* (1954).

Pendant trois ou quatre ans, musique électronique et musique concrète se développent comme antagonistes, non pas seulement à cause de la différence des matériaux mais aussi à cause de leur opposition esthétique. La musique concrète a trouvé un cadre officiel de travail avec la fondation, en 1951, du Groupe de recherche de musique concrète, dirigé par Pierre Schaeffer au sein de la radio, et qui prendra en 1958 son nom actuel de Groupe de recherches musicales (G.R.M.). En Allemagne, la Radio de Cologne accueille les recherches électroniques. C'est en 1956 cependant que les techniques et les esthétiques se rejoignent. Des œuvres comme *Le Chant des adolescents* (1956) de Stockhausen et *Haut-Voltage* (1956) de Pierre Henry marient les sons microphoniques tels que la voix humaine et les sons électroniques.

Sous l'appellation musique électronique vivante, on range des musiques faisant appel à des dispositifs électro-acoustiques manipulés en direct pendant l'exécution instrumentale. Au début des années 1960, l'Américain John Cage, qui vit certainement là un moyen de préserver le hasard, a été un des premiers compositeurs à utiliser de tels procédés. L'utilisation de ces dispositifs manipulés en direct fut aussi perçue comme un moyen de remettre en question le caractère figé de la bande magnétique. La musique électronique vivante réintroduit de l'humain et par là même une certaine

ouverture où l'improvisation peut retrouver sa place. Elle a surtout été comprise comme le moyen d'opérer la fusion des sons de provenance instrumentale et électronique, et ainsi de créer des musiques mixtes.

L'œuvre la plus représentative de ce courant est *Mixtur* (1964) de Stockhausen qui innove en employant, à côté de quatre groupes d'orchestre, quatre générateurs de sons sinusoïdaux et quatre générateurs à anneau. Directement reliés aux instruments, ces générateurs à anneau permettent de modifier le timbre par ajout d'harmoniques étrangers à l'instrument et introduisent un bouleversement mélodique par l'ajout de micro-intervalles et de glissandos inverses de ceux qui sont exécutés par l'instrumentiste. Grâce à ces nouveaux moyens, le compositeur peut inventer de nouveaux timbres en transformant les sons instrumentaux initiaux, les mixer avec eux-mêmes et avec l'ensemble des sons produit par l'orchestre. Ces transformations continues permettent de nouvelles relations harmoniques qui s'épanouissent et créent de nouvelles relations polyphoniques. Mais, contrairement à Cage, Stockhausen refuse le hasard et tente de contrôler tous les événements sonores en prévoyant les transformations possibles et en les indiquant graphiquement.

L'enregistrement d'un son au microphone change radicalement la perception auditive d'un son. Et c'est là que réside tout l'intérêt de la musique électro-acoustique. En effet, il est véritablement impossible, même pour celui qui posséderait une oreille extrêmement fine, de se rendre compte à l'oreille des ressources d'un corps sonore qu'un microphone peut révéler ou magnifier.

Juliette GARRIGUES

Bibliographie

B. SCHRADER, *Introduction to Electro-Acoustic Music*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.), 1982.

Voir aussi

- [Aléatoire \(Musique\)](#)
- [Bruitisme, musique](#)
- [Concrète \(Musique\)](#)

Avant de désigner un mouvement littéraire, le terme naturalisme recouvre deux acceptions, l'une relevant de la philosophie des sciences, l'autre des beaux-arts. Au XVIII^e siècle, le mot désigne une démarche scientifique matérialiste. Il est repris en peinture au début du XIX^e pour qualifier un style de reproduction exacte et fidèle du réel. En 1858, Hippolyte Taine – qui deviendra l'une des références scientifiques du mouvement naturaliste – l'utilise pour caractériser le travail de Balzac. Émile Zola (1840-1902) reprend le mot à son compte à la fin des années 1860 et le distingue du réalisme pour définir une entreprise esthétique s'appuyant sur des méthodes strictement scientifiques. La naissance du naturalisme est indissociable de la propagation des théories positivistes d'Auguste Comte, des travaux de Taine sur la transmission héréditaire de caractères acquis, ainsi que des théories évolutionnistes de Darwin. Sur ces fondements idéologiques, le naturalisme va s'efforcer de mettre la science au service d'un projet littéraire.

• Un « révélateur » social

En hommage à la *Comédie humaine* de Balzac, Zola fait de son œuvre un ensemble cohérent, un grand corps que l'auteur dissèque et analyse à la manière d'un médecin (Préface générale des *Rougon-Macquart*, *La Fortune des Rougon*, 1871). Son projet, construit autour d'un arbre généalogique à deux branches, expose une série de possibles romanesques et narratifs par association entre milieux et tempéraments. Fondé sur les théories de Claude Bernard et de Prosper Lucas, le projet des *Rougon-Macquart*, « *histoire naturelle et sociale d'une famille sous le second Empire* » cherche à décrypter et explorer le mécanisme intrinsèque du corps social. Pour Zola, « le romancier est fait d'un observateur et d'un expérimentateur » (*Le Roman expérimental*, 1880). L'écrivain naturaliste procède par expériences successives sur ses personnages afin de dégager et d'analyser des lois générales. Dans cette entreprise, la description joue un rôle prépondérant : elle doit permettre la réorganisation verbale du réel selon des nomenclatures scientifiquement établies. L'enquête de l'écrivain porte sur les différentes catégories sociales, qu'il distingue en quatre groupes principaux : la bourgeoisie et le monde de l'argent ; la masse ouvrière ; le monde de la terre et des paysans ; enfin l'univers parallèle que constituent les artistes et les savants. Les principaux thèmes des *Rougon-Macquart* relèvent à la fois de phénomènes sociaux et politiques (*Germinal*, 1885 ; *L'Argent*, 1891 ; *La Débâcle*, 1892) et de questions liées au corps et à la sexualité, afin de montrer comment le désir régit la machine sociale (*La Curée*, 1871 ; *Nana*, 1880).

Dans la conception de l'œuvre, la masse de documents préparatoires utilisée par le naturaliste est plus importante que le roman lui-même : l'accumulation de preuves et de sources réelles prime sur la fiction. Le goût du vrai en général doit précéder la recherche du beau style, même si la personnalité de l'auteur ne peut s'effacer complètement derrière l'enquête. Le but du roman expérimental est de montrer l'influence d'un milieu sur un tempérament et la prééminence de l'organique chez l'individu. L'évolution des personnages zoliens dépend de leur hérédité et du groupe social dans lequel ils évoluent (*L'Assommoir*, 1877 ; *La Bête humaine*, 1890). En fonction des combinaisons sociales, telle ou telle facette de leur tempérament va s'exprimer. Dépourvus de libre arbitre, entraînés par leurs pulsions héréditaires, ils ne peuvent lutter contre leur sort (Préface de *Thérèse Raquin*, 1868). Néanmoins, Zola refuse de confondre déterminisme et fatalité ; dans la mesure où le naturaliste

montre les lois qui régissent l'individu, il expose simultanément comment agir sur ses forces intrinsèques pour mieux les contrecarrer (*Le Docteur Pascal*, 1893). C'est ainsi que le texte zolien se fait littérature engagée et pédagogique. Même si le roman expérimental refuse toute lecture psychologique et tout regard moralisateur de l'auteur sur les événements, on note néanmoins dans ses principes une volonté de réguler la société. Il s'agit de « se rendre maître de la vie pour la diriger » (*Le Roman expérimental*) et pour instruire, voire pour corriger certaines déviations.

• Une diffusion européenne

Autour de Zola, un cénacle se constitue, dont les membres publient en 1880 un recueil-manifeste, *Les Soirées de Médan*. Les principaux membres en sont les journalistes Henry Céard (*Une belle journée*, 1881) et Paul Alexis, ainsi que Léon Hennique (*Pœuf*, 1887) et Guy de Maupassant (*La Maison Tellier*, 1881). Quelques auteurs, tels que Joris-Karl Huysmans finiront par rompre avec les conventions du mouvement, après avoir écrit des romans purement naturalistes (*Les Sœurs Vatard*, 1879). On compte aussi Alphonse Daudet (*Numa Roumestan*, 1881), Octave Mirbeau, Robert Caze ou Jules Vallès parmi les figures en marge de ce cercle médaniste. Ce courant connaît également de nombreux détracteurs, qui lui reprochent entre autres ce qu'ils estiment être sa complaisance pour l'obscénité et l'ordure. Les choix esthétiques de Zola, qui affirme pourtant n'être poussé que par « l'unique curiosité de l'observateur » (*Mes Haines*, 1866), ont fait scandale. On reproche aussi au naturalisme le systématisme de sa démarche scientifique. En fait, l'écrivain naturaliste cherche davantage à créer l'illusion qu'à reproduire fidèlement le réel comme le souligne Maupassant dans la Préface de *Pierre et Jean* (1888). Zola lui-même ne considère pas le naturalisme comme une soumission absolue au réel ; la société est observée à travers le prisme d'une subjectivité, qu'il compare à un « écran » (lettre à Anthony Valabrègue, 1864), même s'il est « un simple verre à vitre, très mince, très clair ».

Si le roman est le genre naturaliste par excellence, les théories de Zola ont aussi influencé le théâtre. Le metteur en scène André Antoine (notamment avec William Busnach et Octave Gastineau) transpose à la scène les *Rougon-Macquart* à partir de 1887 : il cherche à imposer une scénographie plus proche du réel, soutenue par des innovations techniques (l'exploitation du trompe-l'œil, du « praticable » et de l'électricité), pour affranchir le théâtre de bienséances et de conventions artificielles ou morales. Le jeu des acteurs se veut aussi plus naturel. Henri Becque, malgré des rapports fluctuants avec le groupe naturaliste, réalise, du point de vue de l'observation sociale, une forme de naturalisme théâtral (*Les Corbeaux*, 1882), plus proche des idées du mouvement que le théâtre satirique d'Octave Mirbeau ; le « roman musical » de Gustave Charpentier *Louise* (1900) est, avec les œuvres d'Alfred Bruneau, une adaptation des préoccupations naturalistes à l'opéra.

Le succès du théâtre d'Henrik Ibsen (*Maison de poupée*, 1879) et de celui d'August Strindberg (*Mademoiselle Julie*, 1888), qui rencontrent des thématiques propres au naturalisme, permet de s'interroger plus largement sur l'existence d'un naturalisme européen. En Allemagne, une distinction nette s'opère entre *Realismus* et *Naturalismus* : ce dernier terme est employé dans un sens péjoratif, stigmatisant un courant littéraire qui se complaît dans la laideur. Néanmoins, on a tendance aujourd'hui à considérer Thomas Mann comme un auteur naturaliste, notamment pour son roman *Les Buddenbrook* (1901) dont la construction suit l'évolution et la déchéance progressive d'une famille sur trois générations. En Italie, le naturalisme est concurrencé par le vérisme. Ce mouvement, proche

du modèle zolien dans son souci d'observer et d'analyser la réalité sociale (Giovanni Verga, *Les Malavoglia*, 1881), rejette néanmoins la notion de déterminisme biologique.

Au ^{xx}^e siècle, on assiste à une valorisation progressive de la dimension épique et symbolique de l'univers naturaliste. Gide et Cocteau rendent hommage à Zola, espérant « convaincre que ce grand réaliste était un poète » (Cocteau, « Zola le poète », in *Les Cahiers naturalistes*, 1958). Le monumental travail documentaire de Zola est considéré comme une œuvre à part entière et fait l'objet d'éditions critiques (Zola, *Carnets d'enquêtes, une ethnographie inédite de la France*, 1986). Le naturalisme, dont les œuvres ne se limitent jamais à la simple application en littérature de théories scientifiques, fascine alors par la construction qu'il offre d'un univers littéraire à part entière.

Florence FILIPPI

Bibliographie

- C. BECKER, *Lire le réalisme et le naturalisme*, Dunod, Paris, 1992
Y. CHEVREL, *Le Naturalisme*, P.U.F., Paris, 1982
P. HAMON, *Le Personnel du Roman*, Droz, Genève, 1983
H. MITTERAND, *Zola et la naturalisme*, coll. Que sais-je ?, P.U.F., 1986.

Voir aussi

- [Matérialisme](#)
- [Positivisme](#)
- [Vérisme, musique](#)

Défini au sens large comme l'attachement fort ou la préférence pour une nation particulière, le nationalisme fait son apparition en musique au début du XIX^e siècle. Son expression la plus évidente est l'utilisation voulue et systématique du langage mélodique et rythmique des chants et danses traditionnels dans l'espoir de revivifier la musique dite savante. Mais il se manifeste également dans le choix de certains sujets historiques qui font généralement écho aux problèmes politiques et sociaux que de nombreuses nations connaissent. Le nationalisme en musique gagne la quasi-totalité de l'Europe.

• L'apport des musiques traditionnelles

Porté par le romantisme, l'intérêt pour les musiques folkloriques et traditionnelles se développe au XIX^e siècle. Il coïncide avec l'éveil des nationalismes, qui s'étend essentiellement en Europe centrale et orientale.

Particulièrement vif en Europe centrale, ce phénomène fut l'occasion pour les peuples de commencer à affirmer leur personnalité en entrant en lutte pour se libérer des diverses formes d'oppression qui s'exerçaient sur eux. Ce patriotisme exacerbé s'appuya sur la découverte du fonds culturel populaire propre à chacune de ces nations. Un folklore musical fut découvert et utilisé comme moyen de s'émanciper d'une tradition imposée de l'extérieur. Ces peuples cherchaient, chacun à sa manière, à se dégager de l'emprise culturelle allemande et autrichienne. Des compositeurs comme Leoš Janáček (1854-1928) ou Béla Bartók (1881-1945) entreprirent de très longues recherches sur les musiques traditionnelles.

Poursuivant la quête de Bedřich Smetana et d'Antonín Dvořák, qui désiraient affirmer l'existence d'une musique spécifiquement tchèque, Janáček eut une carrière beaucoup plus militante que ses prédécesseurs en appartenant dès sa jeunesse à des mouvements nationalistes. Sur le plan musical, il collecta de nombreux thèmes populaires en Moravie ; il en étudia les modes et les rythmes, découvrit les instruments locaux au timbre inaccoutumé. Sans plaquer ces thèmes populaires dans ses œuvres, Janáček composa dix opéras, parmi lesquels *Jenůfa* (1904) et *Kát'a Kabanová* (1921), ainsi que des pièces symphoniques comme la *Sinfonietta* (1926), dans lesquels l'influence du folklore tchèque est particulièrement forte.

Allant plus loin que Janáček, le Hongrois Bartók, aidé de son compatriote et ami le compositeur Zoltán Kodály (1882-1967), enregistra des thèmes populaires dans toute l'Europe centrale. Considéré comme le père fondateur de l'ethnomusicologie, Bartók étudia toutes les richesses du folklore slave au-delà de la Hongrie, ce qui l'amena à fonder un langage entièrement original. L'apprentissage de cette musique paysanne lui a révélé la possibilité d'une émancipation totale de l'hégémonie du système majeur-mineur. La redécouverte des modes anciens (modes d'Église, gammes primitives, notamment pentatonique) qui sont présents dans ces mélodies est un moyen de renouvellement, d'enrichissement et de diversification du matériau thématique et rythmique. Dans les faits, cette attitude s'est traduite soit par des harmonisations ou de simples transcriptions, soit par des citations intégrales ou partielles que le compositeur intègre à son propre discours et qui aboutissent à une sorte

d'hybridation de la musique savante. Mais Bartók n'en fera guère d'usage direct dans ses compositions savantes. Son travail essentiel consiste à retenir la structure fondamentale de la musique populaire qu'il peut appréhender en individualisant ses diverses composantes. Il obtient ainsi des modèles abstraits. C'est cette distanciation qui lui permet de rompre avec le post-romantisme et d'en finir avec la dualité majeur-mineur. En saisissant l'essence même de cette musique populaire, il la transcende et crée un langage complètement nouveau.

Un nationalisme musical russe autour du groupe des cinq – Mili Balakirev (1837-1910), César Cui (1835-1918), Alexandre Borodine (1833-1887), Nikolai Rimski-Korsakov (1844-1908) et Modest Moussorgski (1839-1881) – se forgea contre un impérialisme culturel occidental. Il se nourrissait de la pensée du compositeur Mikhaïl Glinka (1804-1857), père de l'opéra russe. Ces compositeurs, généralement autodidactes, réclamèrent l'indépendance esthétique de la musique russe et élaborèrent un style de musique qui s'inspirait directement des chants populaires slaves, du folklore russe et des chants religieux de l'Église orthodoxe. Pour inscrire leurs idées dans le marbre, ils rédigèrent en 1872 un manifeste dans lequel ils prônaient la prédominance de chants populaires slaves, le réalisme, la vérité expressive et la correspondance absolue du texte et de la musique voulue par Alexandre Dargomyjski (1813-1869), inventeur d'une déclamation musicale nouvelle et qui spécifiait que la musique se devait de suivre les inflexions naturelles de la langue russe.

• L'exil révélateur

L'exil, pour de nombreux musiciens, a été l'occasion d'une prise de conscience. Paris a joué un rôle complexe à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e. La capitale française n'est pas seulement une terre d'accueil, un centre de formation pour les compositeurs, elle leur sert de révélateur tout en leur permettant de prendre du recul par rapport à leurs origines. Mais le fait de vivre loin de leur pays a certainement influencé leur devenir musical. Paris semble être le lieu de tous les espoirs mais aussi des illusions perdues. Qui sont ces compositeurs ? Et pourquoi ont-ils choisi Paris ?

Les uns sont venus s'y former (le Catalan Enrique Granados, le Roumain Georges Enesco, le Brésilien Heitor Villa-Lobos), les autres se perfectionner (les Espagnols Isaac Albéniz, Ricardo Viñes, Manuel de Falla, le Tchèque Bohuslav Martinů). Il faut signaler le rôle de professeurs comme Nadia Boulanger, Vincent d'Indy ou Albert Roussel qui toute leur vie durant ont reçu des centaines de jeunes compositeurs étrangers venus du monde entier.

Ces séjours ont parfois révélé les compositeurs à eux-mêmes en leur faisant prendre conscience de leur identité musicale nationale. Ainsi, on sait aujourd'hui que Paris a joué un rôle déterminant dans la renaissance de la musique espagnole. Les compositeurs espagnols qui arrivaient à Paris au début du XX^e siècle fuyaient un pays déchiré par les guerres civiles qui s'étaient succédé tout au long du XIX^e siècle, et qui n'arrivait pas à se remettre des événements de 1898 lorsqu'en quelques semaines les restes de son empire colonial s'étaient écroulés.

Les premiers éléments nationalistes entrent ainsi dans la musique savante espagnole avec Albéniz, lors de son premier séjour dans la capitale française. C'est entre 1904 et 1909, qu'il compose *Iberia*, suite pour piano dans laquelle il intègre de nombreux rythmes issus de la musique populaire de son pays. Puis c'est au tour de Granados avec les *Goyescas* (1916) et de De Falla de composer une

musique dans un langage où leur ibérisme s'affiche presque brutalement, par l'utilisation tant des rythmes et thèmes du folklore que par une technique d'écriture et d'orchestration qui marque leur origine sans contestation possible.

Le cas de l'Espagne est cependant particulier, puisque, avant même l'émergence des compositeurs ibériques, des musiciens de l'Europe entière, de Georges Bizet avec *Carmen* (1875), à Jacques Offenbach (*La Périchole*, 1868) en passant par le *Capriccio espagnol* (1887) de Rimski-Korsakov ou encore *España* (1883) d'Emmanuel Chabrier avaient employé des rythmes et des thèmes du folklore ibérique.

• Le retour aux sujets historiques dans l'opéra

Le XIX^e siècle est marqué par d'importantes transformations politiques et sociales : accroissement des classes populaires, montée en puissance d'une grande bourgeoisie d'affaires, naissance d'une petite et moyenne bourgeoisie plus rurale, révolutions nationales qui s'appuient sur une redécouverte de la spécificité culturelle. Ces bouleversements ont inspiré des sujets lors de nouvelles créations lyriques. Un des premiers grands opéras historiques fut *Guillaume Tell* (1829) de Rossini, dans lequel il est question du soulèvement des Suisses contre les Autrichiens au XIII^e siècle. En 1842, la création de *Nabucco* de Verdi à la Scala de Milan déclencha un enthousiasme délirant du public qui fit bisser le chœur *Va pensiero*, chœur du peuple hébreu aspirant à se libérer de l'emprise des Assyriens, allégorie de la condition des Italiens du Nord dominés par l'empire d'Autriche. Le succès de ce drame lyrique amènera Verdi à composer d'autres opéras patriotiques, parmi lesquels on peut citer *Les Lombards à la première croisade* (1843), *Les Vêpres siciliennes* (1855) et *Aïda* (1871). Ce phénomène se retrouve dans l'opéra allemand, avec le *Freischütz* de Carl Maria von Weber (1821), *Les Maîtres chanteurs de Nuremberg* (1868) et *L'Anneau du Nibelung* de Richard Wagner.

Antoine GARRIGUES

Bibliographie

- J. BELLMAN, *The Style Hongrois in the Music of Western Europe*, Northeastern University Press, Boston, 1993
J. ROSSELLI, *Music and Musicians in Nineteenth-Century Italy*, Batsford, Londres, 1991
M. STOKES dir., *Ethnicity, Identity and Music*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

Voir aussi

- [Wagnérisme, musique](#)

Naturphilosophie

Le projet d'élaborer une philosophie de la nature est géographiquement situé (en Allemagne) et historiquement daté (à la charnière des XVIII^e et XIX^e siècles). On en trouve une première formulation dans la *Métamorphose des plantes* de Goethe (1790) et une autre, plus aboutie, dans l'*Esquisse d'un système de philosophie de la nature* de Schelling (1799), par où l'on voit que la *Naturphilosophie* enjambe la distinction entre la théorie et la poésie. De fait, on en retrouve les traces à la fois chez Novalis et son souci de « romantiser le monde », et dans l'*Encyclopédie* hégélienne. Dans tous les cas, il s'agit de ne plus considérer la nature comme un ensemble matériel et inerte, de revenir sur l'extériorité de la nature à l'esprit et d'envisager le phénomène central de la vie dans toutes ses composantes.

De ce point de vue, la *Naturphilosophie* entretient un rapport polémique avec la « philosophie naturelle », c'est-à-dire la physique mathématique élaborée par Galilée et Newton. À la rigueur toute formelle de la connaissance scientifique de la nature, elle oppose une approche qualitative qui refuse d'en rester à la nature empirique telle qu'elle semble simplement donnée. Si, selon la formule de Schelling, la nature est « l'esprit visible », elle doit être l'expression d'une productivité qui ne se laisse pas réduire à des équations mais renvoie à des forces originelles – d'où la substitution de la dynamique au mécanisme. La « physique spéculative » proposée par Schelling entend bien supplanter les sciences positives dans leur prétention à tenir un discours exhaustif sur la nature.

Sur cette base générale, on peut dégager un certain nombre de motifs caractéristiques de la philosophie de la nature. En premier lieu, la nature est considérée comme un Tout en lequel un principe unique est à l'œuvre. Contre la parcellisation des phénomènes naturels, Goethe affirme le primat de la « métamorphose » qui explique le déploiement entier de l'être vivant à partir d'un germe. Dans la plante, par exemple, la feuille se métamorphose en pétale sans qu'il y ait là la moindre rupture. D'où l'idée centrale de *continuité* : il n'existe pas de rupture entre les productions naturelles, aucun « saut » entre l'inorganique et l'organique, pas plus qu'entre la nature et l'esprit.

Au thème du développement par différenciation s'associe précisément celui de l'organisme. Si chaque production naturelle exprime le Tout, c'est le modèle organique qui prime sur le mécanisme physique. La *Naturphilosophie* s'inscrit ici dans la postérité de Leibniz et de sa polémique avec le dualisme cartésien. En effet, l'opposition entre nature et esprit suppose bien la réduction de la nature à la matière inerte et à l'étendue. En privilégiant l'organique et le vivant, on se donne donc les moyens de remettre en cause le dualisme, puisque la vie constitue la trace du spirituel au cœur du vivant. D'une manière plus générale, l'organisme réalise l'unité des contraires : en lui unité et multiplicité ne s'opposent pas, chaque organe n'étant que l'expression « miniaturisée » de la totalité. La vie peut dès lors, comme ce sera le cas pour Hegel, devenir une expression de l'idée elle-même, puisque la rationalité s'y déploie de manière parfaitement immanente.

Enfin – mais Hegel n'ira pas jusqu'à cette conséquence, propre à Schelling –, la nature tend à s'identifier à l'absolu, qui est le thème propre de la philosophie. Ce dernier se définit comme l'unité réalisée des contraires. Or, comme l'avait déjà pressenti Kant dans les *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature* (1787), la matière se ramène au jeu de forces contraires (action et répulsion), dont elle réalise une forme de synthèse. Kant lui-même, dans ses écrits

posthumes, a fait l'hypothèse d'un principe unique, l'éther, comme fondement de tous les phénomènes. Surmonter la dualité, comprendre comment le jeu des contraires peut engendrer des formes nouvelles, tels sont bien les enjeux d'une philosophie « holiste » de la nature qui recherche l'unité absolue au fondement de toutes les manifestations sensibles.

Que reste-t-il aujourd'hui d'une telle entreprise ? Si le projet d'une « physique spéculative » a été abandonné, la philosophie contemporaine n'a pas renoncé au souci d'envisager la nature autrement que comme un système formel et légal. La méditation de Bergson sur l'« élan vital » manifeste encore le souci de saisir la productivité naturelle comme source de toute réalité, y compris humaine et sociale. C'est rien moins que l'usage du concept de vie, dans toute la richesse de ses acceptions, qui peut se réclamer, pour une part, de la philosophie de la nature. Du côté de la remise en cause de tous les dualismes à partir d'une réflexion sur la nature, la pensée de A. N. Whitehead (*Le Concept de nature*, 1920) constitue un jalon important, puisqu'elle cherche à éclairer le concept de liberté à partir de la spontanéité naturelle.

D'un point de vue strictement épistémologique, il semble en revanche que la prétention de la *Naturphilosophie* à se substituer aux sciences positives ait vécu. Il est devenu éminemment problématique de tenir un discours spéculatif sur la nature qui se constitue sans ou même contre le discours scientifique. Mais cela n'implique pas pour autant que la philosophie soit condamnée à n'être qu'une méthodologie des sciences dures : ce serait en effet confondre la philosophie avec la simple réflexion extérieure sur des théories données. Hegel l'avait déjà pressenti, et la leçon sera retenue par René Thom, la philosophie de la nature constituant un mode d'interrogation original parce que non formel sur le réel.

Michaël FOESSEL

Bibliographie

- A. FAIVRE, *Philosophie de la nature. Physique sacrée et théosophie*, Albin Michel, Paris, 1996
M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, Seuil, Paris, 1994
J. STAROBINSKI, *Action et réaction*, *ibid.*, 1999
A. N. WHITEHEAD, *Procès et réalité. Essai de cosmologie*, trad. D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J. L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso et A. Villani, Gallimard, Paris, 1995.

Voir aussi

- [Hégélianisme](#)

Le terme « négritude », forgé dans les années 1930 par un groupe de poètes et d'étudiants africains et antillais francophones, recoupe des aspirations tant politiques qu'esthétiques ou identitaires. Une ambiguïté qui s'est révélée presque malgré elle plus dynamique qu'handicapante.

• La voie de la poésie

Dans un Occident colonial, francophone au racisme plus ou moins explicite (« Je déchirerai les rires *Banania* sur tous les murs de France », écrit L. S. Senghor dans *Hosties noires*, 1948), et alors que l'histoire de l'Afrique est niée, se forment des contestations. Dès le début des années 1930, la revue *Légitime défense*, liée d'une part au surréalisme (le titre est un « emprunt » à André Breton) et d'autre part au marxisme, se fait l'écho radical et politique de la révolte des Noirs. Cette dernière n'est évidemment pas neuve, mais elle se structure progressivement, se dote d'un corpus théorique (éclaté, parfois inconciliable), littéraire et politique. En 1934, à Paris (soit dans l'un des principaux pays colonialistes), Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor (1906-2003) et L. G. Damas (1912-1978), entre autres, créent la revue *L'Étudiant noir*, qui devient l'organe fondateur de la négritude (un mot proposé par Césaire). Si le terme est, à ses débuts, influencé par la philosophie des Lumières, le panafricanisme et, dans une certaine mesure, le marxisme, il ne recouvre pas à proprement parler une doctrine ferme et cohérente. Chercher à en fixer le sens amène inéluctablement à en rétrécir la portée. Il n'est en effet pas anodin que ce soit principalement par la poésie et la littérature que la négritude ait trouvé ses expressions les plus pertinentes. Si les noms de Senghor et de Césaire la symbolisent, elle ne se limite pas, loin de là, à ces deux poètes. En 1948, paraît, préfacée par Jean-Paul Sartre, *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, de L. S. Senghor. Présentant une quinzaine de poètes à l'inspiration très hétérogène, elle popularise des œuvres jusque-là ignorées : « Insulté, asservi, [le Noir] se redresse, il ramasse le mot de nègre qu'on lui a jeté comme une pierre, il se revendique comme noir, en face du Blanc, dans la fierté » (J.-P. Sartre, « Orphée noir »). Peut-être alors faut-il, face à la pluralité de définitions données au terme par ses auteurs, et par de nombreux exégètes, opter pour l'une des propositions de Senghor : la négritude serait d'abord « un mot de passe » (*Liberté I*, 1952).

Outre l'aspect définitionnel, une deuxième difficulté surgit : après les années 1930, la négritude a connu une évolution naturelle au regard des réajustements opérés par ses promoteurs et de l'histoire, de ses transformations et de l'apport parfois critique de nouvelles générations. Il est fréquent, dès lors, de repérer des phases différentes ou successives. Toutefois, la période initiale de la négritude paraît s'achever dans les années 1950, « ce qui ne signifie pas qu'elle ne se manifeste plus, littérairement, par la suite [...] mais qu'elle cesse de se nourrir de la réalité historique » (M. Hausser, *Essai sur la poétique de la négritude*). La revue *Présence africaine*, créée en 1947, et les deux congrès mondiaux, en 1956 (Paris) et 1959 (Rome), des écrivains et artistes noirs témoignent que l'actualité de la négritude perdure néanmoins au long des années 1950.

• De la lutte pour la dignité au combat politique

Si elle naît, bien évidemment, des souffrances endurées par les « Nègres », de la violence du

colonialisme et plus largement de la domination blanche, la négritude se veut l'antithèse de tout discours misérabiliste. Parce qu'elle signe un acte de refus, définitif, elle est alors la possibilité d'une dignité recouvrée ; une fierté créatrice qui succède à la honte. Anti-assimilationniste, opposée à tout ce qui « fait » l'Occident (son racisme, son « humanisme », le capitalisme), elle observe vis-à-vis du marxisme une position faite tout à la fois d'attraction et de défiance. S'ils refusent d'être instrumentalisés, les auteurs reconnaissent bien souvent dans la théorie marxiste un instrument d'analyse pertinent pour décrire le sort réservé aux « Nègres ». La négritude est ainsi le mot de passe de ceux qui ne veulent plus souffrir d'être « nègres ». Ce socle fait unité par-delà les différences : la négritude mêle des réalités nationales et historiques différentes (Antillais, Sénégalais, Malgaches, mais aussi Noirs américains et sud-africains). Mais s'il s'agit bien là d'un projet, – affirmer une solidarité face à une souffrance analogue –, la notion de négritude n'en a pas moins été sévèrement critiquée par toute une partie de ceux qu'elle souhaitait rassembler. Ainsi, son « artificielle » unité lui vaut d'être refusée par la grande majorité des Noirs anglophones. En 1962, l'écrivain nigérian Wole Soyinka affirme que « le tigre ne proclame pas sa tigritude, il saute sur sa proie »... Ce refus de la négritude, tout à la fois politique (contre une unité mythique des Noirs) et poétique (les œuvres sont jugées trop partisans, au détriment du travail esthétique) trouvera des échos au sein même de la littérature noire francophone. Dans *Les Damnés de la terre* (1961), Frantz Fanon marque sa réticence, demande qu'on se méfie « du rythme et de l'amitié terre-mère », et qu'on accorde plus de place au combat politique. Il convient ainsi de distinguer la négritude d'autres expressions ou écritures « noires », manifestes et revendicatives, telles que celles de romanciers ou dramaturges nord-américains comme James Baldwin, ou encore Leroi Jones.

De par son imprécision même, la négritude a bien souvent été « source d'équivoques » pour reprendre l'expression du poète malgache J. Rabemnanjara. Elle oscille, de manière presque permanente, entre un pôle idéologique et un pôle poétique (qui n'en est pas pour autant a-politique). Ces deux pôles sont eux-mêmes incertains : les choix politiques et idéologiques de Césaire et de Senghor, les plus illustres poètes de la négritude, ne sont pas les mêmes, et il n'existe pas d'unité esthétique assurée entre les œuvres. Si elle est aujourd'hui critiquée et malmenée, tout en restant comme un passage « obligé » pour des auteurs noirs qui s'en démarquent ou s'y rallient, la négritude, comme l'écrivait Frantz Fanon, n'en fut pas moins « l'antithèse affective sinon logique de cette insulte que l'homme blanc faisait à l'humanité [et] s'est révélée dans certains secteurs seule capable de lever interdictions et malédictions » (*Les Damnés de la terre*). Une notion émancipatrice, donc, à qui l'on doit entre autres, selon André Breton, « le plus grand monument lyrique de ce temps » : *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire (1947).

Olivier NEVEUX

Bibliographie

- J. CHEVRIER, *La Littérature nègre*, Armand Colin, Paris, 1999
F. FANON, *Les Damnés de la terre*, Maspero, Paris, 1961
M. HAUSSE, *Essai sur la poétique de la négritude*, thèse présentée devant l'université de Paris VII, 1978
L. KESTELOOT, *Les Écrivains noirs de langue française*, Presses de l'U.L.B., Bruxelles, 1965.

Voir aussi

- [Littérature engagée](#)
- [Occident / Orient, littérature](#)

Il semble aller de soi que le néoclassicisme se définit par rapport au classicisme. Or, au moins en littérature, ce dernier est une notion étroite, d'ailleurs problématique : elle ne vaudrait que pour la France, et durant une courte période (les années 1660-1680). Faut-il en déduire qu'il n'y aurait de néoclassicisme que français, ou en rapport avec le modèle français ? Au contraire, l'expression (d'abord valable pour les arts plastiques) désigne aussi des styles anglais (Christopher Wren avait ouvert la voie dès la fin du ^{xvii}^e siècle), allemand (Winckelmann, Mengs), italien (Canova), russe, américain... Comme beaucoup d'autres en esthétique, elle a été forgée a posteriori et apparaît d'abord avec une valeur péjorative : elle désigne alors, et principalement en architecture, la réaction au rococo, perçue comme une parodie de classicisme. La Renaissance sert ici de contre-modèle (imitation véritablement créatrice), comme en littérature les classiques français. Réhabilitée, au ^{xx}^e siècle, par l'essayiste Mario Praz, elle caractérise toute une époque : autour de la Révolution et l'Empire. Le modèle à imiter n'est pas ici « le siècle de Louis XIV » (Voltaire) – dont on sait qu'il ne se désignait pas lui-même comme « classique » –, mais l'Antiquité grecque et latine : l'élan révolutionnaire puis (jusque dans les mots) le Consulat et l'Empire se sont nourris des idéaux incarnés par Rome, Athènes et Sparte ; les grands orateurs de la République naissante se rebaptisaient eux-mêmes Gracchus (Babeuf) ou Anacharsis (Cloots).

Le retour à l'antique que l'on observe dans la seconde moitié du ^{xviii}^e siècle un peu partout en Europe, dans tous les arts, stimulé par les découvertes archéologiques d'Herculanum (1709) et de Pompéi (1748), est à interpréter comme aspiration à une « simplicité » perdue, suivant la pente d'un primitivisme qui affleure déjà à la fin du règne de Louis XIV (par exemple à travers l'énorme succès de librairie que rencontrent sur tout le siècle *Les Aventures de Télémaque*, de Fénelon, 1699) et dont Rousseau a donné une version radicale. Il y a une sévérité néoclassique, art de la volonté et de l'épure, qui évolue d'une poétique de l'imitation (chez Pope, encore chez Diderot) à une esthétique du sentiment, annonciatrice du romantisme.

À la différence du classicisme français, le néoclassicisme n'entretient pas avec les Anciens un rapport d'émulation et de dialogue. Conscient de sa modernité, il s'inscrit dans une histoire, un écart avec le passé : c'est là ce qu'indique, en toute rigueur, le préfixe « néo ». Il trouve ses principaux théoriciens en Allemagne : « la langue dont le poète doit se servir porte en soi l'esprit du temps et l'expérience de l'artifice », écrit Schiller dans *Sur la poésie naïve et sentimentale* (1795). Les Modernes ont perdu toute « naïveté », ils savent qu'ils ne peuvent restaurer à l'identique la grandeur passée ; leur poésie sera nécessairement « sentimentale », c'est-à-dire qu'elle ne peut abolir une dimension réflexive. Le terme n'est cependant pas familier aux Allemands, qui préfèrent baptiser « classicisme de Weimar » la période (postérieure au « pré-romantisme ») de Goethe et Schiller. Les théoriciens de la *Klassik* – Karl Philipp Moritz notamment, dont l'*Essai de prosodie allemande* (1786) est écrit sous la forme d'un dialogue entre « Ariste » et « Euphème » : l'Ancien et le Moderne – ont pensé l'art non plus à partir d'un principe d'imitation, mais (suivis en cela par F. von Schlegel et les romantiques d'Iéna) comme autonomie de l'œuvre, ayant sa finalité propre : c'est cette réussite organique, fonctionnelle que Goethe admire chez Palladio (mais aussi, et l'un des premiers, dans la cathédrale de Strasbourg, en rupture complète avec la vision ornementale et « gothique » qu'en avaient les classiques). En ce sens, l'artiste retrouve le pouvoir de la nature (la *Bildungskraft*,

l'énergie qui crée des formes), il ne le copie pas. Le rapport à l'Antiquité – par excellence : à la Grèce – se charge de tension et de nostalgie, comme on le voit chez Hölderlin (et en France, à la même époque, chez André Chénier) : le poème dit l'exil, il entretient le rêve d'une langue « habitée », ainsi que les commentaires de Heidegger l'ont rappelé.

Bien différent est le contexte de l'après-romantisme, où en France, au début du xx^e siècle, la revendication de « classicisme » prend, autour de Charles Maurras, un tour ouvertement réactionnaire. Dès lors, on comprend que le milieu tout différent de la *Nouvelle Revue française* ait répugné à revendiquer un « néoclassicisme » dont il offrait pourtant les exemples les moins contestables : Gide, Valéry (*Eupalinos ou l'architecte*, 1921), voire le plaidoyer plus tardif de Jean Paulhan en faveur de la « Maintenance » (*Les Fleurs de Tarbes, ou la Terreur dans les lettres*, 1941). En 1924, Jacques Rivière n'en avait pas moins salué, dans la revue qu'il dirigeait, la *Recherche* de Proust et ce qu'il appelait son « réalisme » en ces termes : « La modestie de son dessein est faite pour scandaliser notre âge tout peuplé de prophètes. On n'en a pas vu de tel, je veux dire d'aussi limité, ni – c'est la conséquence normale – d'aussi fécond, depuis l'époque classique. » L'œuvre du poète italien Giuseppe Ungaretti, proche de Rivière et Paulhan, confronté dans son pays à la tentation du fascisme, est exemplaire de cette tension entre « innocence et mémoire », caractéristique de ce qu'avec Edoardo Costadura (*D'un classicisme à l'autre*, 1999) il vaudrait mieux appeler un « classicisme moderne »...

François TRÉMOLIÈRES

Bibliographie

E. COSTADURA, *Genesi e Crisi del Neoclassicismo. Saggio su Karl Philipp Moritz*, E.T.S., Pise, 1994 ; *D'un classicisme à l'autre. France-Italie, 1919-1939*, Presses universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 1999

M. PRAZ, *Goût néo-classique*, trad. C. Thompson Pasquali, coll. Le Promeneur, Gallimard, Paris, 1989.

Voir aussi

- [Anciens et Modernes, littérature](#)
- [Modernité, littérature](#)

Néoclassique (Théorie économique)

Après les révolutions de 1848 en Europe, l'économie politique qualifiée de classique par Karl Marx, celle de l'Écossais Adam Smith et de l'Anglais David Ricardo, doit affronter une double contestation. Celle des milieux conservateurs d'abord qui accusent les théories de Ricardo, en ayant associé à chaque facteur de production une classe sociale – la terre à la noblesse, le capital à la bourgeoisie, le travail au prolétariat – d'avoir nourri les théories sur la lutte des classes et les excès révolutionnaires. Celle des milieux progressistes ensuite qui accusent ces théories de légitimer, au travers de la défense de la concurrence, le maintien des salaires à un niveau qui assure juste la survie des ouvriers.

Menacée politiquement, l'économie politique constate également qu'elle s'enferme dans des impasses. L'explication des prix par la référence à la quantité de travail incorporée dans les biens produits – la théorie de la valeur travail que défend Ricardo – n'est pas satisfaisante. Les économistes prennent conscience de la nécessité de prolonger l'œuvre des classiques en changeant à la fois leurs méthodes et leur description de la réalité sociale.

• Mathématique et axiomatique

En termes de méthode, l'économie politique cherche à acquérir le statut de science. Pour atteindre cette scientificité, elle adopte le formalisme mathématique qui donne à la physique son ossature. C'est l'aboutissement d'un processus déjà engagé au début du XIX^e siècle. En 1840, l'économiste allemand Johann Heinrich von Thünen (1783-1850) dérive une fonction pour arriver à une formule donnant, selon lui, le niveau de salaire optimal. Mais l'économiste qui assoit véritablement l'usage des mathématiques en économie est le Français Antoine Augustin Cournot (1801-1877). Ce normalien mathématicien traduit les idées de Ricardo en formules mathématiques, puis utilise des mathématiques pour développer ses propres théories. Il assimile l'entreprise à une fonction mathématique mettant en relation le profit de la quantité produite avec le coût et le prix. Il en décrit le fonctionnement en recourant à la dérivation de cette fonction. Il est aussi le premier à substituer la dénomination de science économique à celle d'économie politique.

L'usage des mathématiques, non seulement par la statistique qui permet de décrire la réalité sociale ambiante, mais également par le recours systématique à des équations fixant des relations fonctionnelles entre les paramètres de l'économie, comme la consommation, le revenu, l'épargne ou l'investissement, devient ainsi l'élément indispensable à l'expression des théories économiques.

L'économie néoclassique s'affirme après 1870. C'est Thorstein Veblen (1857-1929), un économiste américain d'origine scandinave, qui la qualifie de néoclassique pour en dénoncer à la fois le caractère peu imaginaire et la prétention à dominer toute production économique théorique. On considère que le premier économiste néoclassique est l'Anglais William Stanley Jevons (1835-1882) qui publie en 1871 une *Théorie de l'économie politique* qui est le premier texte vraiment néoclassique. Mais les trois plus importants initiateurs en sont le Français Léon Walras (1834-1910), qui enseigne à Lausanne, l'Anglais Alfred Marshall (1842-1924), enseignant à Cambridge, et l'Autrichien Carl Menger (1840-1921), fondateur de ce que l'on appelle l'école autrichienne.

Ayant adopté les mathématiques comme langage, l'économiste néoclassique construit son

raisonnement selon la méthode scientifique usuelle qui se déroule en trois étapes :

- l'identification des acteurs de l'économie et des paramètres qui caractérisent leurs actions ;
- la formulation de liens mathématiques entre ces paramètres, les uns dits comptables correspondant à des relations tenant à la définition même de ces paramètres et rappelant la démarche axiomatique des sciences exactes, les autres dits théoriques correspondant au résultat de la réflexion analytique de l'économiste ;
- la vérification empirique de la validité des liens théoriques en les confrontant par le biais de la statistique à la réalité historique, mécanisme de vérification qui peut être assimilé à l'expérience du physicien.

Cette méthode adoptée, l'économiste néoclassique décrit la réalité sociale à partir de deux types d'acteur ou agent représentatif, le consommateur et le producteur.

• Le producteur et le consommateur

Le consommateur retire de la consommation de chaque bien une satisfaction, ce que l'économiste appelle l'utilité du bien. Comme il y a un effet de saturation, la satisfaction procurée par la consommation d'une unité supplémentaire de bien est de moins en moins importante. Par ailleurs, en regard de chaque acte de consommation, il faut mettre le désagrément du prix à payer pour acquérir le bien que l'on souhaite consommer. Un consommateur achète tant que l'utilité qu'il retire de la consommation d'une unité supplémentaire de bien, ce que les économistes appellent l'utilité marginale, est supérieure au désagrément, c'est-à-dire au prix de cette unité supplémentaire de bien. Il s'arrête à un moment défini comme son équilibre, qui correspond au moment où l'utilité marginale est égale au prix.

La satisfaction du producteur, c'est le produit de ses ventes ; son désagrément, ses coûts. Les rendements décroissants, que les économistes néoclassiques ont hérité de leurs prédécesseurs, se traduisent par une augmentation des coûts plus que proportionnelle à celle des quantités produites. Au fur et à mesure qu'il produit et que le coût de l'unité supplémentaire produite, ce que les économistes appellent le coût marginal, s'accroît, le bénéfice par unité vendue, qui est égal à la différence entre le prix et le coût marginal, s'amenuise. Et ce jusqu'au moment où prix et coût marginal sont identiques, moment qui correspond à la production maximale de l'entreprise, au-delà de laquelle toute production supplémentaire se traduirait par des pertes.

De cette description de chacun des deux acteurs de l'économie pris individuellement, l'économiste néoclassique passe au niveau de l'économie générale par l'intermédiaire du marché où se fait leur mise en relation. L'apport des néoclassiques par rapport aux classiques est une vision double de la concurrence. Pour les classiques, la concurrence est une contrainte qui s'exerce essentiellement sur les offreurs. Offreurs de travail, les salariés en concurrence entre eux doivent accepter les salaires les plus bas, correspondant au minimum vital. Offreuses de marchandises, les entreprises vendent leur production à des prix qui ne s'écartent jamais durablement des conditions de production, car les fonds des capitalistes se déplacent en permanence en fonction de la rentabilité des activités. Pour les néoclassiques, le marché a une dimension supplémentaire, dans la mesure où s'y expriment la

concurrence entre offreurs mais aussi celle entre demandeurs.

Dans leur souci de scientificité, les néoclassiques définissent très précisément la concurrence. C'est le fondateur de l'école de Chicago, Frank Knight (1885-1973), qui en énonce de la façon la plus nette les quatre éléments constitutifs : la liberté d'échanger ou de ne pas échanger ; l'égalité de tous les participants au marché, en particulier dans l'information sur les produits échangés ; un très grand nombre d'intervenants sur le marché (l'atomicité) qui rend chacun incapable de modifier à son profit le prix d'un bien ; l'homogénéité des produits dans le temps et dans l'espace.

• L'équilibre de marché et son optimalité

Leur vision de la concurrence et leur modèle du consommateur et du producteur conduisent les néoclassiques à une description du marché selon laquelle, quand le prix augmente, la quantité offerte augmente et la quantité demandée diminue. Offre et demande évoluant en sens inverse par rapport au prix, le mécanisme de marché conduit à un équilibre, c'est-à-dire à la détermination d'un système de prix qui égalise durablement l'offre et la demande. Autrement dit, le marché conduit à une situation stable et non conflictuelle. Cependant, si l'idée que le marché permet d'obtenir un équilibre fédère la théorie néoclassique, l'interprétation de cet équilibre varie d'un auteur à l'autre, tant le raisonnement néoclassique a produit de théoriciens.

Parmi les fondateurs, Walras est celui qui développe le plus son modèle. Il considère que l'équilibre global entre l'offre et la demande se fait au niveau national, donnant une présentation de l'aboutissement du processus économique que la tradition a retenue sous le nom d'« équilibre général walrassien ». Alfred Marshall, constatant que les biens ne sont pas tous de la même nature, remarquant en particulier que, dans l'agriculture, le temps nécessaire à la récolte fait que l'horizon temporel de l'offre n'est pas le même que celui de la demande (l'offre reflète les conditions économiques de l'année précédant celle de la demande), s'intéresse à des équilibres partiels sur des marchés de biens spécifiques. Carl Menger attache plus d'importance à la décroissance des utilités marginales et à l'augmentation des coûts marginaux, et reste attaché à une présentation de l'économie où la concurrence est particulièrement contraignante pour l'offreur.

Pour achever de légitimer le marché, les néoclassiques démontrent que l'équilibre, une fois atteint sur l'ensemble des marchés, est juste. C'est-à-dire qu'on peut le changer mais qu'on ne peut pas l'améliorer : tout changement d'équilibre de marché se traduit par une amélioration de la condition de certains au détriment de celle d'autres. Ce travail qui consiste à analyser l'« optimalité de l'équilibre » est mené par un disciple de Walras, l'Italien Vilfredo Pareto (1848-1923), et par le rival à Oxford de Marshall, Francis Ysidro Edgeworth (1845-1926).

Faisant du marché le centre de leur approche, les néoclassiques insistent davantage sur le rôle du prix comme mode d'allocation des ressources que sur sa formation au travers de la concurrence. C'est ce qui peut conduire Edgeworth à lever le tabou du protectionnisme. Dans certaines circonstances, le protectionnisme permet, en effet, à l'État en modifiant le système de prix d'orienter la production et la consommation.

• Faiblesses et retour en force du cadre néoclassique

Malgré un succès réel au début du xx^e siècle, la théorie néoclassique souffre de deux faiblesses. Premièrement, si elle démontre de façon très rigoureuse sur le plan mathématique l'existence d'un équilibre, elle est incapable de décrire le mécanisme dynamique qui permet de l'atteindre. Walras imagine un « commissaire-priseur », personnage hypothétique, qui sur chaque marché centralise les offres et les demandes et dissuade le consommateur d'acheter avant que le prix ne soit celui d'équilibre. Deuxièmement, en considérant que le marché est le moyen de résoudre les problèmes économiques d'un pays, elle recommande le désengagement de l'État. En particulier, sur le marché du travail, le chômage provient d'un coût excessif du travail et ne peut se résoudre que par la baisse des salaires. Toute action de l'État venant perturber ce mécanisme de retour à l'équilibre, celui-ci doit le moins possible intervenir, alors même que les chômeurs se tournent en général vers lui pour obtenir une amélioration de leur situation. Cette inertie théorisée provoque, au moment de la crise des années 1930, une certaine désaffection vis-à-vis de la théorie néoclassique au profit du keynésianisme ou du dirigisme planificateur inspiré du marxisme.

La théorie néoclassique ne s'efface pas pour autant totalement. Sa rigueur intellectuelle attire toujours les théoriciens. John Hicks, qui est un grand admirateur de Walras, réalise à la fin des années 1930 une synthèse du keynésianisme en y incorporant des éléments de la réflexion néoclassique (modèle IS/LM) : en particulier, il analyse l'égalité entre l'épargne et l'investissement comme l'équilibre d'un marché, le marché des capitaux, par le biais d'un prix, le taux d'intérêt. Même parmi les économistes marxistes, le raisonnement néoclassique continue de vivre. Oskar Lange (1904-1965), un autre disciple de Walras, propose en 1956 aux dirigeants communistes polonais, après les échecs dramatiques de la gestion hypercentralisée de la période stalinienne, une réforme selon laquelle les prix seraient déterminés par un mécanisme d'itération associant consommateurs et entreprises, l'organisme planificateur jouant le rôle du « commissaire-priseur walrasien ».

Ce maintien de l'approche néoclassique lui donne toute sa force lors de l'abandon des politiques fondées sur l'interventionnisme de l'État, que ce soient celles qui s'expriment dans un cadre démocratique comme le keynésianisme ou celles qui se font dans le cadre dictatorial du communisme.

L'économie néoclassique redevient dominante dans les années 1980. L'économiste George Stigler (1911-1991) obtient un prix Nobel d'économie en 1982, notamment pour des travaux d'histoire de la pensée économique tendant à démontrer que, l'économie étant une science, tout problème appelle deux types de réponses : l'une, scientifique, qui est en fait celle que fournit le raisonnement néoclassique, et l'autre, erronée, qui n'est formulée que parce qu'elle permet aux décideurs de cultiver des mensonges utiles au maintien de leur pouvoir, Stigler rangeant le keynésianisme dans le second type.

Cette assimilation du raisonnement néoclassique à l'économie en tant que discipline conduit certains théoriciens à en faire le mode d'explication des actes de la vie y compris ceux ne relevant pas a priori de l'économie. Le raisonnement néoclassique devient l'application de trois idées-forces à toute activité humaine. La première est que l'homme est rationnel. La deuxième est qu'il agit selon son intérêt personnel, avec comme seul souci de maximiser l'utilité de ses actes. La troisième est qu'il est capable de hiérarchiser de façon transitive l'utilité de ses actes, c'est-à-dire que s'il préfère A à B et B à C, il préférera A à C. Partant de là, l'école néoclassique explique l'enchaînement des mariages et des divorces, des crimes et des actes de générosité altruistes, de la vie au quotidien comme des décisions plus traditionnelles d'achat ou de vente. L'Américain Gary Becker obtient en 1992 un prix

Nobel d'économie qui vient couronner ce genre de travaux et confirmer le rôle de plus en plus dominant d'un système qui use des mathématiques pour modéliser une réalité trouvant son harmonie autour de l'intérêt et de l'échange libre sur un marché.

Pourtant, une faiblesse subsiste. Malgré les travaux notamment du Français Gérard Debreu (1921-2004), Prix Nobel d'économie en 1983, la question fondamentale de la convergence vers l'équilibre n'est pas parfaitement résolue : le « commissaire-priseur walrassien » reste une image commode mais fictive.

Jean-Marc DANIEL

Bibliographie

C. CALVET & A. COTTA, *Les Quatre Piliers de la science économique*, Fayard, Paris, 2004

B. GUERRIEN, *La Théorie économique néo-classique*, coll. Repères, La Découverte, Paris, 1999.

Voir aussi

- [Classique \(Tradition économique\)](#)
- [Keynésianisme](#)
- [Marginalisme, économie](#)

Le néo-institutionnalisme se développe essentiellement depuis les années 1980, sur la base des travaux fondateurs plus anciens de Ronald Coase sur la théorie de l'entreprise (*The Nature of the Firm*, 1937) et le problème des coûts sociaux (*The Problem of Social Cost*, 1960), de Douglass North sur les conditions institutionnelles de la croissance (*Structure and Change in Economic History*, 1981), et d'Oliver Williamson sur les modes d'organisation structurant une économie de marché et la logique sous-jacente aux arbitrages entre ces modes (*Market and Hierarchies*, 1975). L'approche qui en résulte est fondée sur le concept unificateur de coûts de transaction, et se déploie dorénavant dans l'ensemble des sciences juridiques et sociales, tout en confortant son assise économique.

L'expression « néo-institutionnalisme » a été introduite par Oliver Williamson, pour démarquer l'analyse émergente du « vieil » institutionnalisme américain des Thorstein Veblen, John Commons, Wesley Mitchell et de leurs disciples, tout en prenant des distances avec une approche néo-classique alors ignorante, sinon méprisante, quant au rôle joué par les institutions et les organisations dans le fonctionnement effectif d'une économie de marché.

• Environnement institutionnel et arrangements institutionnels

Il revient à John Davis et Douglass North d'avoir esquissé, dès 1971, une structuration du nouveau domaine en distinguant « environnement institutionnel » et « arrangements institutionnels ».

Le premier désigne essentiellement les normes et règles du jeu qui cadrent l'action individuelle ou collective en imposant des contraintes, mais aussi en fournissant des supports plus ou moins efficaces à l'organisation des transactions. Bien entendu, ces règles n'évoluent que très lentement. Elles peuvent être formelles, par exemple le régime juridique des droits de propriété, mais aussi informelles, par exemple les coutumes et croyances contribuant à structurer l'activité économique et le rôle des acteurs.

Dans des articles du début des années 1990, devenus des références obligées, Paul Milgrom, Douglass North et Barry Weingast, à propos des foires de Champagne au Moyen Âge, ou Avner Greif, à propos des marchands maghribis du XI^e siècle, ont ainsi montré comment, en l'absence d'État fort, des institutions de nature privée se mettent en place en s'appuyant sur des règles sociales identifiables. Les institutions ainsi comprises sont souvent appréhendées comme des équilibres résultant des stratégies des acteurs, quoique la nature de ces équilibres et la façon d'y parvenir restent sujettes à exploration et à débat.

Dans l'environnement institutionnel s'« encastrent » les arrangements institutionnels, ou modes d'organisation, qui définissent le second axe, plus micro-analytique, du programme néo-institutionnel. Ces arrangements entendent capter la façon dont les agents, opérant dans un cadre fixé par les institutions, combinent des actifs plus ou moins spécifiques en vue de développer leurs activités de production et d'échange.

L'horizon temporel de ces arrangements est nettement plus court que celui d'un environnement dont les changements s'inscrivent dans la longue, voire la très longue durée. Williamson considère

ainsi dans sa synthèse intitulée *The New Institutional Economics* parue en 2000 que la formation et l'évolution des institutions s'inscrit dans un rythme pluriséculaire, alors que les arrangements institutionnels émergent, se recomposent et disparaissent dans l'infraséculaire.

- Transactions, droits de propriété et contrats

La ventilation des recherches néo-institutionnelles sur ces deux axes pourrait paraître purement descriptive. En réalité, elle exprime les registres temporels différents dans lesquels s'articulent les trois composantes clés du néo-institutionnalisme : les transactions, les droits de propriété et les contrats.

Le premier de ces trois éléments est au centre du dispositif théorique. Pourquoi accorder une telle importance aux transactions ? D'abord, parce qu'on ne saurait, sans transactions, tirer avantage de la division du travail et de la spécialisation, au cœur de toute économie. Ensuite, parce que ces transactions demandent à être organisées, selon des modalités qui entraînent des coûts. Dans un univers sans coûts de transaction, les institutions n'auraient aucune importance. Dès qu'on admet l'existence de coûts de transaction positifs, institutions et organisations deviennent incontournables pour comprendre comment fonctionne une économie.

Or qui dit « transaction » dit « transfert de droits » et en particulier, en économie de marché, des droits de propriété. De là le rôle de ce deuxième concept dans l'approche néo-institutionnelle. La façon dont les droits de propriété peuvent être définis ou non, les dispositifs servant de supports à leurs transferts entre agents et les mécanismes qui sécurisent ces transferts forment autant d'éléments clés pour analyser le fonctionnement des marchés, le statut respectif des droits privés et publics, et les dynamiques de long terme.

Enfin, dans toute économie où l'activité repose largement sur des transactions décentralisées entre agents, une partie substantielle de ces transferts s'opère par le biais de contrats. Dans l'optique néo-institutionnelle, ces contrats sont généralement incomplets pour de multiples raisons : incertitude trop élevée, rationalité des agents limitée, asymétries d'information trop fortes, coût d'établissement des contrats élevés, etc. Si on admet que les contrats sont incomplets, on retombe aussitôt sur le rôle des institutions, destinées à en combler les blancs, ce que font par exemple les tribunaux en « interprétant » les contrats en cas de désaccord des parties ; et sur le rôle des organisations, destinées à les mettre en œuvre. Transactions, droits de propriété, contrats forment ainsi le « triangle d'or » de l'analyse néo-institutionnelle. Ils ont donné lieu à d'importantes applications, en économie, en droit, et dans l'ensemble des sciences sociales.

- Un programme de recherche foisonnant

L'importance accordée aux droits de propriété et aux modalités de transfert de ces droits a fait du néo-institutionnalisme un cadre privilégié de l'étude des relations entre droit et économie, sous l'inspiration de Coase, éditeur du *Journal of Law and Economics* pendant plus de vingt ans.

L'insistance sur l'incomplétude des contrats a aussi attiré l'attention sur la nécessité de prendre en compte la question cruciale des mécanismes de mise en œuvre des contrats (*enforcement*). Ces mécanismes peuvent être d'ordre privé, par exemple la Law Merchant ou le système des marchands

maghrébins au Moyen Âge, ou d'ordre public, impliquant au premier chef l'État. Ce dernier et les régimes politiques le caractérisant ont alimenté beaucoup d'études, faisant du néo-institutionnalisme un courant majeur en sciences politiques. Cet apport s'appuie sur l'extension du concept de transaction aux transactions politiques, permettant des comparaisons particulièrement éclairantes entre systèmes présidentiels, parlementaires, etc.

De même la prise en compte des coûts de transaction renouvelle-t-elle en profondeur l'analyse des problèmes de réglementations et de réforme des organisations publiques ou mixtes, mettant en particulier en exergue les micro-institutions impliquées dans leurs succès ou leurs échecs.

Sous l'influence des travaux de North (2005), l'attention s'est également tournée vers l'étude du rôle des normes et croyances dans l'émergence et la stabilisation des institutions.

Mais, c'est sans doute l'analyse des organisations et des arbitrages entre modes d'organisation qui bénéficie à ce jour des apports empiriques les plus spectaculaires. Le néo-institutionnalisme a joué et continue de jouer un rôle moteur dans la prise en compte par les économistes des arrangements institutionnels, gouvernant les relations entre agents dans leurs activités de production et d'échange. Se démarquant de l'approche conventionnelle qui examinait l'entreprise, ou plus exactement les unités de production (*plants*), à partir de leurs fonctions de production, l'économie néo-institutionnelle a recentré l'analyse sur la dimension contractuelle, et donc relationnelle, des modes d'organisation.

Il en a résulté deux conséquences importantes. D'abord, un renouveau de la théorie de la firme, comprise comme gouvernance, ce qui permet une jonction avec les approches managériales. Ensuite, des développements spectaculaires dans l'analyse des forces économiques qui poussent à choisir tel arrangement plutôt que tel autre. L'intégration verticale en est le cas emblématique : son explication par les coûts de transaction a donné lieu à des centaines d'études empiriques, principalement économétriques. Cela a d'ailleurs conduit à une remise en cause des approches traditionnelles des processus de fusion-acquisition, et des réglementations qui leur sont appliquées, comme l'a montré Paul Joskow (Ménard et Shirley, 2005, chap. 13). L'analyse a aussi été étendue aux accords inter-entreprises et autres arrangements dits « hybrides », la franchise par exemple.

Du point de vue de l'histoire des théories, le paradigme néo-institutionnel est très jeune. Aussi les pistes indiquées ici connaissent-elles d'importants développements. Ceux-ci visent notamment à mieux comprendre la dynamique des organisations, à examiner l'impact des systèmes juridico-politiques sur l'efficacité transactionnelle, et donc sur la croissance, ou encore à s'intéresser davantage aux comportements, par exemple à la confiance comme limite à l'opportunisme contractuel, ou aux croyances comme facteur de convergence vers un équilibre institutionnel particulier. À noter enfin la volonté des néo-institutionnalistes de modéliser leur approche, de fournir des mesures des coûts de transaction et d'étendre leurs analyses comparatives.

Claude MÉNARD

Bibliographie

R. H. COASE, *The Firm, the Market and the Law*, University of Chicago Press, Chicago, 1988

C. MÉNARD & M. SHIRLEY dir., *Handbook of New Institutional Economics*, Springer, Berlin-Boston-Dordrecht-New York, 2005

D. C. NORTH, *Understanding the Process of Economic Change*, Princeton University Press, 2005

O. E. WILLIAMSON, *The Economic Institutions of Capitalism*, The Free Press-Macmillan, New York, 1985.

Voir aussi

- [Law and Economics, droit](#)

Néoplatonisme

Dans le brassage culturel et l'effervescence religieuse de l'Empire romain du III^e siècle, le néoplatonisme est au contact des courants contemporains : judaïsme, christianisme, gnosticisme et hermétisme, influences orientales (indiennes ?). Plotin (205-270), son fondateur, se rattache explicitement à la philosophie grecque antérieure et surtout à Platon, dont il revisite la pensée. Venu d'Alexandrie, il fonde à Rome une école où une philosophie complexe traversée de mysticisme doit permettre « de faire remonter ce qu'il y a de divin [en l'homme] à ce qu'il y a de divin dans l'univers ».

• Une pensée de l'Un

Dans les *Ennéades*, Plotin déploie intellectuellement une expérience spirituelle d'appartenance et de retour au divin, vécue dans l'extase. À une réalité multiple et confuse, il oppose un recentrement sur soi consistant à revenir au Principe des êtres, l'Un, le Bien ou Dieu. Le multiple exige l'unité comme son fondement, sauf à être inconsistant et incompréhensible. L'être et la connaissance postulent un principe d'unification à partir de quoi les êtres se constituent comme multiples. Deux mouvements inverses mais corrélatifs désignés par le mot grec *hodos* qui désigne la route, qui descend en même temps qu'elle monte, constituent la réalité : l'un sort de l'Un et se disperse dans l'être (on parle de *kathodos*, « procession ») ; l'autre vient de l'être et retourne à l'Un, jusque dans la contemplation et l'extase (*anodos*, « conversion »).

Le néoplatonisme est théologique. Cette théologie est dite négative. Elle explicite une formule de Platon : ineffable, l'Un se tient au-delà des êtres dont il est le principe. Il n'a ni forme ni essence. Inconnaissable sinon dans de l'extase, il ne peut être pensé de façon analytique et discursive. Par ailleurs, on a là une conception originale de la production du monde pensée comme le « rayonnement » du Principe, son « émanation ». L'Un est un feu qui répand sa chaleur et sa lumière, le centre invisible et indivisible d'une circonférence dont les rayons transportent la puissance jusqu'aux plus lointaines extrémités du cosmos. Façons de dire en images le paradoxe d'un Don(ateur) qui jamais ne s'épuise, qui est partout et nulle part, ni en repos ni en mouvement, ni mélangé à rien ni absent de rien, etc. L'« émanatisme » se distingue des schèmes mythologiques habituels de fabrication et d'engendrement du monde ; il se différencie aussi de la création judéo-chrétienne et présente moins de difficultés philosophiques.

• L'âme et l'intelligence

La réalité connaissable se situe entre deux pôles : en bas la matière indéterminée et négative, en haut l'Un indéterminable et positif. Cette structure a pour effet que si le monde n'est pas Dieu, il est néanmoins intelligible, beau et bon dans la mesure où il constitue un « débordement » divin. La tradition ultérieure a schématisé les degrés de présence de l'Un sous le nom d'« hypostases » : l'Un, l'Intelligence et l'Âme. L'Intelligence (ou l'Esprit) est la puissance de diffraction de l'Un dans les Âmes (âme du monde aussi bien qu'âmes individuelles), et elle est elle-même diffractée dans les corps (le sensible) par les Âmes. L'Intelligence procède de l'Un. Elle demeure auprès de Lui sans cesser de sortir de Lui et de retourner à Lui. Elle pense la diversité à partir de l'unité, et vice versa.

L'Âme, elle, fait du corps une expression sensible de l'Intelligence, l'anime et lui donne sa beauté. L'âme fait de tout homme vivant un être plus beau que la plus belle des statues. Grâce à l'Intelligence, elle est habitée par l'amour (*Éros*), c'est-à-dire par le désir de l'Un ou du Bien. Sans intelligence et sans âme, la « matière » informe n'est rien que la limite inférieure de la diffusion de l'Être à partir de l'Un. Si Plotin dit qu'en ce sens « le Mal, c'est la matière », il ne dénigre ni le sensible ni le corps, à la différence des gnostiques, et ne reconnaît pas de positivité au mal.

Le corps, si près de la matière, doit être le miroir de l'Âme qui l'anime comme un musicien son instrument. Mais qui est incapable de s'unifier, retournant à son principe, se perd peu à peu comme la lumière dans les ténèbres. Le sage est ainsi pris dans une double tension vers le haut ou vers le bas, qu'il doit résoudre par la philosophie, à la fois réflexion raisonnée et exercice spirituel. Par la connaissance et la vertu, indissociables, l'âme retrouve et irradie le dieu qui est en elle de toute éternité. Contemplant la Lumière, elle devient cette Lumière. Ce mouvement, fidèle au « connais-toi toi-même » de Socrate, n'implique aucune sortie de soi, mais plutôt de rentrer au plus intérieur de soi. Dieu est plus intime à nous-mêmes que nous-même. « Chacun doit devenir le dieu qu'il est » par un travail d'ascèse purificatrice intellectuelle et morale.

Pensée très spéculative et très haute exigence spirituelle, le néoplatonisme n'a pas manqué de dérouter ceux qui contestent son appartenance à la philosophie. Mais sa force intellectuelle et poétique pour dire l'expérience d'un Dieu aux limites de la raison a marqué de son empreinte la spiritualité et la mystique tant chrétiennes qu'arabes. Saint Augustin regrettait de n'avoir pu rencontrer Porphyre, disciple de Plotin, et dit sa dette à l'égard des *libri platoniorum*, qui sont surtout néoplatoniciens (on remarquera que le platonisme dans le patrimoine culturel européen est plus souvent néoplatonicien que platonicien). *La Théologie mystique* de Denys le Pseudo-Aréopagite lui doit beaucoup. Au Moyen Âge, son influence se fait encore sentir sur des esprits comme Scot Érigène, mais aussi saint Thomas, plus encore Maître Eckhart et les mystiques rhénans. Pensée du dévoilement, il reste présent aujourd'hui, par exemple, dans la philosophie de Heidegger.

Geneviève HÉBERT

Bibliographie

- M. DE GANDILLAC, *Plotin*, Ellipses, Paris, 1999
A. GRABAR, *Les Origines de l'esthétique médiévale*, Macula, Paris, 1992
P. HADOT, *Plotin, ou la Simplicité du regard*, Plon, Paris, 1963
D. O'MEARA, *Plotin, une introduction aux « Ennéades »*, éd. univ. de Fribourg (Suisse)-Cerf, Paris, 1992, rééd. 2004.

Voir aussi

- [Avicennisme](#)
- [Platonisme](#)

Le terme « néoréalisme » désigne un mouvement culturel et artistique qui s'est développé en Italie au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Il se caractérise, après la période fasciste qui avait privilégié une littérature maniériste, une peinture grandiloquente et un cinéma de pur divertissement, par une attention à la réalité qui s'exprime dans des romans, des tableaux, des films qui puisent leur inspiration dans la chronique quotidienne, les milieux populaires, les gens ordinaires. Le néoréalisme est un mouvement d'idées aux composantes multiples comprenant des personnalités, des courants, des expériences diverses, à l'intérieur d'un horizon essentiellement humaniste, qu'il s'agisse d'écrire un roman sur un thème ouvrier, de peindre la périphérie urbaine, ou de filmer la condition des exploités. La révolution du néoréalisme se situe dans la représentation de la guerre et de l'après-guerre, dans l'évocation du fascisme et des combats de la Résistance. Livres et films se singularisent par le renouvellement des thèmes abordés : ils affirment leur différence en se plaçant sur le plan de la chronique et du témoignage – à travers notamment la collection *Gettoni* dirigée par Elio Vittorini chez Einaudi – et en rejetant les traditions expressives artificielles.

• « Des films sans artifice »

Dès les années 1930, *Gente in Aspromonte* de Corrado Alvaro, *Fontamara* d'Ignazio Silone, *Tre operai* de Carlo Bernari, ainsi que les livres publiés au début des années 1940 par Vitaliano Brancati, Cesare Pavese, Elio Vittorini, Francesco Jovine ou Carlo Levi marquent la rupture avec le conformisme ambiant, tout comme les peintres Renato Guttuso, Titina Maselli, Renzo Vespignani affirment leur rejet de l'académisme officiel. Mais c'est peut-être avec le cinéma que la révolte est la plus décisive, ouvrant à une prise de conscience qui déborde largement les frontières de l'Italie. Déjà en 1933, Leo Longanesi, un intellectuel peu suspect d'antifascisme, écrivait dans la revue *L'italiano* : « Nous devons réaliser des films sans artifice, tournés sans scénario, autant que possible sur le vif. Il faut se lancer sur les routes, porter la caméra dans les rues. » En 1941, la revue *Cinema* se fait plus explicite en publiant deux textes fondamentaux de Giuseppe De Santis, « Pour un paysage italien » et « Vérité et poésie, Verga et le cinéma italien » (cosigné avec Mario Alicata). Cette référence au grand écrivain sicilien s'inscrit dans une réflexion qui décrit le passage du vérisme au réalisme social. De Santis et Alicata affirment : « Comme force créatrice, le réalisme est la mesure véritable et éternelle de toute expression narrative. »

Du point de vue théorique, les principes généraux sont donc formulés au début des années 1940. Désormais, il est clair que la seule issue possible pour le cinéma italien est le retour à la réalité. De fait, en 1942, se tournent des œuvres novatrices comme *Les enfants nous regardent* de Vittorio De Sica et *Ossessione* de Luchino Visconti. C'est à propos de ce film que le monteur Mario Serandrei utilise pour la première fois – sans doute en référence aux films réalistes des années 1910 – le mot « néoréalisme » pour exprimer ce que lui inspirent les rushes.

• L'œuvre comme témoignage

Le néoréalisme donne ses premières œuvres en 1945 avec *Jours de gloire*, film documentaire coordonné par Mario Serandrei et Giuseppe De Santis et auquel prennent part Luchino Visconti et

Marcello Pagliero, et *Rome ville ouverte* de Roberto Rossellini, véritable acte de naissance du mouvement. Le courant se développe très vite et, sans qu'il y ait eu de véritable concertation, presque tous les grands cinéastes s'engagent dans la recherche anxieuse de la réalité. En rupture avec le caractère intemporel du cinéma de la période fasciste, les films de l'après-guerre veulent avant tout porter un témoignage sur le moment présent et le proche passé, sur la guerre qui a ravagé le pays et sur les difficultés de la reconstruction. Ce travail de réflexion est enrichi par des scénaristes comme Sergio Amidei ou Cesare Zavattini, l'inventeur du *pedinamento*, la « filature » destinée à suivre la vie quotidienne d'un individu ordinaire pour en faire naître une œuvre.

Ce mouvement novateur, qui constitue la ligne de crête de tout le cinéma italien, n'est finalement que de courte durée. Né en 1945, il s'éteint ou se transforme au début des années 1950. Face à l'hostilité des producteurs qui se rendent aux injonctions du pouvoir démocrate-chrétien et en présence d'une médiocre mobilisation du public – ni l'un ni l'autre n'appréciant des films qui renvoient l'image des misères du pays –, les cinéastes se détournent progressivement des exigences du mouvement : en 1952, une œuvre comme *Onze heures sonnaient* de Giuseppe De Santis ou en 1953 *L'Amour à la ville*, le film manifeste coordonné par Cesare Zavattini et réalisé par Antonioni, Fellini, Lattuada, Lizzani, Maselli, Risi, marquent la charnière entre l'époque néoréaliste et les années 1950 où triomphent la comédie et les films de genre. Le congrès de Parme en 1953 ne peut que constater l'essoufflement du mouvement.

Le succès international est souvent venu pallier le médiocre accueil national. En effet, si l'Italie réussit à modifier son image internationale, c'est grâce au néoréalisme. D'abord perçue comme l'alliée de l'Allemagne – l'axe Rome-Berlin –, elle devient à son tour un pays martyrisé par les nazis : le néoréalisme est le fruit de la guerre et de la Résistance, et les films accompagnent la reconstruction morale et matérielle d'un pays qui émerge peu à peu de la misère pour s'engager dans le chemin de l'espérance – pour reprendre le titre d'un film de Pietro Germi.

Roberto Rossellini, Vittorio De Sica, Luchino Visconti, Giuseppe De Santis constituent les figures dominantes de ce qu'André Bazin appelait, dans un article d'*Esprit* en janvier 1948, « l'école italienne de la Libération ». Malgré des sensibilités différentes et des idéologies spiritualiste ou marxiste marquées par l'influence de Benedetto Croce et d'Antonio Gramsci, ces cinéastes ont contribué à une redéfinition de la notion de réalisme, mettant l'accent tantôt sur l'approche morale (« Pour moi – note Rossellini – le néoréalisme était vraiment une position morale »), tantôt sur les leçons de l'expérience, à l'image de Vittorio De Sica déclarant : « L'expérience de la guerre fut déterminante pour nous tous. Chacun ressentit le désir fou de jeter en l'air toutes les vieilles histoires du cinéma italien, de planter la caméra au milieu de la vie réelle, au milieu de tout ce qui frappait nos yeux atterrés. » D'autres encore comme Visconti avec *La terre tremble* (1948) ou De Santis avec *Chasse tragique* (1947) et *Riz amer* (1949) ont choisi le primat de l'adhésion au communisme dans des films traversés de recherches esthétiques pour le premier, de préoccupations spectaculaires et romanesques pour le second. Au total, le néoréalisme, qu'il soit littéraire ou cinématographique, marque sans doute le moment culminant de la culture italienne au xx^e siècle.

Jean A. GILI

Bibliographie

A. ASOR ROSA, *Scrittori e popolo*, Samonà e Savelli, Rome, 1965

A. BAZIN, *Qu'est-ce que le cinéma ? IV. Une esthétique de la réalité : le néo-réalisme*, Cerf, Paris, 1962

R. BORDE & A. BOUISSY, *Le Néo-réalisme italien*, Clairefontaine, Lausanne, 1960

G. C. FERRETTI, *Introduzione al neorealismo*, Editori Riuniti, Rome, 1974

P. G. HOVALD, *Le Néo-réalisme italien et ses créateurs*, Cerf, 1959.

Voir aussi

- [Cinéma-vérité](#)
- [Expression, arts, théâtre, cinéma](#)
- [Littérature engagée](#)

Neptunisme, vulcanisme et plutonisme

La surface de la Terre est couverte par 72 p. 100 d'eau liquide ; le reste du globe émergé (continents ou îles) est constitué de roches. Quelle est l'origine de ces roches ? Deux pensées géologiques s'affronteront à partir de la fin du XVIII^e siècle : le neptunisme et le plutonisme. La mythologie romaine éclaire ces appellations : la première fait appel à Neptune, dieu de la mer ; la seconde à Pluton, maître des enfers. Dans le premier cas, les océans « accouchent » des roches. Les sédiments s'accumulant dans les fonds sous-marins peuvent émerger et bâtir des collines, voire des montagnes. Mais cette idée n'est pas nouvelle puisqu'on la trouve dans une *Encyclopédie des frères de la pureté* (Ikhwan el-Safa, groupe d'intellectuels), doctrine ismaïlienne achevée en 980 : périodiquement, « les plaines se changent en mers tandis que les mers se transforment en plaines et en montagnes ». Pour la seconde thèse, la cause est à chercher dans les entrailles de la planète. Vers la même époque, Avicenne (Ibn Sina, 980-1037), savant iranien et plutoniste avant l'heure, s'intéresse aux mécanismes de la fossilisation et attribue aux séismes un rôle central dans l'orogénèse. Mais l'erreur faite par ses deux thèses est de penser que toutes les roches ont la même origine. Or toutes les roches ne sont pas sédimentaires (dépôt naturel formé par les eaux), comme l'avance la théorie neptunienne : qu'en est-il des roches magmatiques ? L'Europe médiévale ajoute peu de chose aux notions de géologie de l'Antiquité.

• Le neptunisme de Werner

Au XVIII^e siècle, le plus farouche défenseur du neptunisme est l'Allemand Abraham Gottlob Werner (1749-1817). Né à Lusace, fils d'un sidérurgiste, c'est un géologue de terrain : il collectionne et analyse les minéraux qui constituent les roches. Il identifie plusieurs roches (déjà reconnues auparavant) : granite, gneiss, basalte, etc. L'ensemble de ces roches est recouvert par les terrains de la « formation de délavage », composés de graviers et de sables détritiques. Son analyse, guidée par les observations, est juste, mais, d'un point de vue théorique, elle se révélera fausse, car, selon lui, tout vient de la mer. Werner imagine une continuité dans les dépôts successifs, au sein d'un océan universel en retrait progressif. Qu'il s'agisse des calcaires, des granites ou des basaltes, tous résulteraient de précipitations successives de matériaux dissous ou remaniés dans l'océan. Néanmoins, Werner inaugure efficacement la stratigraphie du XIX^e siècle. Pour lui, l'universalité de la superposition des différentes couches stratées permet une corrélation simple entre l'âge des grandes formations universelles et leur nature lithologique.

• Le vulcanisme de Desmarests

L'Anglais James Hutton (1726-1797) fut le principal opposant du neptunisme. Mais d'autres contemporains ne se rangèrent pas non plus du côté de Werner. En 1752-1756, Jean-Étienne Guettard (1715-1786) reconnaît d'anciens volcans dans les montagnes régulièrement coniques qui constituent la chaîne des Puys. Mais il fait une distinction complète entre les laves et le basalte : il distinguait les basaltes abondants de la région des autres coulées volcaniques qui se superposent et qu'il nomme « fausses states ». En effet, le basalte est une lave qui forme, en se refroidissant, un débit en prismes hexagonaux – appelés « orgues » basaltiques – verticaux et généralement perpendiculaires à la coulée. Dans un mémoire publié en 1770, il indique même que le basalte, bien loin d'avoir été fondu, se serait

formé dans l'eau. Guettard défend l'origine aqueuse du basalte, sous prétexte que l'on n'en trouve pas dans les éruptions récentes du Vésuve ou de l'Etna. Ainsi, participant à l'essor de la volcanologie, son mémoire alimente le débat entre plutonistes et neptunistes.

Le géologue français Nicolas Desmarests (1725-1815), s'intéressant vivement à la géologie régionale, s'appuie sur les travaux de son compatriote. Il arpente pendant onze ans l'Auvergne, qu'il cartographie. Sans chercher à établir un modèle global ; il se contente avec intelligence de limiter ses observations à une région, le Massif central. Il signale les piliers de pierre noire dont la figure et la position lui rappellent tout ce qu'il avait lu sur les basaltes. Ces colonnes, par leur régularité, portent l'empreinte d'un produit fondu par le feu. En 1771-1774, Desmarests démontre que le basalte prismé fait partie de coulées volcaniques anciennes ou récentes que l'érosion lente a démantelées et mises en saillie les premières. Il est l'un des nombreux auteurs français et italiens de cette fin de siècle à faire entièrement leur la doctrine actualiste (cumul avec le temps d'actions mineures de type actuel). Cependant, il n'avait pas la notoriété de Werner, et ce dernier ignorera ses travaux, ainsi que ceux de Barthélemy Faujas de Saint-Fond (1741-1819) qui, en 1771, fit des observations similaires sur les basaltes. Le neptunisme perdurait.

• Le plutonisme de Hutton

Tout pourrait laisser supposer que la théorie de l'Écossais James Hutton (1726-1797) s'oppose à celle de Werner. Certes, ce dernier est un homme de terrain alors que Hutton est essentiellement un théoricien. Mais Hutton, homme des Lumières, est à la fois un philosophe et un biologiste, et son système de pensée englobe bien plus que le simple champ de la géologie. Sa thèse de doctorat (1749) traite « du sang et de la circulation du microcosme » : l'organisme se révèle capable de « restaurer son destin quotidien par l'effet même de sa destruction ». Il est étonnant qu'ensuite Hutton considère le processus global terrestre selon la même philosophie : une « régénération constante » ; l'érosion attaque les continents et les produits de ce processus se décomposent en strates dans les océans. Sur cette simple observation, Werner et Hutton sont en accord. Mais Hutton ne s'arrête pas là, car sinon la Terre serait sans relief. Il insiste sur la « régénération constante » et fonde sa théorie sur l'action de la chaleur interne de la Terre, dont résultent trois effets principaux : la consolidation des sédiments, le soulèvement des strates et la formation des montagnes, dus à la remontée de magma qui cristallise principalement en granite. L'érosion nouvelle boucle le cycle de la régénération. Ce cycle, répété sur des millions d'années, assure « une succession de mondes »...

Hutton a d'abord élaboré sa théorie et ira ensuite la vérifier sur le terrain (en Écosse, à Newton Point sur l'île d'Arran mais aussi à Siccar Point et dans la ville de Jedburgh). Il y observe, à la base des formations, des couches relevées et plissées. Ces dernières sont arasées et recouvertes de roches détritiques, produits de l'érosion. La mer revient et dépose les couches supérieures horizontales. Cela définit la « discordance angulaire » entre les couches les plus vieilles inférieures et les couches supérieures. Mais, au-delà, les observations de Hutton montrent que les couches inférieures ont été déformées par des poussées tectoniques que Hutton attribue aux montées magmatiques.

Les grandes idées exposées par le géologue écossais dans son ouvrage *Theory of the Earth* (1795) ont porté un coup décisif au neptunisme et nuancé la conception du « tout magmatique » du plutonisme. C'est le début de la « géologie moderne ». Sa vision du monde sera confirmée grâce à un

ami et disciple, James Hall, ou encore Charles Lyell (1797-1875). Ce dernier, né l'année même de la mort de Hutton, consacrera définitivement le plutonisme dans ses *Principes de géologie* (1830).

Yves GAUTIER

La *new economic history* (nouvelle histoire économique) constitue la branche la plus importante de la cliométrie, c'est-à-dire de l'application de la mesure en histoire. La discipline s'assigne pour tâche l'étude des faits économiques passés en construisant des modèles testés selon les méthodes économétriques (méthodes statistiques d'estimation de relations entre des grandeurs observées). Elle vise à réconcilier l'histoire et la science économique. Ces deux disciplines, longtemps proches l'une de l'autre dans les œuvres d'Adam Smith, de Karl Marx ou de Gustav Schmoller, ont emprunté des trajectoires opposées, à la fin du XIX^e siècle, quand l'économie a privilégié la démarche déductive, tandis que les historiens s'attachaient aux faits sans souci théorique. Avec la place grandissante prise par les mathématiques en économie après la Seconde Guerre mondiale, le fossé n'a cessé de se creuser. Dans les universités américaines, l'histoire économique était alors enseignée dans les départements d'histoire, sans grands liens avec ce qui se faisait chez les économistes. Chez ces derniers, seule une petite minorité se préoccupait d'un enseignement et de recherches à dimension historique, mais c'est de l'inconfort qu'elle éprouvait qu'est née la *new economic history*.

• Une révolution issue des départements d'économie aux États-Unis

Dans les années 1950, les conditions deviennent favorables au rapprochement de l'histoire et de la science économique. Cette dernière, forte du triomphe du keynésianisme et de la synthèse néo-classique opérée notamment par l'Américain Paul Samuelson (Prix Nobel d'économie 1970), connaît alors un brillant essor. Les jeunes chercheurs ne manquent pas de postes universitaires, mais dans un système d'enseignement supérieur soumis aux lois du marché, ceux qui s'intéressent à l'histoire économique ne peuvent espérer attirer des étudiants que s'ils établissent un lien fort avec ce qui se fait par ailleurs dans les départements d'économie.

Les thématiques qui se développent à l'époque favorisent ce rapprochement. Par exemple, le thème de la croissance exploré entre autres par Simon Kuznets (Prix Nobel d'économie en 1971) a une incontestable dimension historique ; la construction de séries chronologiques dans le but d'établir une comptabilité nationale rétrospective emprunte aux mêmes matériaux que les historiens. Ce sujet revêt une grande importance dans cette décennie marquée par une intense rivalité entre l'Union soviétique et les États-Unis pour rallier à leur cause les pays sous-développés. En outre, nombre d'études quantitatives deviennent désormais possibles depuis qu'ont été mis au point des ordinateurs dotés d'une capacité de calcul inconnue jusqu'alors.

Il va s'ensuivre une profonde révolution dans la manière de faire de l'histoire économique.

Car il s'agit bien d'une révolution. Les participants au mouvement en ont eu conscience. Ils savaient qu'ils ébranlaient les soubassements de l'histoire économique traditionnelle et qu'après leur entrée dans l'arène elle ne serait plus la même qu'avant. Ils l'ont fait au début avec une ardeur iconoclaste qui leur a donné une grande visibilité.

• Les hérauts de la révolution cliométrique

On peut dater de 1957 le lancement de cette révolution. Cette année-là, Alfred H. Conrad et John R. Meyer présentent une communication sur « l'économie de l'esclavage dans le Sud d'avant la guerre de Sécession ». Alors que l'interprétation traditionnelle mettait l'accent sur la faible rentabilité de l'institution servile du fait de la hausse plus rapide du prix des esclaves que de celui du coton, ils démontrent, calculs à l'appui, que, dans les années 1850, l'exploitation d'une main-d'œuvre asservie procure à ses propriétaires des revenus comparables à ceux d'un capital placé en obligations des compagnies de chemins de fer. Il faut, en effet, tenir compte non seulement du produit du travail des esclaves – le coton, vendu sur un marché mondial –, mais aussi des enfants nés dans l'esclavage qui pourront être employés ou revendus quand ils seront adolescents. La guerre de Sécession n'a donc pas été inutile et l'esclavage n'aurait pas disparu tout seul de sa belle mort, contrairement à ce que prétendait une historiographie dominante d'inspiration sudiste.

Dès la fin des années 1950, des réseaux commencent à s'organiser. À partir de décembre 1960 se tiennent chaque année, à l'université Purdue dans l'Indiana, des « conférences » où les jeunes soumettent à la critique de leurs pairs leurs travaux de nouvelle histoire économique. En 1961, Douglass C. North devient coéditeur de la revue *The Journal of Economic History*, l'organe de l'Economic History Association ; les articles inspirés par la nouvelle approche y prennent une part croissante. L'autre périodique d'histoire économique, *Explorations in Economic History*, est contrôlé par la même équipe. En quelques années, la *new economic history* conquiert aux États-Unis tout le champ intellectuel, sans rencontrer de résistance de la part des historiens traditionnels, qui abandonnent totalement le terrain à leurs collègues des départements d'économie. On ne fait pour ainsi dire plus d'histoire économique dans les départements d'histoire.

Si les *new economic historians* ont triomphé aussi aisément, c'est parce qu'ils ont réussi à se donner une grande visibilité dans les débats historiographiques, en particulier à propos du rôle des chemins de fer et de l'esclavage américain. Au cœur de ces controverses, on trouve toujours Robert W. Fogel, professeur à Rochester, Chicago et Harvard. Dans son ouvrage *Railroads and American Economic Growth* publié en 1964, il démontre, en croisant des sources multiples et à partir de calculs finalement assez simples, que les chemins de fer n'ont pas été indispensables à la croissance économique des États-Unis au XIX^e siècle, contrairement à ce qu'on pouvait lire dans tous les manuels. Si, en 1890, les chemins de fer n'avaient pas existé et si on avait dû transporter les mêmes quantités de marchandises par des modes de transport alternatifs comme la voie d'eau ou le roulage routier, le produit national brut du pays aurait été, cette année-là, inférieur de 5 p. 100 seulement au niveau observé. Fogel en conclut que le chemin de fer est à créditer d'une faible contribution, même si on ajoute le surplus social dans le transport des voyageurs ; cela est imputable aux conditions géographiques particulières des États-Unis dotés d'un beau réseau navigable avec le Mississippi et ses affluents et les Grands Lacs.

En 1974, en collaboration avec Stanley Engerman, Fogel reprend dans *Time on the Cross* la question de l'économie de l'esclavage. Le problème est très sensible dans un pays où les Noirs ont conquis il y a tout juste dix ans leurs droits civiques. L'ouvrage confirme que l'esclavage était rentable, parce que la productivité des esclaves croissait fortement au point qu'elle était supérieure à celle des fermiers libres du Nord ; les maîtres apparaissaient, en outre, plus soucieux qu'on ne l'avait dit de l'alimentation et de la santé de leur main-d'œuvre servile. L'ouvrage a déclenché de nombreuses polémiques, mais il a de ce fait assuré à la *new economic history* une visibilité qu'elle ne retrouvera

plus par la suite auprès du grand public, bien que le dernier livre de Fogel sur la question, *Without Consent or Contract* (1989 et 1992 pour les volumes techniques qui l'accompagnent), établisse des conclusions beaucoup plus solides et moins sujettes à la critique.

• La méthode cliométrique

Pour se rendre compte de la diversité des sujets étudiés par les *new economic historians*, il suffit de se reporter aux deux grandes revues signalées précédemment. Comme en économie, l'article prime sur le livre. Le lecteur perçoit immédiatement les différences avec un article d'histoire économique traditionnel – ce qui rend d'ailleurs l'article de cliométrie peu lisible par la grande majorité des historiens. Une fois la problématique posée et rattachée à des débats historiographiques, l'auteur établit les éléments tirés de la théorie économique qui ont servi de cadre conceptuel à sa recherche. À partir de là, il construit un modèle où la variable expliquée est liée à une ou plusieurs variables explicatives. Ces modèles sont souvent empiriques ; ils comportent fréquemment des variables qualitatives, comme le statut socioprofessionnel, la localisation géographique, le sexe, la classe d'âge, à côté de variables quantitatives proprement économiques, comme le salaire, le revenu, l'investissement.

Pour obtenir des résultats pertinents, encore faut-il disposer de données de qualité. On a reproché à la *new economic history*, à ses débuts, de manquer de soin dans cette phase essentielle de la collecte des données. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Comme le remarquait Robert Fogel en 1990, alors que jadis la discipline se définissait d'abord par une utilisation explicite de la théorie et, en second lieu seulement, par l'accumulation de nouvelles preuves, l'ordre actuel serait plutôt inverse : le travail de recherche sur des sources massives a changé la méthode de l'histoire économique ; de nouvelles techniques d'échantillonnage ont rendu possible l'exploitation de vastes collections de données enfouies dans les archives et l'informatique a réduit dans des proportions phénoménales les coûts de collecte et de traitement. Reste à estimer les équations du modèle à l'aide des techniques statistiques adéquates ; le calcul de régressions permet de distinguer quelles sont les variables explicatives pertinentes.

Les travaux des cliométriciens ont fait l'objet de critiques de la part de leurs adversaires. Les historiens répugnent à l'emploi du « contrefactuel », comme celui que pose Fogel quand il imagine un monde sans chemins de fer en 1890. On fait aussi remarquer que les conclusions tirées sont plus souvent négatives que positives : elles rejettent des interprétations jusqu'alors acceptées, plus souvent qu'elles n'affirment des certitudes au-delà de tout doute raisonnable. Néanmoins, Douglass North, un des pionniers de l'économie néo-institutionnelle (*new institutional economics*), plaide pour qu'on étudie davantage le changement économique et social, qu'on prenne plus en compte le facteur temps et les institutions. La vitalité de la nouvelle histoire économique a été reconnue par le jury du prix Nobel d'économie qui a distingué Fogel et North, en 1993, « pour avoir renouvelé la recherche en histoire économique en utilisant la théorie économique et les méthodes quantitatives pour expliquer le changement économique et institutionnel ».

La *new economic history*, de création américaine, ne s'est guère exportée à l'étranger. Si elle a recruté des adeptes dans certains pays anglophones, elle est restée marginale en France, par exemple, où il a fallu attendre 2001 pour que se crée une Association française de cliométrie. À la différence de

ce qui s'est passé aux États-Unis, les historiens économiques français n'ont pas abandonné leur terrain aux chercheurs issus des départements d'économie, mais cela a eu un inconvénient : l'absence de dialogue avec leurs collègues d'outre-Atlantique, à quelques exceptions près.

Jean HEFFER

Bibliographie

R. ANDREANO dir., *La Nouvelle Histoire économique. Exposés de méthodologie*, précédé de *Le Dossier de la question* par J. Heffer, Gallimard, Paris, 1977

R. W. FOGEL, *Without Consent or Contract. The Rise and Fall of American Slavery*, Norton, New York, 1989

D. C. NORTH, *Understanding the Process of Economic Change*, Princeton University Press, Princeton, 2005

R. ROLLINAT, *La Nouvelle Histoire économique*, Liris, Paris, 1997.

Voir aussi

- [Histoire économique et sociale](#)
- [Histoire sérielle](#)
- [Keynésianisme](#)
- [Mathématique \(École économique\)](#)

L'écriture de l'histoire des États-Unis a sa propre histoire, scandée par des transformations institutionnelles et des changements de paradigmes intellectuels. L'émergence, à la fin du XIX^e siècle, d'une pratique historienne au sein des grandes universités américaines alors en plein développement constitua l'une de ces transformations majeures : elle déboucha sur une distinction entre historiens professionnels et amateurs et elle institua le cadre dans lequel prirent place les nombreux débats théoriques qui ont, depuis lors, caractérisé la pratique de la science historique aux États-Unis. Cet article aborde deux de ces principales confrontations intellectuelles, qui aboutirent à des changements de paradigme : la première, dite de la « New History », se traduisit au début des années 1910 par une polémique sur l'histoire positiviste et par l'émergence d'une histoire plus engagée dans le siècle et davantage liée aux sciences sociales ; la seconde a vu, depuis le début des années 1960, l'essor de « nouvelles histoires » à l'origine élaborées en réaction à l'école du consensus qui en était venue à dominer la pratique historique américaine dans les années 1950.

• La « New History »

Le premier de ces débats, dit de la « nouvelle histoire », eut lieu suite à la publication, en 1912, du livre *The New History* de l'historien James Harvey Robinson (1863-1936), alors professeur à l'université Columbia à New York.

La profession historienne s'était constituée aux États-Unis dans les années 1870-1910, en réaction aux grands historiens romantiques des décennies précédentes, qui étaient souvent des amateurs au talent littéraire reconnu, tels George Bancroft (1800-1891) ou Francis Parkman (1823-1893). Soulignant, contrairement aux historiens romantiques, l'importance de la formation universitaire à la recherche, les premiers historiens professionnels, à l'image de Herbert Baxter Adams (1850-1901) et de John Franklin Jameson (1859-1937), étaient convaincus, en bons positivistes, de la possibilité d'accéder à une objectivité scientifique absolue.

La « New History » s'en prenait à ces certitudes. Elle faisait fond sur les critiques émises, à l'égard de l'histoire enseignée dans les universités, par les spécialistes des sciences sociales prompts à dénoncer le peu d'intérêt des historiens pour les hypothèses, les théories et les généralisations. Les « nouveaux historiens » tels que James H. Robinson, Frederick Jackson Turner (1861-1932), Charles Beard (1874-1948), Carl Becker (1873-1945) entre autres, reprenaient à leur compte ces critiques en revendiquant, pour l'histoire universitaire, une place aux côtés des sciences sociales et un rôle dans les débats contemporains. Le livre de Robinson vint donc donner corps, en 1912, à un mouvement qui couvait depuis une quinzaine d'années dans les universités américaines.

Nouvelle, l'histoire que proposaient Robinson et ses collègues l'était donc doublement. Méthodologiquement, il s'agissait d'élargir les champs d'étude couverts par la démarche historique au-delà de l'histoire des institutions politiques et de s'ouvrir à l'histoire économique, sociale et culturelle : un déplacement qui impliquait d'établir des liens avec les sciences sociales et leur approche nomothétique. Idéologiquement, il s'agissait d'écrire une histoire aux fortes résonances contemporaines, une histoire pertinente pour la compréhension du présent et l'élaboration d'un futur meilleur : une histoire appelée progressiste, comme l'était le mouvement de réforme sociale qui

s'était emparé des États-Unis depuis le début du xx^e siècle, et dont l'un des porte-parole les plus éloquents était le philosophe John Dewey (1859-1952), collègue et ami proche de Robinson.

Les tenants progressistes de la nouvelle histoire, et notamment Beard, Becker et Robinson, tous trois à Columbia, développèrent des analyses qui mettaient en valeur l'importance des conflits et des luttes sociales et politiques pour les progrès de la démocratie. L'histoire de la Constitution américaine fit l'objet de nombreuses études dont celle de Beard en 1915. Son interprétation économique de la Constitution cherchait à montrer que le souci de profit personnel des Pères fondateurs avait joué un rôle déterminant dans l'élaboration du texte lui-même. Plus largement, les historiens progressistes explorèrent de nouveaux domaines, jusque-là laissés en friche : par exemple les immigrants, qu'étudièrent notamment Arthur Meier Schlesinger Sr. (1888-1965), ou Marcus L. Hansen (1892-1938) ; ou l'histoire urbaine, à laquelle le même Schlesinger consacra en 1933 un livre célèbre, *The Rise of the City, 1878-1898*.

• Du consensus aux nouvelles histoires

La nouvelle histoire progressiste de la première moitié du xx^e siècle s'essouffla dans les années 1950, et fut remplacée par une lecture nouvelle de l'expérience américaine : une démarche qui ne se caractérisait plus par un souci de pertinence contemporaine ou de réforme progressiste, mais plutôt par le constat que l'histoire américaine avait été moins marquée par les tensions sociales, économiques ou politiques que par l'existence de valeurs communes et d'un large consensus. Aux yeux d'historiens comme Daniel Boorstin, il s'agissait également d'insister sur le caractère exceptionnel de l'histoire américaine. En 1959, l'historien John Higham baptisa ce courant « école du consensus » et, trois ans plus tard, il contribua au développement de nouveaux courants historiographiques en mettant en garde contre le « vide moral » qu'avaient entraîné, selon lui, la fin de l'aspiration progressiste et l'émergence de l'école du consensus : au souci critique des progressistes, facteur de transformation, s'était substituée à ses yeux, chez les historiens du consensus, la certitude satisfaite de l'exceptionnalité américaine.

Higham avait compris que quelque chose était en train de changer dans l'écriture de l'histoire américaine au début des années 1960. En effet, un demi-siècle après le manifeste de James Harvey Robinson, un nouveau paradigme émergea bientôt, en réaction à l'école du consensus : les nouvelles histoires. Parallèlement, la profession historienne, jusque-là largement composée d'hommes blancs d'origine anglo-américaine, commença à se transformer et à se diversifier. Les universités accueillirent davantage d'historiennes, d'historiens noirs ou d'historiens issus de l'immigration est-européenne ou sud-européenne.

Ce renouveau affecta tous les champs historiques (nouvelle histoire sociale, économique, culturelle, politique, diplomatique, etc.). Durant les années 1960 et 1970, l'histoire américaine connut, comme au début du siècle mais avec une plus grande ampleur, un double déplacement idéologique et méthodologique qui traduisait une extension du territoire des historiens. À l'exception remarquable de la *New Economic History*, qui était presque exclusivement affaire de méthodologie, ces nouvelles histoires s'inscrivaient pleinement dans le contexte politique et social de l'Amérique des années 1960-1970, et revendiquaient souvent leur lien avec les mouvements sociaux qui transformaient alors les États-Unis. Les historiens qui inventèrent ces nouvelles approches étaient souvent eux-mêmes des

activistes, mobilisés par le mouvement des droits civiques, la cause des femmes ou l’affirmation identitaire des minorités raciales, ethniques ou sexuelles.

Méthodologiquement, les évolutions n’étaient pas moins significatives. Le souci d’écrire l’histoire des personnes et des cultures ordinaires, des exclus et des oubliés de l’histoire, et de donner voix aux individus et aux groupes que l’histoire traditionnelle avait condamnés au silence – bref, l’histoire « du bas vers le haut » (*from the bottom up*) – imposa le recours à des sources jusqu’alors négligées (comme les manuscrits des recensements fédéraux), à la quantification, à l’histoire orale, et plus largement à la pratique raisonnée et revendiquée de l’interdisciplinarité, en particulier avec la sociologie et l’anthropologie.

Ainsi, Africains-Américains, femmes, ouvriers, immigrants, cultures populaires urbaines ou rurales, pratiques politiques, c’est-à-dire des pans entiers de la société et du savoir historique furent révélés et légitimés grâce aux nouvelles histoires. Pourtant, lorsqu’en 1964 Stephen Thernstrom publia *Poverty and Progress*, une analyse de la mobilité sociale des migrants dans une ville du Massachusetts au XIX^e siècle, la principale revue d’histoire américaine, le *Journal of American History*, n’en fit pas de compte rendu parce que, à ses yeux, il s’agissait à l’évidence d’un travail de sociologie. Vingt ans plus tard, le livre fit l’objet d’un long débat lors d’un congrès d’historiens, qui permit de mesurer l’importance des évolutions qui avaient balayé l’historiographie américaine depuis les années 1960.

Cette véritable révolution historiographique n’alla pas sans tensions ni conflits. D’une part, il s’agissait de débats scientifiques souvent liés au recours à des techniques nouvelles (la quantification, par exemple) ou à des questionnements et des méthodes importés – tels que l’usage de la théorie sociologique de la modernisation ou de l’anthropologie culturelle d’un Clifford Geertz – parfois sans nuance excessive, des sciences sociales. D’autre part, il y eut aussi nombre de controverses beaucoup plus idéologiques, à mesure que les historiens traditionnels, c’est-à-dire tournés vers l’histoire politique ou l’histoire intellectuelle, virent leur position marginalisée aussi bien dans les discussions que dans les départements d’histoire des universités.

Dans les années 1980 et au début des années 1990, ces historiens conservateurs contribuèrent à nourrir un nouveau débat engagé sur les mérites et les défauts des nouvelles histoires et, en particulier, sur la fragmentation des savoirs due à la pluralité des travaux qui donnaient à voir un pays éclaté en ses composantes (ethniques, de classe, de genre, etc.). Nombreux furent également les « nouveaux historiens » à prendre part à ces débats, souvent parce qu’ils étaient déçus par ces nouvelles approches. Depuis le milieu des années 1990, ces débats ont laissé la place à des efforts de synthèse qui tentent de préserver les tensions entre unité (objet de l’histoire dite traditionnelle) et diversité (mise en valeur par les nouvelles histoires). À leur manière, ces tentatives attestent qu’un retour en arrière est impossible, et que les avancées des nouvelles histoires sont désormais bien ancrées dans les pratiques des historiens.

François WEIL

Bibliographie

C. FOHLEN, J. HEFFER & F. WEIL, *Canada et États-Unis depuis 1770*, P.U.F., Paris, 1997

J. HEFFER & F. WEIL dir., *Chantiers d'histoire américaine*, Belin, Paris, 1994

J. HIGHAM, *History : Professional Scholarship in America*, 1965 (nouvelle édition, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1989)

P. NOVICK, *That Noble Dream : The « Objectivity Question » and the American Historical Profession*, Cambridge University Press, New York, 1988.

Voir aussi

- [New Economic History](#)
- [Histoire économique et sociale](#)
- [Social History](#)

Nihilisme n'est pas le titre d'une doctrine qui prendrait place parmi d'autres dans l'histoire de la pensée, mais un nom pour traduire ce mouvement fondamental de l'histoire de l'Occident dans lequel tous, le voulant ou ne le voulant pas, nous sommes pris. Le sens de cette histoire, nulle formule ne le résume mieux peut-être que celle de Méphistophélès dans le *Faust* de Goethe : « Tout ce qui existe est digne d'être détruit. » La mort ne menace pas moins les Idées que les vivants. Il y va d'un désastre dont il ne suffit pas de décrire les signes liés à notre temps (même s'il appartient à la logique de cette histoire de s'aggraver à notre époque), mais dont il importe aussi d'interpréter la plus secrète provenance : qu'est-ce qui entre en crise pour que la culture tout entière soit maintenant touchée ?

Les raisons de ce désastre peuvent être aussi vieilles que la philosophie, le mot de nihilisme est, lui, d'un usage plus récent. Son invention remonterait à F. H. Jacobi (1743-1819), au détour de sa polémique avec l'idéalisme de Fichte. Le mot fait date ensuite en Russie au XIX^e siècle, quand les milieux anarchistes en appellent à un véritable impératif de destruction. Mais c'est à Friedrich Nietzsche (1844-1900) que nous devons, à la fin de ce siècle, la première interprétation de grande ampleur de l'histoire de l'Europe comme avènement du nihilisme. Le récit qu'il en dresse, depuis le commencement grec de la métaphysique, se continue même par la description des deux prochains siècles – qui sont donc les nôtres.

Or cette histoire, pour Nietzsche, ne cesse de décliner : « Les plus hautes valeurs se dévalorisent. » Telle est la loi générale du nihilisme qui s'actualise aussi dans cette affirmation tragique entre toutes : « Dieu est mort. » Elle est certes délicate à interpréter : on se gardera de la confondre avec une pétition d'athéisme pour laquelle Dieu n'existe pas, mais nul doute que cet événement ne nous laisse d'abord dans la détresse. Après le récit et la prophétie vient le travail du généalogiste, qui montre d'où vient cette tendance générale au rien : d'un épuisement de la vie. L'homme est fatigué de l'homme, la lassitude emporte nécessairement toutes ses œuvres. Si la volonté de puissance est bien à l'origine de toute valeur, il se peut aussi que la puissance d'affirmation de la vie se retourne contre soi. Il arrive au vivant de condamner l'existence et de se détourner de la terre – chaque fois par exemple qu'il se réfugie dans un prétendu monde vrai. La croyance dans un monde fictif – l'arrière-monde de la métaphysique, de la morale ou de la religion – n'est jamais que le masque d'une vie qui commence à se nier elle-même et à vouloir son propre néant.

À ce titre, le « crépuscule des idoles » – titre d'un des derniers ouvrages publiés par Nietzsche en 1888 – n'est pas seulement le constat de la mort de tous les anciens dieux et, au premier chef, du Dieu moral. Il est aussi ce que le philosophe appelle de ses vœux. En cela, le jugement qu'il porte sur le nihilisme relève d'une ambiguïté essentielle : en lui coexistent une condamnation de la lassitude et du ressentiment, mais aussi la nécessité de porter jusqu'à son achèvement ce mouvement de destruction, pour que s'effondrent toutes les fictions contraires à la vie. Le nihilisme n'est pas seulement ce que Nietzsche aura combattu pendant toute sa vie de penseur, mais aussi ce qu'il aura décrit comme « une manière divine de penser » : prélude à une époque inédite où la pensée serait libre de créer de nouvelles valeurs.

La seconde interprétation de grande ampleur est le fait de Martin Heidegger (1889-1976). De Nietzsche, il retient que le nihilisme est un fil d'Ariane qui permet de relire toute l'histoire de la

métaphysique, mais pour des raisons que Nietzsche lui-même n'avait su voir. Nihiliste est toute pensée qui ne dit rien de l'être. Or toute métaphysique, pour des raisons qui tiennent à sa constitution et dont aucun penseur ne saurait être tenu pour responsable, succombe à un oubli de l'être. Et ce depuis Platon jusqu'à notre époque : celle de l'ère de la technique, où le nihilisme est porté à son comble et où la dévastation de la terre fait rage. De là, il ne faudrait pas conclure que Heidegger en appelle à son tour à « surmonter » le nihilisme – peut-être parce qu'il n'appartient pas à notre volonté de lui appartenir ou de le dépasser. Mais, comme le philosophe l'indique dans un texte dédié à Ernst Jünger, la tâche nous revient, sinon de franchir la ligne du « méridien zéro » où règne le nihilisme, au moins de penser le site depuis lequel l'être de l'homme appartient aussi bien à l'être qu'à l'essence du nihilisme.

Toute explication avec le nihilisme portera ensuite sur ces trois points : sa description, son interprétation (son origine), et son ambiguïté. Ce dont témoigne pour le dernier point l'œuvre de Gianni Vattimo (*La Fin de la modernité*, 1985), puisque c'est à une véritable « apologie du nihilisme » qu'il se livre : le nihilisme achevé y est pensé comme une chance, et la possibilité d'abandonner l'être comme fondement y apparaît cette fois comme une liberté. Quant au deuxième point, un véritable combat de géants semble s'être ouvert pour savoir ce dont il s'agit dans le nihilisme : mort de Dieu, oubli de l'être, négation de la vie. Toute l'œuvre de Michel Henry montre qu'avec la barbarie (autre nom du nihilisme) il est question non de l'être, mais précisément de la vie, ou plutôt de sa négation.

La description du nihilisme n'appartient pas qu'à la philosophie. La littérature est ici riche en témoignages : *Les Somnambules* (1932), la grande fresque de Hermann Broch, en est un exemple, tout comme le récit de Conrad qui a pour titre *Victoire* (1914), et s'achève par le mot « rien ». Mais la réflexion de Maurice Blanchot aura montré que c'est par son écriture même que l'œuvre littéraire entre en rapport avec le nihilisme – un rapport où doivent être pensés ensemble l'approche du désastre et ce qui nous en détourne. De là une épreuve où il y va pour l'auteur de son propre mourir, et pour l'œuvre de l'approche de son impossibilité, mais à propos de laquelle Blanchot ajoute, dans un texte tardif : « Nous devons apprendre à vivre avec ce vide. Nous maintiendrons la plénitude jusque dans le néant. »

Jérôme de GRAMONT

Bibliographie

- M. BLANCHOT, *L'Écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980
M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, *ibid.*, 1971
F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes 1882-1889*, in *Œuvres complètes*, t. IX-XIV, *ibid.*, 1977
D. SOUCHE-DAGUES, *Nihilismes*, P.U.F., Paris, 1996.

Voir aussi

- [Existence \(Philosophies de l'\), philosophie](#)
- [Modernité, littérature](#)

Nominalisme, mathématique

Le nominalisme dans son sens traditionnel est le refus de considérer qu'il existe des entités abstraites (les universaux). Très brièvement : les entités abstraites aident l'esprit à se repérer dans le monde et permettent la communication entre les hommes, mais fondamentalement elles sont illusoires. Depuis Guillaume d'Ockham (1290 env.-env. 1349), les nombreux objets considérés en mathématiques et en logique (en particulier les ensembles finis et infinis) ont transformé le problème du nominalisme en mathématiques au point que, sans doute, l'utilisation récente qui a été faite de ce terme dans les discussions sur les fondements des mathématiques pourra apparaître comme déconnectée des usages déjà multiples de ce terme en philosophie. Nous nous en tiendrons ici aux discussions sur le nominalisme contemporain en mathématiques, dont *Science without Numbers* de Hartry H. Field (né en 1946), qui propose un travail de *dénominalisation* de la science, présente la version la plus provocante et la plus intéressante, puisqu'elle se fonde sur un concept tiré de la logique mathématique (la notion d'extension conservative) et décrit un ambitieux projet technique.

Avant lui, Nelson Goodman (1906-1998) et Willard Van Orman Quine (1908-2000), dans un célèbre article de 1947, avaient classé les diverses positions ontologiques en mathématiques en trois catégories : réalisme, conceptualisme et nominalisme. Le point de vue nominaliste dont ils esquissent le développement est une méthode utilisant les outils syntaxiques de la logique formelle pour transformer les énoncés faisant intervenir des termes abstraits (nombres, ensembles, etc.) en énoncés nominalistes ne mentionnant que des objets physiques concrets (les symboles physiques nécessaires à l'écriture des énoncés mathématiques). Cette proposition peut être vue comme la formulation nominaliste d'une philosophie formaliste extrême qui n'accepterait de donner un sens aux manipulations syntaxiques auxquelles elle ramène le travail mathématique qu'une fois celles-ci interprétées physiquement comme des manipulations concrètes de symboles matériels.

Plus récemment, un nouveau point de vue nominaliste a été défendu par le philosophe Hartry Field, non plus à propos des mathématiques considérées seules, mais à propos de l'usage fait des mathématiques par les sciences empiriques. Ce point de vue vient en réponse à l'argument d'inévitabilité de Quine et Hilary Putnam (né en 1926) qui, résumé en quelques mots, est le suivant : l'impossibilité de se passer des mathématiques dans les sciences empiriques nous donne de bonnes raisons de croire que les entités mathématiques existent.

Field expose une méthode nouvelle pour se libérer des conclusions réalistes de l'argument d'inévitabilité et soutient que, contrairement aux apparences, on peut se passer de croire en l'existence des entités mathématiques en sciences. Deux arguments organisent sa thèse. Le premier est qu'il n'est pas nécessaire qu'une théorie soit vraie pour qu'elle soit utile : il suffit qu'elle soit *conservative*. Par définition, une théorie mathématique M est conservative relativement à une théorie physique P si toutes les affirmations exprimables dans le langage de P qu'on peut établir par l'usage de la conjonction de M et de P peuvent l'être en utilisant seulement P . En clair, pas besoin de croire que les nombres existent pour parler des électrons, pour peu qu'on ait établi que les mathématiques utilisées, M , sont conservatives par rapport à la théorie physique, P , et cela même si dans le cours des développements de la théorie P on traite les nombres comme des entités ayant une existence authentique. Sous réserve de quelques résultats techniques à établir, on sera donc en droit de penser que les mathématiques ont une utilité uniquement pragmatique et n'obligent à aucune ontologie

supplémentaire par rapport à celle de la physique.

La seconde partie du programme de Field est de démontrer sur des exemples que nos théories scientifiques peuvent être dénominalisées. Il faut pour cela reformuler chacune d'elle, P, de telle façon qu'aucune quantification dans P ne porte sur des entités mathématiques (c'est-à-dire de telle façon que les seules entités présupposées par P soient physiques), et démontrer les résultats de *conservativité* voulus à propos des mathématiques M utilisées conjointement avec les théories P. L'exemple de la gravitation newtonienne dénominalisée par Field, constitue à ses yeux le premier pas d'un programme qui pourrait s'étendre à toutes les sciences, conduisant à une dénominalisation complète des sciences, c'est-à-dire à la preuve que nulle entité mathématique n'est nécessaire dans les sciences empiriques.

Pour terminer sur les formes modernes du nominalisme en mathématiques, mentionnons le travail entrepris par le philosophe Charles S. Chihara (né en 1932), qui propose une interprétation de l'existence mathématique – qualifiée de structuralistico-nominaliste – combinant une interprétation nominaliste de la théorie des types de Russell, avec une interprétation structuraliste de l'existence des objets mathématiques.

Jean-Paul DELAHAYE

Bibliographie

- C. CHIHARA, *Constructibility and Mathematical Existence*, Oxford University Press, Oxford, 1990
H. FIELD, *Science without Numbers*, Princeton University Press, Princeton, 1980
N. GOODMAN & W. V. QUINE, « Steps Toward a Constructive Nominalism », in *Journal of Symbolic Logic*, 12, pp. 97-122, 1947
H. PUTNAM, « What is Mathematical Truth ? », in *Mathematics Matter and Method : Philosophical Papers*, éd. H. Putnam, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Voir aussi

- [Fondationnalisme et antifondationnalisme, mathématique](#)
- [Logicisme, mathématique](#)
- [Réalisme, mathématique](#)

Comme sa formation étymologique le laisse entendre, « nominalisme » désigne une doctrine qui accorde une importance primordiale aux noms, par opposition aux choses (*res*) : on oppose ainsi *nominalisme* et *réalisme*. Non pas au sens (ontologique) extrême où il n'y aurait que des noms, ni au sens (épistémologique) où nous ne pourrions connaître les choses, et nous verrions cantonnés dans nos dénominations. L'opposition vaut pour une question donnée, le nominaliste refusant l'« engagement ontologique » (Quine) envers un certain type de réalités, pour rendre compte de la signification et de la vérité d'un discours théorique. Ainsi, celui qui soutient que la société ne se réduit pas à la somme des individus qui la constituent est un réaliste quant à la société. Le nominaliste sera alors celui qui soutient que « société » n'est qu'un nom qui ne nous induit à poser aucune réalité correspondante spécifique.

On peut ainsi parler, avec Karl Popper, de « nominalisme » pour désigner un parti pris en sciences humaines, visant à ramener aux seuls individus, à leurs représentations et à leurs relations, tout ce que l'on décrit autrement en termes collectifs ou institutionnels : il n'y a pas de nations, d'armées, ou d'ordres religieux, au sens propre, seulement des individus. Max Weber avait forgé, pour la même fonction, l'expression d'« individualisme méthodologique ». La thèse ontologique du nominalisme est *individualiste* ou *particulariste*. Elle possède un pendant sémantique (les fausses réalités critiquées ne sont que des noms), et s'appuie sur un principe de *parcimonie*, souvent appelé « rasoir d'Ockham » et énoncé dans cette formule : « il ne faut pas multiplier les entités sans nécessité » (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*). Bien que ce ne soit pas là une formule authentique de Guillaume d'Ockham (1285–1347), la référence au philosophe et théologien franciscain d'Oxford s'impose : à l'usage libre du mot, il faut faire correspondre un usage plus technique, qui en est la source historique.

• La querelle des universaux

Celui que l'on appela au ^{xv}^e siècle le « prince des nominalistes » (on lui associe les noms de Jean Buridan, de Pierre d'Ailly et plus tard de Gabriel Biel), lorsqu'on forgea le mot pour désigner ces doctrines réductrices, s'opposa en effet à ses prédécesseurs, comme Jean Duns Scot (env. 1265-1308), et à ses contemporains réalistes, notamment sur le statut des universaux et sur celui des catégories.

Le problème des universaux – venu de la philosophie grecque, mais thématiqué surtout à partir du ^{xiii}^e siècle avec la scolastique naissante – tient fondamentalement au statut de la cospécificité des êtres naturels. Qu'est-ce qui fait que deux individus sont appelés « homme », ou « blanc », et qu'ils le sont effectivement ? Le réaliste veut rendre compte de cette cospécificité par l'identité d'une même propriété, ou nature. Le nominaliste lui répond que les individus se ressemblent, mais que rien de commun ne peut appartenir à plusieurs individus, tout en restant identique et unique. Là où le réaliste recourt à l'identité de nature pour expliquer la ressemblance, le nominaliste explique l'identité (de dénomination et de conception) par la ressemblance (des individus). Contre le réaliste, Ockham soutient que les réalités universelles sont impossibles (toute chose est singulière) et inutiles, car on peut se limiter à admettre des signes universels, conventionnels dans le langage et naturels dans l'esprit (les concepts, noms mentaux d'un langage naturel mental), signifiant des individus qui se ressemblent.

La réduction des catégories obéit au même principe. Mais cette fois, c'est moins l'absurdité de choses universelles qui est dénoncée, que l'inutilité de poser autre chose que des substances et des qualités singulières pour rendre compte de notre description du monde. La quantité (grandeurs, nombres) et la relation (paternité, causalité, ressemblance), mais aussi le mouvement et le temps ne sont pas, comme le soutenaient de nombreux lecteurs d'Aristote, les grands genres des choses, mais seulement des genres de noms, qui désignent des substances et/ou des qualités, tout en connotant (c'est-à-dire en donnant à entendre) d'autres individus (substances et/ou qualités). Ainsi, « père » ne signifie pas des hommes qui ont la propriété de la paternité, mais tous les hommes qui ont des enfants, et il connote lesdits enfants.

• Le renouveau contemporain

Cette manière d'exposer les termes relatifs, ainsi que les autres catégories d'Aristote, est une anticipation de la méthode d'analyse des descriptions préconisée par Bertrand Russell (1872-1970) au début du xx^e siècle. Le débat ontologique entre réalistes et nominalistes avait largement décliné à l'époque moderne (déclin parallèle à celui de la logique), même s'il faut retenir le nominalisme extrême de Hobbes, et les hésitations de Leibniz entre nominalisme ochkamiste et réalisme scotiste à propos des universaux. Mais il est revenu en force au siècle dernier, et dès la fin du xix^e siècle, dans les discussions sur le statut des objets de nos représentations, même fictives, voire contradictoires, celui des objets mathématiques, ou sur l'ontologie des logiciens. Le slogan nominaliste de W. Van Orman Quine et Nelson Goodman : « nous ne croyons pas aux entités abstraites », visait ainsi le réalisme des classes, des nombres et des propriétés. La métaphysique analytique contemporaine fait désormais revivre l'essentiel du débat traditionnel, avec d'autres moyens, opposant notamment réalisme scientifique des universaux (David Armstrong), et particularisme ontologique des individus (C. I. Lewis) ou des propriétés singulières ou tropes (R. Campbell). Mais les positions antagonistes ne sont pas forcément exclusives : elles semblent parfois s'accorder sur le sens unique donné à la notion d'existence, et ne pas faire de place à la distinction de modes d'existence, comme le réclamait C. S. Peirce (1839-1914) pour distinguer les lois (de la nature) des faits, ou même Ludwig Wittgenstein (1889-1951), lorsqu'il parlait du mode d'existence des règles (dans les pratiques humaines) distinct de celui des actions singulières.

Cyrille MICHON

Bibliographie

- J. LARGEAULT, *Enquête sur le nominalisme*, Nauwelaerts, Louvain, 1971
A. DE LIBERA, *La Querelle des universaux : de Platon à la fin du Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1996
C. PANACCIO, *Les Mots, les concepts et les choses, la sémantique de Guillaume d'Ockham et le nominalisme d'aujourd'hui*, Vrin-Bellarmin, Paris-Montréal, 1992.

Voir aussi

- [Idéalisme](#)
- [Individualisme méthodologique, sciences sociales](#)
- [Philosophie analytique](#)

Non-directivité, éducation

Le terme non-directivité est d'abord un terme technique qui trouve une origine très circonstanciée au sein de la recherche théorique et clinique en psychothérapie. Mais, comme concept, il n'a eu là qu'une destinée éphémère. Le psychothérapeute et formateur américain Carl Rogers (1902-1987) qui, le premier, l'utilise en 1942, l'abandonne dès 1951 pour lui préférer la notion de *client-centered approach* ou de *person-centered approach*.

En revanche, dans la seconde moitié du xx^e siècle, la non-directivité fournit l'un de ses lieux communs à la culture éducative « moderne ». Elle fait l'objet de justifications résolues comme de condamnations véhémentes, et, en tout cas, de malentendus persistants.

Lors de la grande rébellion culturelle et sociale de 1968, la non-directivité a fait partie, comme une composante qui va de soi, des revendications libertaires illustrées par le slogan « Il est interdit d'interdire ». Permissivité contre répression, créativité contre conformité, autodidaxie contre transmission : la non-directivité semble donner un nom à une nouvelle conception des relations humaines, de la relation au savoir et aux traditions, dans la famille, à l'école, dans les institutions, les organisations...

La littérature éducative comme les orientations de la politique en matière d'enseignement témoignent, en ce début du xxi^e siècle, de la réapparition au grand jour d'un plaidoyer pour l'autorité. Mais, en même temps, la non-directivité persiste au quotidien à l'état de norme implicite, le plus souvent informulable par les intéressés, tant les manières individuelles sont inscrites dans les manières communes et conformées par elles. Un sentiment se révèle culpabilisant chez beaucoup : intervenir dans la vie des autres, a fortiori quand une relation d'autorité éducative est en cause, comporterait quasi fatalement une menace pour leur épanouissement futur. La peur de traumatiser semble devenue comme la seconde nature des bien-pensants modernes aux prises avec leurs « éducatibles ». La non-directivité s'exténue-t-elle alors en une paralysie, voire une démission, face à la responsabilité éducative d'avoir à dire la loi, à sanctionner, à déplaire ?

Mais en même temps, enchevêtré à ce puissant conformisme social de révérence à l'enfance et à la jeunesse, un changement est décelable qui témoignerait tout aussi bien d'un affinement de la conscience dans la société présente : on proclame les droits de l'enfant (Convention des Nations unies, 1989) et on blâme qui les bafoue ; on attend des éducateurs qu'ils respectent les élèves ; on recommande l'écoute contre le jugement a priori, la dépréciation systématique ou la prévenance trop possessive ; on légifère contre les manifestations violentes de l'autorité et, plus encore, contre leurs perversions sadiques, les maltraitements...

Or un pareil inventaire s'apparente d'une certaine manière à ce que Jean-Jacques Rousseau nommait (*Émile*, 1762) l'« éducation négative ». S'y trouvent en effet énumérées des conduites dont les personnes en position d'éduquer ont à s'abstenir. Rousseau avait bien vu que l'éducation, consiste d'abord et le plus souvent à ne pas faire ce que l'on aurait tendance à faire à l'égard des éducatibles, y compris, et peut-être surtout, « pour leur bien ». À s'observer soi-même dans la quotidienneté de la fonction, il est facile de le constater : se retenir est une constante de l'action éducative.

C'est alors que l'on peut revenir à Carl Rogers et considérer les raisons qui, en 1942, le conduisent à élaborer ce concept de non-directivité. À cette époque, Rogers analyse de nombreux entretiens cliniques au cours desquels les psychothérapeutes prennent diverses attitudes à l'égard de leurs patients en vue de les aider. Qu'est-ce qu'aider ? demande Rogers, généralisant le propos à d'autres acteurs sociaux. Il relève que l'aide peut prendre la forme d'un conseil (« moi, à ta place... »), d'une suggestion (« peut-être, pourrais-tu... »), d'un soutien (« je suis avec toi... »), d'un ordre (« surtout, ne te laisse pas faire... »), d'un questionnement (« mais tu as vraiment dit ça ? »), d'un jugement (« moi, je pense que tu as bien fait... ») ou d'une interprétation (« là, tu règles un vieux compte... »). Ces attitudes ont toutes un point commun : celui de s'immiscer, de manière directive, dans le débat que la personne qu'on est censé aider est appelée à avoir avec elle-même. Rogers en conclut que l'attitude la plus congruente est l'écoute inconditionnelle, bienveillante, que, par opposition, il nomme « non directive ».

En 1952, dans un entretien célèbre avec des professeurs, Rogers se demandait si l'acte d'enseigner n'exerce pas cette même directivité aliénante, empêchant ceux qui ont à apprendre de pouvoir le faire de manière efficace. « Apprendre vaut mieux qu'enseigner » : cette formule de Rogers a fourni l'un de ses arguments à des tentatives d'« enseignement non directif », vers 1955-1970. On a montré par la suite qu'il est vain et dangereux d'imaginer qu'une méthode non directive d'enseignement soit possible. En revanche, l'attitude non directive – qui est tout sauf une démission – demeure une mise en œuvre des plus positives de la pédagogie négative.

Daniel HAMELINE

Bibliographie

- D. HAMELINE & M.-J. DARDELIN, *La Liberté d'apprendre. Situation II. Rétrospection sur un enseignement non directif*, Éditions ouvrières, Paris, 1977
P. MEIRIEU, *Faire l'École, faire la classe*, ESF éditeur, Issy-les-Moulineaux, 2004
A. DE PERETTI, *Présence de Carl Rogers*, Erès, Ramonville Saint-Agne, 1997
F. DE SINGLY dir., *Enfants, adultes. Vers une égalité de statuts ?*, Universalis, Paris, 2004.

Voir aussi

- [Élève au centre](#)
- [Maïeutique / Scolastique, éducation](#)

Nouveaux historiens israéliens

On appelle « nouveaux historiens israéliens » un mouvement informel de chercheurs, sociologues et historiens, dont les travaux ont contribué à remettre en cause les mythes fondateurs de leur pays. Au milieu des années 1980, un grand débat (connu en France comme la « querelle des historiens ») autour des thèses d'Ernst Nolte mobilisa, en Israël notamment, historiens et journalistes. L'historien allemand entendait relativiser les atrocités commises par les nazis durant la Seconde Guerre mondiale en les considérant comme une imitation, exagérée, des atrocités staliniennes ; cette thèse a été presque unanimement condamnée par les intellectuels israéliens. Ce débat a, d'une part, introduit en Israël le terme « débat d'historiens » et, d'autre part, préparé le terrain et les acteurs principaux aux événements à venir. Peu de temps après, une seconde « querelle d'historiens » s'empara du monde intellectuel israélien, suite à la publication, en 1986-1988, de travaux de recherches portant essentiellement sur la première guerre israélo-arabe de 1948-1949 et les circonstances de la fondation de l'État d'Israël. Une polémique très médiatisée ayant pour toile de fond l'insurrection palestinienne de 1987, l'Intifada, fixa les images qui, depuis, structurent les débats autour de la création de l'État d'Israël et ses relations avec les Palestiniens. Les nouveaux historiens israéliens étaient nés.

• L'histoire officielle d'Israël

Comme tout autre projet national, le sionisme, le mouvement politique dont le projet d'établir un État juif en Palestine s'est concrétisé en 1948, a sa « grande histoire nationale ». Cette historiographie établit l'histoire du « peuple juif » comme unique et distincte de l'Histoire, et considère ses objets d'étude (le « peuple juif » ou « l'antisémitisme ») comme étant intrinsèquement non historiques, c'est-à-dire n'obéissant pas aux règles de la causalité normale de l'Histoire.

Cette historiographie, dans le sillage de Simon Dubnov et Ben Zion Dinur, se traduit par des conclusions politiques très nettes : le peuple éternel, chassé de sa patrie historique, a le droit et le devoir d'y revenir. La Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël, rédigée le 14 mai 1948, l'exprime clairement.

Sur cette base, la communauté juive de Palestine, le Yishouv, a édifié, comme l'avaient fait les États-nations en Europe, un discours narratif définissant le projet national et désignant ses héros. Ses relations avec les autres habitants de cette terre – les Arabes palestiniens –, avec les Juifs de la diaspora qui n'ont pas choisi la solution sioniste, et avec la religion juive vont être les axes principaux de la nouvelle production des représentations du passé. Dans un premier temps, cette histoire intègre les conséquences de la guerre de 1948 (« la guerre d'indépendance », en hébreu) avec la fuite, « volontaire » selon elle, de la majeure partie de la population arabe des régions qui formeront l'État d'Israël, et les immenses vagues d'immigration juive vers cet État. Cette première phase du façonnement de la « mémoire collective » sioniste s'achève dans les années 1960-1970, avec la publication en plusieurs tomes d'une histoire officielle de la guerre de 1947-1949 et de l'Encyclopédie hébraïque.

Dans un second temps, la Shoah est intégrée à la représentation officielle du passé ; elle est devenue la preuve irréfutable de la justesse de l'analyse sioniste. L'État d'Israël s'est constitué comme seul héritier légitime des victimes et du peuple juif tout entier. En cela, l'interprétation sioniste ne diffère

pas des histoires enseignées en Occident, avant que la génération de ceux qui étaient trop jeunes pour avoir participé à la Seconde Guerre mondiale et aux guerres coloniales qui l'ont suivie accède aux postes clés dans la politique, la fonction publique et la production intellectuelle.

La mise en question systématique de thèses considérées comme vérités inébranlables est étroitement liée à l'entrée en scène de la génération de l'après-guerre, qui permet un premier examen critique du passé national, caractérisé par l'articulation d'une pensée postcolonialiste et plutôt relativiste. L'Occident, ses valeurs, son histoire et ses textes fondateurs sont devenus les cibles d'un effort de déconstruction massive, qui a caractérisé le monde universitaire et intellectuel occidental à partir des années 1960-1970. Avec un décalage d'à peu près une décennie, Israël suit la même voie. La trajectoire universitaire du politologue Joel S. Migdal, un des premiers universitaires critiques, est typique : un premier livre sur les paysans et la révolution dans le Tiers Monde (1974), un deuxième sur la société palestinienne (1980).

Le discours narratif sioniste était bien ancré dans la structure même de production des représentations du passé. Puisque les histoires juive et israélienne étaient considérées comme uniques et intrinsèquement incomparables aux phénomènes de l'histoire générale, l'enseignement et la recherche ont été compartimentés. L'histoire de l'Occident était enseignée dans les départements d'histoire générale, l'histoire juive dans ceux d'histoire du peuple d'Israël et celle du monde arabe dans les départements d'histoire du Moyen-Orient. Les départements d'histoire juive ont ainsi évolué dans un monde à part, peu sensibles aux recherches des autres départements d'histoire et surtout aux études comparatives. Cette histoire « unique » s'est également dotée d'une terminologie spécifique, avec l'utilisation du terme *aliya*, par exemple, pour désigner l'immigration vers Israël, ou de l'expression « événements de 1936-1939 » au lieu de rébellion arabe.

• Les premières voix contestataires dans le monde universitaire

Dans les années 1970, les premières critiques systématiques de l'idéologie dominante sont venues des sociologues. Leur discipline n'étant pas compartimentée avec un domaine juif distinct du domaine général, elle permettait aux chercheurs d'étudier la société israélienne avec une approche comparative. Finalement, ce sont les sociologues israéliens qui se sont fait les historiens du présent et du passé proche.

Les premiers travaux de recherches « contestataires » (Baruch Kimmerling, *Zionism and Territory : The Socio Territorial Dimensions of Zionist Politics*, 1983 ; Jonathan Shapira, *Elite without Continuers. Leadership Generations in the Israeli Society*, 1984) sont menés et publiés à la charnière des années 1970-1980, au moment où l'élite fondatrice de l'État hébreu perd le pouvoir politique, au bénéfice d'une « coalition des mécontents ». Celle-ci est née du sentiment, pour une partie des Israéliens, d'être dominés par une élite ashkénaze, socialiste et laïque, provoquant ainsi la remise en cause des hégémonies idéologique, politique et culturelle. Toutefois, pendant presque une décennie, les fondements du projet sioniste du XIX^e siècle de même que la naissance de l'État d'Israël et la guerre de 1948 ne sont traités que sporadiquement.

Ces sujets seront abordés dans un second temps, entre 1986 et 1989, à travers les travaux de chercheurs et de journalistes, tels Simha Flapan, Avi Schlaïm, Ilan Pappé, Benny Morris, Boaz Evron,

Tom Segev et Gershon Shafir. L'appellation de « nouveaux historiens », inventée par Benny Morris, traduit simplement le fait que leurs recherches abordent des perspectives historiques et utilisent des méthodes propres aux historiens (et non aux sociologues), c'est-à-dire une argumentation qui mobilise des documents d'archives et qui s'inscrit dans le domaine de l'histoire universitaire par les références bibliographiques.

À l'époque, aucun d'entre eux n'occupait de poste universitaire en Israël mais tous étaient parés d'un certain prestige : Schlaïm, Pappe et Morris avaient rédigé des thèses dans des universités anglo-saxonnes célèbres ; les autres jouissaient d'une certaine renommée intellectuelle en tant que journalistes ou essayistes publiés à l'étranger.

Leurs thèses critiques portent essentiellement sur trois grandes questions : les causes et les conséquences de la guerre de 1948 ; la position du sionisme et d'Israël face à la Shoah, aux rescapés et aux immigrés juifs en provenance des pays arabes et musulmans ; la colonisation sioniste à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e.

De ces trois sujets, c'est le premier qui a frappé les esprits d'un public non universitaire et s'est attiré les foudres des historiens de « l'ancienne école ». Prenant appui sur les archives israéliennes et britanniques devenues accessibles à la fin des années 1970, les nouveaux historiens ont montré que les rapports de forces militaires, stratégiques et économiques n'étaient pas aussi défavorables aux Juifs que l'affirmait l'historiographie sioniste, au contraire. De plus, Morris a pu montrer que les Palestiniens n'ont pas été incités par leurs dirigeants à quitter leurs foyers mais ont plutôt fui les combats, parfois encouragés par des officiers israéliens trop zélés. Le Yishouv n'était donc pas un David face au Goliath arabe, et n'était pas non plus sans responsabilité dans l'échec du projet politique des Palestiniens en 1947-1948 (Avi Schlaïm, *Collusion across the Jordan : King Abdullah, the Zionist Movement and the Partition of Palestine*, 1988), ni dans le problème des réfugiés qui en a résulté, comme l'affirme Benny Morris (*The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, 1987).

• Diffusion et institutionnalisation

Cette approche critique ne fait souvent que reprendre des idées qui circulent depuis déjà quelques décennies, surtout au sein de la gauche radicale ; mais cette fois-ci, le public est plus large.

En outre, ces critiques se développent dans un nouveau contexte politique : les événements de la guerre du Liban (1982) et de l'Intifada (à partir de 1987) plongent dans le désarroi les anciennes élites culturelles écartées du pouvoir qui défendent leur passé, et remettent au premier plan la question palestinienne. Le terrain est propice aux thèses contestataires ; au cours des « années Oslo » (1993-2000), années de négociations israélo-palestiniennes parsemées de violences, l'opinion publique devient de plus en plus sensible aux nouvelles images du passé sioniste et israélien.

Dans les années 1990, la « nouvelle histoire » entame un processus d'institutionnalisation et ceux qui la pratiquent commencent à occuper des postes universitaires. La revue *Théorie et critique*, lancée en 1990, devient rapidement un lieu de déconstruction systématique de tout ce qui était considéré jusqu'alors comme « hégémonie ». S'inspirant des travaux d'Ernest Gellner, Eric Hobsbawm et Benedict Anderson sur la nation et le nationalisme, et dans la foulée des études féministes et

postcoloniales, les grands mythes nationaux sont remis en question.

À partir des années 1993-1994, le terme « postsionisme » désigne le courant contestataire dans les différentes disciplines universitaires : nouveaux historiens, sociologues, anthropologues, linguistes, spécialistes de littérature et philosophes. Avec la deuxième Intifada, en septembre 2000, les tendances nationalistes se radicalisent et la tolérance vis-à-vis des thèses critiques diminue. L'hétérogénéité même du groupe des nouveaux historiens éclate au grand jour lorsque Benny Morris, en raison de l'Intifada, se détache publiquement de la mouvance postsioniste. Deux décennies après la publication des premières thèses des nouveaux historiens, leurs critiques principales ne sont plus marginales. Plusieurs postsionistes occupent des postes universitaires et quelques journalistes, essentiellement dans la presse écrite, adhèrent à ces tendances et leur assurent une visibilité permanente.

La contribution principale des nouveaux historiens a été une « laïcisation » et « désacralisation » de l'histoire nationale. Utilisant des méthodes comparatives et une terminologie moins idéologique qu'auparavant, leurs travaux ont bouleversé les contours de l'histoire juive et israélienne, fécondant ainsi l'historiographie pour des travaux futurs.

Gil MIHAELY

Bibliographie

- S. FLAPAN, *The Birth of Israel : Myths and Realities*, Pantheon Books, New York, 1987
B. MORRIS, *1948 and After : Israel and the Palestinians*, Clarendon Press, Oxford, 1990
I. PAPPE, *Britain and the Arab-Israeli Conflict, 1948-1951*, Macmillan, New York, 1988
T. SEGEV, *1949. The First Israelis*, Free Press Macmillan, New York et Londres, 1986 (*Les Premiers Israéliens*, Calmann-Lévy, Paris, 1998)
J. SILBERSTEIN, *The Postzionism Debates. Knowledge and Power in Israeli Culture*, Routledge, New York, 1999.

Voir aussi

- [Antisémitisme](#)
- [Judaïsme](#)
- [Sionisme](#)
- [Subaltern Studies, histoire](#)

Nouvelle école classique, économie

Née dans les années 1970 d'une réflexion sur les insuffisances des modèles keynésiens, la nouvelle école classique (N.E.C.) a pour objectif de fournir un cadre d'analyse à l'évolution de l'activité économique d'un pays. Elle est fondée sur une vision optimiste du capitalisme de marché, celle que défendait Adam Smith dans ses *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), lorsqu'il montrait que la poursuite des intérêts individuels n'est nullement contradictoire avec l'intérêt collectif. Elle s'oppose notamment aux analyses des fluctuations de l'activité économique reposant sur des « crises » et des déséquilibres, qui seraient liés à des conflits d'intérêt entre rentiers et travailleurs.

La N.E.C. a été considérée comme une « révolution ». Elle ne fait pourtant que redonner à la macroéconomie les mêmes outils théoriques que ceux utilisés pour traiter des autres problèmes de politique économique. En effet, au niveau méthodologique, la N.E.C. suppose que les échanges sur l'ensemble des marchés sont le résultat d'une confrontation entre une offre et une demande. Offres et demandes sont supposées résulter des choix individuels qui procurent le plus de satisfaction ou de profits parmi l'ensemble de ce qui est accessible financièrement. Les théoriciens de la N.E.C. disent alors que les agents sont « rationnels », car ils utilisent la théorie économique pour agir. De plus, si les agents économiques opèrent sur des marchés où la concurrence est la règle, alors toutes les aspirations individuelles seront satisfaites.

Si les exigences méthodologiques de la N.E.C. sont fortes, les promoteurs de ce courant de pensée ne peuvent être considérés comme de simples théoriciens. En effet, ces derniers ont envahi le champ politique en définissant et en quantifiant les meilleures options pour une société démocratique. Ils ont ainsi permis de mieux comprendre les interactions entre les décisions privées, les marchés, et les pouvoirs publics, gouvernement et Banque centrale. Ils ont également élaboré de nouveaux outils d'évaluation quantitative permettant d'analyser les implications des choix politiques sur l'évolution des agrégats économiques.

• De la révolution keynésienne à la contre-révolution des nouveaux classiques

La révolution keynésienne est née de l'impuissance de la théorie classique à expliquer la dépression des années 1930. À l'époque de la grande dépression, John Maynard Keynes juge la théorie classique incapable d'expliquer l'ampleur des niveaux de chômage et inapte à formuler des recommandations simples de politique économique. Avec la *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie* (1936), il offre un cadre alternatif qui donnera l'illusion aux décideurs publics qu'ils ont là le moyen de protéger leurs économies contre les crises. Le modèle keynésien est simple. Dans une économie où les ventes sont déterminées uniquement par la demande adressée aux entreprises, une politique monétaire diminuant le taux d'intérêt encourage les projets d'investissement et permet donc, en relançant l'activité, de réduire le chômage. Cette politique aura des effets persistants car le processus d'ajustement des prix et des salaires est long. Ce processus sera explicité par la courbe de Phillips, relation statistique indiquant que le chômage baisse lorsque l'inflation croît. En termes de comportement, cette relation statistique indique simplement que les travailleurs n'anticipent pas

l'effet inflationniste de la politique monétaire, ce qui les conduit à revendiquer des hausses de salaire plus faibles que les hausses de prix, rendant l'emploi plus rentable pour les entreprises (baisse du chômage). Ainsi, comme un physicien cherchant à contrôler la dynamique d'un système, l'économiste donne le surcroît d'inflation qui permet d'éviter le chômage de masse.

Le contexte des années 1970 va saper l'édifice keynésien. Cette époque se caractérise par la montée simultanée de l'inflation et du chômage. Le modèle keynésien est incapable d'expliquer ce phénomène, et ne permet donc pas de penser des politiques permettant d'endiguer la montée simultanée du chômage et de l'inflation. La crise des années 1970 est à la contre-révolution des nouveaux classiques ce que la crise des années 1930 a été à la révolution keynésienne.

C'est Robert Lucas, en publiant trois articles fondamentaux entre 1972 et 1976 (« Expectations and the neutrality of money », in *Journal of Economic Theory* en 1972, « Some International Evidence on output inflation tradeoffs », in *American Economic Review* en 1973, et enfin « Econometric policy evaluation : a critique », in *The Phillips Curve and Labor Markets*, Edition Carnegie Rochester Conference Series en 1976), qui donne naissance à la N.E.C. Ses travaux démontrent deux choses : au niveau théorique, l'arbitrage entre inflation et chômage n'existe pas et, au niveau empirique, les modèles statistiques utilisés pour prévoir les politiques économiques conduisent à des évaluations biaisées. Lucas oblige le macroéconomiste à ne plus ignorer qu'il est un membre de la société. Si celui-ci se considérait comme un acteur économique quelconque, alors ses conseils seraient contenus dans ce que peut anticiper tout agent économique. Mais si tel est le cas, alors les agents privés peuvent déjouer les projets du conseiller. C'est en ce sens que Lucas considère que le keynésianisme n'est pas une théorie, mais au mieux une pratique de gouvernance basée sur la naïveté des agents privés.

• Le concept d'anticipations rationnelles

Par l'introduction de nouveaux concepts, en particulier celui d'anticipations rationnelles, la N.E.C. va renouveler l'analyse des fluctuations économiques et redéfinir les modalités de l'intervention publique.

Les anticipations ont toujours occupé une place importante dans la théorie du cycle économique. Keynes évoquait les vagues d'optimisme et de pessimisme pour expliquer les fluctuations du niveau de l'activité. Mais les théoriciens de la N.E.C. considèrent qu'une telle vision des anticipations ne relève pas du champ de l'économiste. Selon eux, les anticipations sont des variables économiques et doivent être traitées comme les choix courants. En effet, les décisions économiques sont celles d'agents vivant plusieurs périodes : les choix pour aujourd'hui dépendent de ce que les agents envisagent de faire demain. Or si les agents sont rationnels, ils sont incités à utiliser le même modèle que l'économiste pour former leurs anticipations, car c'est a priori ce modèle qui indique comment obtenir les plus grands gains. Et, si la théorie économique décrit correctement la réalité, la propriété fondamentale de ces anticipations rationnelles est qu'il n'existe pas de réalisation de l'équilibre économique qui diffère systématiquement de ce que les agents avaient prévu.

C'est en utilisant ce concept d'anticipation rationnelle que Lucas démontre dans son article de 1976 l'inaptitude des modèles keynésiens à prévoir l'impact d'un changement de politique économique. En optant pour une nouvelle politique, le gouvernement change la perception que les individus ont du futur, ce qui les conduit à réviser dès aujourd'hui leurs comportements de consommation, par

exemple. Or le modèle keynésien, en considérant le futur comme une donnée exogène, ne permet pas d'intégrer ces comportements, et donc biaise les évaluations de politiques économiques.

• Vers un renouvellement des propositions de politique économique

Partant d'un cadre théorique où les agents tiennent compte dans leurs comportements du caractère dynamique de l'économie, la N.E.C. soutient que les baisses d'impôts n'ont pas les effets bénéfiques prévus par les keynésiens. Pour ces derniers, une baisse des impôts, en augmentant le revenu disponible des agents, permet d'accroître leur dépense et donc relance l'activité économique. La N.E.C. raisonne différemment : si les agents ont des anticipations rationnelles, ceux-ci vont effectivement intégrer les réductions d'impôts promises par le gouvernement dans leurs plans de consommation, mais en tenant compte, dès aujourd'hui, de leur caractère transitoire. Ainsi, Robert Barro, dans son article de 1974, « Are government bonds net wealth ? », paru dans le *Journal of Political Economy*, montre que tout agent rationnel intègre la contrainte budgétaire de l'État lorsqu'il forme ses anticipations. L'agent prévoit donc qu'une baisse des impôts promise aujourd'hui sera nécessairement compensée, à besoin de financement constant de l'État, par des hausses futures. Ainsi, un consommateur plus riche aujourd'hui, du fait de la baisse de la pression fiscale, doit épargner pour payer les hausses d'impôt de demain. Ce comportement « rationnel » vient freiner l'effet de relance de l'activité prévue par l'analyse keynésienne.

Après avoir défaits les principes de politique économique énoncés par les keynésiens, la N.E.C. va énoncer les principes fondateurs de la nouvelle économie politique. L'accent est mis sur la nécessité d'imposer aux institutions publiques des règles stables de comportement plutôt que de leur laisser la liberté d'effectuer des choix discrétionnaires. C'est l'idée centrale de Finn Kydland et Edward Prescott dans leur article de 1977, « Rules rather than discretion : the inconsistency of optimal plans », paru dans le *Journal of Political Economy*. L'État a, par exemple, intérêt à annoncer une taxation du capital faible pour susciter une épargne importante et taxer ensuite fortement le capital accumulé. L'annonce d'une faible taxation se heurte cependant à un problème d'incohérence temporelle : dès lors qu'ils anticipent cette stratégie, les agents ne jugeront pas l'annonce crédible. Comprenant l'intérêt du gouvernement à taxer leur capital une fois qu'ils auront épargné, les agents vont anticiper un taux de taxe élevé, ce qui les dissuade en fait d'épargner. Finalement, agents privés et gouvernement sont piégés dans une situation défavorable avec un niveau de capital trop faible.

Seule une règle de taxe faible engageant véritablement le gouvernement peut faire sortir l'économie de cet équilibre bas. Une autorité publique en charge de la politique économique doit donc chercher, paradoxalement, à limiter sa marge de manœuvre discrétionnaire, afin d'éviter les effets pervers des stratégies non coopératives. Comment ne pas voir l'influence déterminante de la N.E.C. dans le processus d'indépendance des Banques centrales ou dans le Pacte de stabilité européen (1997) ?

• Vers un nouveau modèle d'analyse des fluctuations économiques

Au-delà d'un renouvellement des principes de l'intervention publique, la N.E.C. va proposer un cadre d'analyse théorique et quantitatif du cycle économique radicalement différent de celui proposé par les keynésiens. Dans leur article de 1982, Finn Kydland et Edward Prescott (« Time to build and aggregate fluctuations », publié dans *Econometrica*) suggèrent d'analyser le cycle et la croissance

dans le cadre du modèle néo-classique de croissance. Dans ce cadre, ce sont les innovations technologiques qui expliquent la dynamique de court terme de l'activité. La N.E.C. propose alors de tester si ces changements dans les conditions de production ne suffisent pas pour expliquer le cycle économique. Des travaux empiriques permettront de montrer qu'on peut expliquer ainsi jusqu'à 70 p. 100 des fluctuations de la production des États-Unis.

Cette macroéconomie sans monnaie et sans chômage apparaît aux antipodes d'une macroéconomie keynésienne faite d'imperfections de marchés et d'anticipations volatiles et contagieuses qui font fluctuer la demande globale. Pour la N.E.C., les fluctuations économiques de la production et des heures travaillées traduisent les réponses optimales d'agents économiques soumis à un environnement où la technologie de production change et sur lequel le gouvernement n'a pas de prise.

Bien entendu, depuis 1982, de nombreux travaux ont contribué à étendre ce cadre de référence : il est aujourd'hui considéré comme la matrice d'une nouvelle synthèse néo-classique.

François LANGOT

Bibliographie

- O. J. BLANCHARD & D. COHEN, *Macroéconomie*, Pearson Éducation, 2003
J. O. HAIRAUT dir., *Analyse macroéconomique*, t. 1 et 2, La Découverte, 2000
R. LUCAS, *Studies in Business-Cycle Theory*, The MIT Press, Cambridge, 1983.

Voir aussi

- [Classique \(Tradition économique\)](#)

La nouvelle rhétorique est un courant philosophique du xx^e siècle, parfois appelé aussi école de Bruxelles, qui, sous la conduite de son fondateur Chaïm Perelman (1912-1984), a contribué à renouveler l'intérêt de la pensée contemporaine pour l'argumentation, en mettant en évidence le rôle central de celle-ci dans le traitement des questions pratiques.

Qu'elles relèvent de la morale, du droit ou de la politique, les questions pratiques concernent la vie des hommes et leurs actions. Est-il admissible de mentir dans certaines circonstances ? Faut-il légaliser l'euthanasie ou le clonage et, si oui, dans quelles conditions et dans quelles limites ? Faut-il réduire les prélèvements obligatoires pour stimuler le travail ou les augmenter pour financer davantage les services publics et les allocations sociales ? Autant de questions qui impliquent des choix, des décisions, qui engagent l'avenir et la responsabilité de leurs auteurs. La nouvelle rhétorique s'intéresse au raisonnement qui guide la résolution de telles questions. Elle combat le scepticisme d'une partie importante de la pensée contemporaine, dominée par le positivisme, qui prétend que les normes et les valeurs n'ont pas de réalité objective. Celles-ci ne seraient ni vérifiables dans l'expérience ni démontrables par la logique. Elles n'exprimeraient en réalité que des préférences purement subjectives, de sorte que les désaccords, profonds et durables, qu'elles suscitent ne pourraient être tranchés de manière rationnelle. La nouvelle rhétorique refuse un tel relativisme, qui impose de renoncer à la raison là où cette dernière apparaît le plus indispensable et interdit tout jugement critique dans le domaine du bien et du juste, y compris la condamnation des régimes criminels, des lois scélérates et des jugements iniques.

• Restauration de la fonction rhétorique

Selon l'école de Bruxelles, il existe bien une logique propre au raisonnement pratique, mais celle-ci ne se réduit pas à la logique formelle, telle qu'elle a été conçue d'après l'idéal des démonstrations mathématiques. Perelman reproche à Descartes d'avoir imposé une conception trop étroite de la raison, réduisant celle-ci à la certitude et à l'évidence, en rejetant en dehors de la connaissance ce qui est douteux ou controversé. Les questions pratiques ne se démontrent certes pas comme des théorèmes, mais elles peuvent se discuter. Elles ne doivent pas pour autant être exclues du champ de la pensée. Il faut au contraire les y réintégrer en ajoutant à la logique formelle une logique informelle, celle de l'argumentation, dont les techniques ont été étudiées depuis l'Antiquité par la rhétorique. La nouvelle rhétorique entend réhabiliter cette discipline, longtemps méprisée et discréditée par la philosophie. La rhétorique, telle que la conçoit Perelman à la suite d'Aristote, constitue la méthode de raisonnement adaptée à la résolution des questions qui sont susceptibles de plusieurs réponses vraisemblables, entre lesquelles il faut pourtant trancher pour prendre une décision. Elle procède par la confrontation des thèses opposées en vue de déterminer la meilleure solution.

La valeur des thèses qui s'affrontent s'apprécie en fonction du caractère convaincant des arguments présentés à leur appui. La fonction essentielle de la rhétorique consiste, dans cette optique, à découvrir et à présenter dans chaque cause les arguments pertinents. Pour ce faire, elle procède au recensement et au classement systématique des différentes catégories d'arguments. Les Anciens appelaient « topique » cette grille de classement et « lieu » chacune des cases de la grille. Chaïm Perelman et

Lucie Olbrechts-Tyteca entreprendront d'en renouveler l'étude dans leur célèbre *Traité de l'argumentation*, paru en 1958. Ils extraient d'un important corpus de textes politiques, littéraires et philosophiques un riche éventail de moyens persuasifs, qu'ils regroupent ensuite en fonction de leur structure. Après cet ouvrage fondateur, la nouvelle rhétorique se tournera principalement vers le droit, et singulièrement vers le discours judiciaire, dans lequel elle découvrira un gisement particulièrement abondant de techniques argumentatives.

• Une nouvelle logique juridique

Perelman, entouré de plusieurs philosophes du droit, mais surtout des plus grands juristes de son temps, se lance ainsi dans l'étude de la logique juridique, dont il va complètement renouveler les bases. Depuis les Lumières, la pensée moderne s'était attachée à réduire l'activité du juge à une simple mission d'exécution de la loi et le jugement à un acte de pure logique déductive, par lequel le juge applique mécaniquement le sens clair de la loi aux faits de la cause. La nouvelle rhétorique montre que ce « syllogisme judiciaire » (qui est en réalité lui-même une figure de rhétorique, l'enthymème) occulte, plus qu'il ne décrit, le raisonnement du magistrat. Celui-ci se construit pour l'essentiel en amont, dans la formulation des prémisses, lorsqu'il s'agit d'interpréter la loi et de qualifier les faits. C'est là que surgissent inmanquablement les controverses qui nourrissent les procès dont le juge doit décider l'issue. Tout jugement implique donc un choix entre plusieurs options de la solution juste.

Pour la nouvelle rhétorique, la jurisprudence deviendra, plus qu'un terrain privilégié d'investigation, un véritable modèle de pensée, que Perelman invite d'ailleurs les philosophes à substituer au paradigme mathématique qui les a tant fascinés depuis Platon. Perelman s'intéresse non pas tant au procès et aux plaidoiries des avocats (comme les traités rhétoriques de l'Antiquité), qu'au juge qui doit non seulement prendre une décision, mais motiver celle-ci, c'est-à-dire convaincre qu'elle est juste, en justifiant publiquement des bonnes raisons qui la sous-tendent. Ces bonnes raisons ne se limitent pas à l'exécution pure et simple de la volonté législative. Elles impliquent aussi nécessairement la prise en compte des valeurs supérieures, en particulier des principes généraux du droit (que la nouvelle rhétorique contribue à intégrer au droit contemporain), mais aussi des circonstances propres à la cause, pour tendre, dans chaque cas, vers la solution la plus juste. La nouvelle rhétorique dresse ainsi un portrait du juge dans lequel les magistrats contemporains se reconnaîtront largement.

• L'auditoire universel

Cependant, cette logique de l'argumentation ne demeure-t-elle pas elle-même prisonnière du relativisme qu'elle voulait dépasser ? Car toute argumentation est fonction de l'auditoire spécifique qu'il s'agit de convaincre. Or ce qui est convaincant varie largement en fonction du contexte et des personnes, de leurs intérêts et de leur situation.

Pour dépasser ces contingences, Perelman forge le concept d'auditoire universel. Il s'agit d'une instance purement idéale, qui remplit une fonction critique et impose en logique un nouveau critère de vérité, ou pour mieux dire de justesse. Sera désormais considérée comme vraie ou juste, non l'énoncé qui s'impose par son évidence comme une certitude au sujet pensant, mais bien la thèse jugée la plus

convaincante à l'issue d'une discussion faisant prévaloir le meilleur argument. Cette conception, que la nouvelle rhétorique a contribué à formuler, est aujourd'hui largement acceptée tant en philosophie morale que par la théorie de la connaissance.

Benoît FRYDMAN

Voir aussi

- [Pragmatique, linguistique](#)
- [Positivisme juridique](#)
- [Relativisme](#)

Objectivisme, éthologie

L'objectivisme est une doctrine universelle issue du positivisme (fondement de la connaissance sur l'expérience), qui prône – dans sa forme radicale – une séparation complète entre le sujet connaissant et l'objet (inerte ou vivant) qu'il étudie. L'acteur de la connaissance est donc considéré comme totalement neutre et séparé de ce qu'il cherche à connaître du monde. L'objectivisme, dans la tradition kantienne, rejette l'introspection comme mode de connaissance au profit de l'observation avec des vérifications, des contrôles, voire une expérimentation raisonnée de la réalité qui demeure toujours extérieure au sujet connaissant. Au xx^e siècle, si des épistémologues, comme Ludwig Wittgenstein et Karl Popper, sont restés proches d'un objectivisme radical, certains phénoménologues (qui s'intéressent à la manière dont la conscience fonctionne pour construire la connaissance) – tels que Edmund Husserl, Gaston Bachelard ou Maurice Merleau-Ponty – et épistémologues – comme Henri Atlan ou Edgar Morin – ont fait du sujet, qui observe ou réalise des actes de connaissance, un acteur dans la construction même de la réalité.

Dans l'étude du comportement animal, le problème de l'objectivisme est d'accorder ou non un statut de sujet à l'animal. Au début du xx^e siècle, certains précurseurs, comme Wolfgang Köhler ou Edward Chace Tolman, ont attribué des fonctions cognitives aux oiseaux et aux mammifères (rat, primates) pour se représenter l'espace ou résoudre des problèmes instrumentaux complexes. Ces psychologues ne considéraient pas l'animal comme un simple objet d'étude, répondant à ses instincts et aux stimulations du milieu, mais comme un acteur dans son univers subjectif (c'est le concept d'*Umwelt* développé par Jakob von Uexküll). Frederik Buytendijk va encore plus loin puisque, tout en acceptant les exigences de l'approche objectiviste, il étudie le comportement des animaux dans leur monde propre (subjectif), ce qu'il a appelé une science objective de la subjectivité, une science de la subjectivité vue du dehors.

En éthologie, l'objectivisme fut introduit avec la théorie classique durant la décennie 1930-1940. Pour Konrad Lorenz, l'observation et l'expérimentation non intentionnelle des animaux dans leur milieu naturel par un observateur libéré de tout a priori sont les conditions d'une analyse objective du comportement. Il rejette sévèrement l'expérimentation intentionnelle dans des conditions artificielles. Lorenz s'inspire du behaviorisme en refusant l'introspection, mais il s'en éloigne en excluant l'expérimentation dans des conditions qui limitent le nombre de variables. Il critique les behavioristes américains, constructivistes, qu'il accuse d'expliquer tout le comportement par l'apprentissage (acquis) sans avoir au préalable une connaissance suffisante des comportements instinctifs innés des animaux dans la nature.

Nikolaas Tinbergen définit l'éthologie comme l'étude objective du comportement, l'objectivité étant posée en référence au postulat behavioriste et positiviste de rejet de la subjectivité et de l'introspection. Il englobe aussi bien la description du comportement, comme le ferait un anatomiste, que la recherche de ses causes. S'il ne refuse pas d'attribuer une certaine subjectivité aux animaux, il la néglige car elle échappe à l'analyse objective. C'est donc un objectivisme par défaut qui permet de comprendre l'animal dans son milieu naturel.

Lorenz et Tinbergen se rejoignent pour fonder la théorie objectiviste de l'instinct. Les comportements instinctifs, reproductibles et constants dans leur forme, caractérisent une espèce et

permettent de construire une taxinomie. Lorenz a ainsi établi une classification des canards (Anatidés) en comparant les actes rituels de leurs parades nuptiales. L'acte instinctif est inné, génétiquement déterminé, indépendant de tout apprentissage et réalisé sans exercice préalable. Il est déclenché par un stimulus signal propre à l'espèce (par exemple, tache rouge du ventre de l'épinoche mâle ou ventre rouge du rouge-gorge mâle) en conjonction avec une énergie spécifique de l'acte (défense du territoire pour ces deux exemples). L'instinct est le résultat d'une double causalité immédiate, le stimulus signal et la motivation à y répondre. La reconnaissance du stimulus signal et la coordination motrice de l'acte sont assurées par des structures nerveuses innées. Le signal reconnu désinhibe la commande motrice du programme instinctif qui contrôle l'exécution de l'acte spécifique.

Tinbergen a généralisé le modèle objectiviste à l'ensemble des comportements instinctifs complexes (reproducteur, alimentaire, etc.) considérés comme des enchaînements stéréotypés d'actes, dont l'exécution doit se dérouler selon une séquence prédéterminée. Pour rendre compte des mécanismes sous-jacents, il a imaginé toute une mécanique hiérarchisée de modules nerveux liés les uns aux autres, l'activation du module supérieur ou antérieur étant une condition nécessaire à l'exécution de la suite de la séquence.

Les comportements acquis, séparés des comportements innés, ajustent l'instinct dans les limites rigoureusement prédéterminées d'une compétence innée à apprendre. Par exemple, les oiseaux fixent une image irréversible de leur compagnon durant une période critique exclusive de quelques jours après l'éclosion (empreinte). L'ontogenèse du comportement est prédéterminée dans son déroulement et son résultat. Cette construction théorique reste dans un cadre objectif, sans avoir à considérer l'animal comme un sujet.

La théorie objectiviste trouve aujourd'hui ses prolongements dans la sociobiologie et l'écologie comportementale. Les mécanismes proximaux (physiologiques) des stratégies comportementales innées ont été sélectionnés par les processus évolutifs (causes ultimes) comme la solution la plus efficace (optimale), aussi bien au niveau individuel que dans un cadre social, pour produire finalement le plus grand nombre de descendants.

Raymond CAMPAN

Bibliographie

- R. CAMPAN & F. SCAPINI, *Éthologie. Approche systémique du comportement*, De Boeck, Bruxelles, 2002
Dictionnaire fondamental de la psychologie, Larousse, Paris, 2002
K. LORENZ, *Les Fondements de l'éthologie*, Flammarion, Paris, 1984 (éd. or. 1978)
N. TINBERGEN, *L'Étude de l'instinct*, Payot, Paris, 1953 (éd. or. 1951).

Voir aussi

- [Behaviorisme, psychologie](#)
- [Écologie comportementale](#)
- [Innéisme, biologie](#)
- [Positivisme](#)

La vision occidentale de l'Orient s'est longtemps réduite à celle d'un espace lointain et dangereux, marqué par les souvenirs des croisades, ainsi que par l'imaginaire fabuleux colporté d'abord par les récits de voyage ou de pèlerinage, puis par des poèmes épiques comme, par exemple, la *Jérusalem délivrée* (1580) du Tasse. L'Orient, c'est, jusqu'au XVIII^e siècle, l'espace des mahométans, c'est-à-dire des infidèles ; c'est aussi l'Empire ottoman, caractérisé par une forme bien particulière de gouvernement : le despotisme du Grand Turc, aux pouvoirs illimités, que Machiavel justifie par la vastitude de l'empire et oppose aux monarchies européennes, et que Montesquieu, dans *De l'esprit des lois* (1748), explique encore par une théorie des climats voulant que la chaleur entraîne une sensualité exacerbée mais laisse peu d'énergie pour le progrès politique... Il en résulte une vision négative, celle d'un monde marqué par la cruauté de ses souverains et nourrissant d'innombrables complots dans le sein de ses sérails, cadres potentiels de romans comme l'*Ibrahim* (1641) de Madeleine de Scudéry, ou de tragédies comme le *Bajazet* (1672) de Racine.

C'est l'époque des Lumières qui marque une réhabilitation occidentale de l'image de l'Orient, qui va constituer alors une image fascinante, en apparaissant comme une sorte d'inverse de l'Occident, dont il cristallise certains fantasmes. Dès le début du XVIII^e siècle, on assiste, avec le succès de la traduction par Antoine Galland des *Mille et une nuits* (1704-1717), à la diffusion de l'image d'un Orient de conte, marqué par la magie et par la volupté, qui va devenir une référence littéraire. Parallèlement, le siècle voit le développement de la philosophie sensualiste et, plus largement, d'une philosophie du bonheur personnel fondée sur l'idée d'une morale naturelle, pour laquelle l'Orient va représenter un modèle rêvé : l'image que présentent alors les civilisations du Levant, c'est celle d'un rapport plus proche avec la nature, mais surtout d'une aptitude à la jouissance et d'un rapport au corps déculpabilisés (à l'opposé des sociétés chrétiennes). L'Orient propose aussi un modèle de sagesse fondée sur la sensualité, sur un certain fatalisme et sur un repli sur la sphère privée. Autant de traits qu'on retrouve par exemple dans nombre de contes de Voltaire (*Zadig*, 1748 ; *Candide*, 1761), ou chez Diderot (*Les Bijoux indiscrets*, 1748).

• Le mythe du retour aux origines

Ce qui se profile ainsi, c'est un mythe littéraire et artistique capable d'actualiser pour l'Occident un certain nombre de désirs, et de proposer la version fantasmée d'un bonheur bourgeois, tout en représentant une alternative imaginaire à l'évolution de la société européenne qui se poursuit au XIX^e siècle. C'est pourquoi l'exploitation artistique de cet imaginaire – l'orientalisme (le terme englobant également les approches scientifiques, qui se développent alors) – connaît tant de succès en Europe au XIX^e siècle. C'est, en fin de compte, l'image d'un Orient rêvé qu'elle présente à l'Occident : son double inversé, façonné selon son désir par ce qu'Edward Said peut appeler des « fictions idéologiques » qui ont peu à voir avec la réalité, et qui laisseront également la voie libre aux entreprises de colonisation. Le romantisme, en particulier, va d'autant plus s'en emparer que le XIX^e siècle voit l'Occident aller explorer cet Orient, et en ramener des descriptions et des images (gravures, puis photographies) capables d'alimenter cet imaginaire : l'expédition de Bonaparte en Égypte (1798-1801), accompagné d'une équipe de scientifiques, marque un premier tournant ; le développement de la marine à vapeur facilitera les échanges, et en particulier la pratique du voyage en

Orient, fait par des aristocrates, mais aussi et surtout par des écrivains ou des peintres, qui va devenir, comme c'était le cas pour le voyage en Italie, un véritable voyage de formation, voire un rite initiatique, auquel sacrifieront entre autres Chateaubriand, Lamartine, Nerval, Heine, Gautier, Flaubert ou Maxime Du Camp.

Que représente l'Orient dans cet imaginaire occidental ? Paradoxalement, il représente tout d'abord une manière de retour aux sources de l'Occident lui-même, qu'il s'agisse de la Grèce (qui, géographiquement mais surtout par sa place dans la culture européenne, représente un carrefour privilégié, et dont la guerre d'indépendance des années 1820 a marqué l'opinion occidentale) ou du monde biblique : une terre historique, origine de la civilisation, une « terre maternelle » (Nerval) où l'on peut rechercher les traces du passé et lire, à travers leur superposition, tout un pan d'histoire universelle, puisqu'elle semble se présenter dans un temps arrêté, à l'écart du progrès occidental. Espace archéologique, palimpseste marqué par les ruines, le « vieil Orient » offre à l'Occident aussi bien l'image d'un rêve de permanence, lorsqu'il est présenté comme perpétuant les valeurs et les vestiges du passé sans les modifier, que l'occasion d'une méditation sur l'effacement des civilisations, en particulier à la fin du XIX^e siècle, lorsque la modernisation et l'influence occidentale se seront accentuées. L'espace mythique que déploie l'Orient apparaît ainsi comme une négation de la modernité. Là, on vient retrouver ce que l'Occident a perdu ou est en train de perdre : c'est ainsi que, devant les fêtes du Ramadan, Nerval ou Gautier éprouvent la nostalgie d'une communauté perdue. Cette quête des origines peut aussi être une quête spirituelle : le syncrétisme mystique qui traverse *Les Chimères* (1854) de Nerval prend en partie sa source dans les expériences de son *Voyage en Orient* (1851), et les mystiques orientaux continueront de fasciner au XX^e siècle, de Barrès à Massignon, et des *Sept Piliers de la sagesse* (1922) de T. E. Lawrence, au *Quatuor d'Alexandrie* (1957-1960) de Lawrence Durrell.

Quant à l'imaginaire sensuel que charrie l'Orient, il ne tient pas seulement au luxe des palais et des sultans. Il introduit surtout à un autre rapport au corps et aux plaisirs des sens, comme ceux des hammams et de la quiétude rêveuse du kief, image d'une plénitude sensorielle étrangère à l'idéologie européenne et qui fonde l'idéal d'une vie contemplative qui fascine Pierre Loti, par exemple. Enfin, c'est également une image fantasmée de la femme orientale qui va constituer le mythe d'un érotisme exotique qui connaît une grande fortune en Europe, devenant un *topos* tant pictural (de *L'Odalisque* d'Ingres à la *Salomé* de Gustave Moreau) que littéraire (de la *Salammbô* de Flaubert, 1862, à la *Salomé* de Wilde, 1896). Derrière le pittoresque, l'image que projette l'Occident sur l'Orient à travers l'orientalisme du XIX^e siècle serait celle d'un corps féminin dont la volupté s'associe, dans un oxymore qui semble bien souvent constitutif de l'image fantasmatique de l'Orient dans l'art occidental, à la cruauté et à une certaine mélancolie, comme dans *La Mort de Sardanapale* de Delacroix.

• Le pays de l'écriture

C'est donc bien un imaginaire que l'Occident cherche et éprouve dans ses arts par le biais d'un Orient déréalisé. Cependant, le mystère moyen-oriental, jusqu'alors dramatisé par son éloignement géographique, se dissipe peu à peu avec l'ouverture du canal de Suez, le développement des transports, l'établissement des protectorats et la colonisation. L'imaginaire qui lui est lié a encore, au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, de beaux jours devant lui, mais ses enjeux tendent à se déplacer vers

l'Extrême-Orient. Dans l'imaginaire hollywoodien, par exemple, ce seront les comptoirs chinois qui viendront concentrer en eux danger, exotisme mystérieux, sensualité et perversité, comme chez Joseph von Sternberg (*Shanghai Express*, 1932 ; *The Shanghai Gesture*, 1941). De manière moins caricaturale, si la Chine, par exemple, fascine des auteurs du début du xx^e siècle, comme Victor Segalen (*Stèles*, 1912 ; *René Leys*, 1921), c'est bien évidemment comme expérience radicale de l'étranger, comme un espace où se perdre et à déchiffrer, mais aussi comme une civilisation se situant alors à une charnière entre des traditions ancestrales et l'ouverture à la modernité, voire à la révolution (André Malraux, *La Condition humaine*, 1933). C'est également comme un lieu propice à la fiction, parce qu'il se construit, à l'opposé du monde occidental, à la croisée du réel et d'un ordre symbolique fondé sur une philosophie et une cosmologie multi-séculaires. En effet, ce que les écrivains du xx^e siècle vont découvrir dans les civilisations et les formes artistiques de l'Extrême-Orient, ce sont précisément d'autres codes, d'autres formes, et donc d'autres rapports au sens et à l'écriture.

Pour cela, il n'est pas étonnant que ce soit chez des poètes que l'expérience de l'Asie s'est révélée la plus marquante : le Claudel de *Connaissance de l'Est* (1907), l'Ezra Pound des *Cantos* (1954), ou encore Saint-John Perse dans *Anabase* (1924). Outre celle de formes poétiques comme le *haïku* japonais, c'est aussi la découverte des langues et des écritures extrême-orientales, de la nature spécifique de l'idéogramme, qui entraîne une remise en cause des conceptions de la nature même de l'écriture et de la représentation – particulièrement sensible dans l'œuvre d'Henri Michaux, du *Barbare en Asie* (1933) à *Poteaux d'angles* (1981) ou *Idéogrammes en Chine* (1975). Ce sont la logique même du discours et l'articulation entre le signifiant et le signifié que les modèles orientaux ébranlent ; c'est ainsi que, pour Roland Barthes, le Japon coïncidera avec l'*Empire des signes* – titre d'un ouvrage que l'écrivain lui consacre en 1970. Il est le « pays de l'écriture [...] où il a rencontré le travail du signe le plus proche de ses convictions ou de ses fantasmes, [...] le plus éloigné de [...] la sémiocratie occidentale » et de sa rationalité contraignante ; un usage des signes libéré de l'autoritarisme du signifié, un monde où la rigueur du code s'allie avec la jouissance de la liberté du signifiant. Déjouer les principes de la représentation occidentale, et en particulier la mimésis réaliste et la psychologie ; c'est aussi ce que le théâtre ira chercher dans les modèles orientaux : dans le théâtre balinaï, Artaud verra ainsi le modèle de son « théâtre de la cruauté », un « théâtre pur » où la solennité du rite ouvre l'espace de la transe et d'une « métaphysique des gestes » et du corps. Dans une optique inverse, Brecht trouvera dans le jeu de l'acteur chinois Mei Lei Fang un modèle pour sa théorie de la « distanciation ». Après eux, le théâtre occidental se ressource régulièrement dans la rigueur formelle des traditions orientales.

On voit que, si l'Orient n'échappe pas forcément aux clichés exotiques et offre toujours à l'artiste occidental le cadre d'un étranger apte à lui proposer l'image plus ou moins rêvée de son propre revers, il se présente aussi à lui comme une réserve de formes et de traditions susceptible de dépasser le domaine de l'imaginaire thématique pour interroger les fondements même de la représentation ; il devient ainsi l'occasion d'un détour, d'un décentrement par lequel se perdre – pour mieux se retrouver.

Christophe TRIAU

Bibliographie

R. BARTHES, *L'Empire des signes*, Skira, Paris, 1970

J.-C. BERCHET éd., *Le Voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le levant au XIX^e siècle*, coll. Bouquins, Laffont, Paris, 1985

E. SAID, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris, 1978.

Voir aussi

- [Modernité, littérature](#)

Avec le catholicisme romain et le protestantisme dans toute sa diversité, l'orthodoxie représente une des trois confessions du christianisme. D'un point de vue historique, trois grandes ruptures ont mené à la fragmentation actuelle du christianisme et ont joué un rôle majeur dans le processus de construction de l'orthodoxie en tant que doctrine religieuse, système de pensée et source d'identité culturelle et nationale.

• Églises orientales et Églises orthodoxes

La première de ces ruptures (v^e-vi^e siècle), liée à la discussion autour de la nature du Christ, brise l'unité ecclésiale : du corps principal du christianisme – Grecs et Latins d'accord sur les définitions dogmatiques des premiers conciles œcuméniques –, se détachent, d'un côté, les partisans de Nestorius, patriarche de Constantinople, qui se montre soucieux de distinguer rigoureusement l'élément divin et l'élément humain dans le Christ, et, de l'autre, les monophysites, qui résorbent l'humanité du Christ dans sa divinité. Cette séparation fait naître deux groupes d'Églises connues aujourd'hui sous le nom d'Églises orientales chrétiennes : l'Église d'Orient (encore appelée Église syrienne orientale ou « nestorienne ») et les cinq Églises non chalcédoniennes (appelées aussi monophysites), opposées à la double nature du Christ définie au concile de Chalcédoine en 451 : l'Église copte d'Égypte, l'Église copte d'Éthiopie, l'Église arménienne, l'Église syrienne occidentale (encore appelée Église assyrienne d'Antioche ou jacobite), l'Église syro-malankare d'Inde. Il ne faut pas confondre ces Églises orientales avec l'Église communément appelée orthodoxe, héritière de l'Église de l'Empire byzantin.

• Le schisme d'Orient

La bulle d'excommunication papale de 1054 marque la seconde rupture, cette fois entre l'Église de Rome et l'Église de Constantinople, entre Occident et Orient. Préparée de longue date, elle ne sera vraiment consommée qu'un siècle et demi plus tard. Des facteurs politico-culturels (division de l'Empire en deux parties, usage du latin et du grec) viennent aggraver les divergences théologiques, notamment la différence de conception de l'Église, qui était (et reste toujours) au centre du désaccord entre les Latins et les Grecs. En Orient, la fondation de plusieurs sièges patriarcaux à l'époque apostolique – qui s'étend de la mort du Christ à la mort du dernier apôtre, Jean, vers 100 – favorise l'idée d'égalité entre les évêques, renforce la nature conciliaire, collégiale de la structure ecclésiale ; en Occident, l'unique siège de Rome fait percevoir l'Église davantage comme une monarchie. Cette vision autocratique, renforcée par les invasions barbares et la chute de l'Empire d'Occident, permet aux papes, à cette époque, de cumuler pouvoir ecclésiastique et pouvoir séculier et de développer la théorie des « deux glaives ». L'Église de Byzance, où le pouvoir temporel est assuré par les empereurs, propose une autre théorie, celle de la « symphonie », selon laquelle l'Église et l'Empire sont des dons divins, qui ont une source unique – la volonté de Dieu – et sont en harmonie ou symphonie parfaite. En réalité, les tendances « césaropapistes » ont souvent prévalu dans les relations Église-Empire à Byzance, et, à la longue, l'Église orthodoxe, fidèle à la « symphonie », s'est trouvée asservie par le pouvoir séculier, quelle que soit sa nature. La question de la procession (origine) du Saint-Esprit et l'ajout par les Latins, dans le credo de Nicée-Constantinople, stipulé inchangeable, de la formule selon laquelle le Saint-Esprit procède, non seulement « du Père », mais aussi « du Fils »

(*Filioque*), représente pour la majorité des théologiens orthodoxes une autre cause de rupture entre les deux Églises.

Après le pillage de Constantinople par les croisés, en 1204, la division s'installe définitivement. Les tentatives pour rétablir l'union, provenant du pouvoir séculier, n'aboutissent à rien. Bien qu'une partie du haut clergé et du laïcat grecs orthodoxes, présents aux conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439), croient rétablir l'union, en acceptant l'autorité du pape, le peuple byzantin rejette toute idée de réconciliation avec les Latins. La question de l'union se présente comme une question identitaire : entre les deux héritages reçus de Constantin, l'Empire (ou plutôt l'idée de l'Empire romain) ou la foi orthodoxe, les Grecs ont choisi cette dernière. En outre, la notion même d'« union » est perçue différemment dans les deux Églises. Si les théologiens latins, tentent (et continuent de le faire jusqu'à aujourd'hui) de diminuer les divergences dogmatiques, en mettant en avant les similitudes doctrinales entre les deux Églises, leurs homologues orthodoxes mettent, eux, l'accent sur les différences dans les dogmes et les rites, et distinguent « l'union vraie et absolue », basée sur l'accord parfait des doctrines, et « l'union fausse », imposée aux orthodoxes par le pape pour des motifs purement temporels.

L'absence de « langage commun » ne facilitait pas le dialogue entre les deux Églises. Les nouveaux concepts et méthodes de la scolastique latine n'étaient pas connus des théologiens orthodoxes qui, à cette période, se concentrent sur la discussion relative à la nature de Dieu et à la manière dont on peut le connaître. Les hésychastes (du grec *hèsuchia*, « quiétude », « silence intérieur ») et leur représentant le plus connu, Grégoire Palamas (1296-1359), dont la pensée remonte à l'enseignement des Pères des IV^e-V^e siècles, enseignent une approche apophatique de la connaissance de Dieu (décrit au moyen de termes négatifs et non par des affirmations) et précisent, vers le milieu du XIV^e siècle, la distinction entre l'« essence » de Dieu, cachée et inconnaissable, et ses « énergies » – *grâce de Dieu* – à travers lesquelles il se laisse connaître à l'homme et entre en relation avec l'humanité.

Après la prise de Constantinople par les Turcs, en 1453, le patriarche de l'Église de Constantinople, nommé *ethnarque* par le pouvoir ottoman, devient non seulement le chef spirituel de l'Église orthodoxe grecque, mais aussi le chef civil de la nation grecque : l'Église devient ainsi une institution civile et religieuse à la fois. Dans ces nouvelles conditions, la Russie, christianisée depuis 988, construit une idéologie qui lui permet de se présenter comme la gardienne de l'orthodoxie. Philothée, moine de Pskov, produit, vers les années 1520, une nouvelle périodisation de l'histoire, qui sera intitulée plus tard théorie de la Troisième Rome : vient d'abord l'époque de « l'unité des chrétiens des sept conciles œcuméniques », close par « le détachement des Latins du monde orthodoxe » ; puis l'époque de la « rupture », terminée par « la trahison des souverains grecs au concile de Florence » et « la dévastation du Royaume grec par les Infidèles » ; enfin, le « temps de la Troisième Rome » où la « Sainte et Grande Russie » devient le garant de l'existence de l'univers chrétien. Un nouveau modèle de perception du monde latin occidental est ainsi proposé, fondé sur l'attraction (et l'ouverture) couplée à la répulsion (et la fermeture), et qui, à la longue, façonnera l'imaginaire orthodoxe et la politique de l'Empire russe. Les tendances liées à la théorie de la symphonie, déjà existantes dans l'Église orthodoxe, sont accentuées par les changements politiques, institutionnels et idéologiques de l'après-1453, qui contribuent à la création du système des Églises nationales, où l'orthodoxie s'identifie à un pays, à un peuple, à une nation.

• L'influence de la Réforme

La troisième rupture dans l'histoire du christianisme – la Réforme – exerce aussi son impact sur la pensée orthodoxe et favorise, d'une part, le conservatisme et l'aspect polémique de la théologie orthodoxe, manifesté par la répétition de formules déjà connues et liées au passé byzantin de l'orthodoxie, et de l'autre, une certaine occidentalisation de la manière de penser, exprimée par des emprunts de concepts, de méthodes et de langage à la pensée occidentale, qu'elle soit protestante ou catholique. Les théologiens orthodoxes élaborent une nouvelle stratégie : pour défendre l'orthodoxie dans la polémique anticatholique, ils utilisent les arguments des protestants, et vice versa. C. Loukaris, patriarche de Constantinople, dans sa lutte contre l'Église de Rome tombe sous l'influence du protestantisme, et publie, en 1629, une profession de foi empreinte de calvinisme. Dosithée, patriarche de Jérusalem, dans sa *Confession* à la fin du XVII^e siècle, puise aux sources latines. Même phénomène en Russie : si l'activité de Pierre Moghila, métropolite de Kiev, illustre le processus de pénétration silencieuse et imperceptible de la pensée catholique dans la Moscovie du XVII^e siècle, les idées de Théophane Prokopovitch (1681-1736) et, plus encore, leur application dans le domaine des relations entre l'Église et l'État – en 1721, Pierre le Grand remplace le patriarcat par le Saint Synode avec un représentant laïque de l'État à sa tête – illustrent à l'opposé l'impact de la pensée protestante sur la pensée orthodoxe russe au XVIII^e siècle. L'alternance de ces influences – protestante et catholique – reste actuelle jusqu'au milieu du XIX^e siècle.

En même temps, à partir de la fin du XVIII^e siècle, le monde orthodoxe vit une renaissance religieuse, liée à la tradition hésychaste du mont Athos, largement diffusée en Russie au XIX^e siècle. Nicodème l'Hagiorite, moine de l'Athos, et Macaire, évêque de Corinthe, publient, à Venise, en 1782, un recueil de textes des Pères du désert, intitulé *Philocalie* (amour de la beauté). Paissy Velitchkovsky, moine ukrainien, installé en Roumanie, participe à la publication à Moscou, en 1793, de la *Philocalie* en slavon, où l'accent est mis sur la prière perpétuelle ou « prière de Jésus » et sur la figure du *starets* (l'ancien). Ces événements contribuent à un renouveau de la vie monastique opéré par les *startsy* (Séraphim de Sarov est le plus connu) et du travail missionnaire, ainsi qu'à un réveil de la vie spirituelle et intellectuelle de l'orthodoxie russe. Inspiré par ce mouvement et en dialogue avec la pensée occidentale, Alekseï Khomiakov (1804-1860), théologien laïque russe, approfondit la doctrine orthodoxe de l'Église et de son unité, en précisant la notion de *sobornost'* – communion des fidèles gardiens de la vérité. Le début du XX^e siècle est marqué par l'apparition de la philosophie religieuse russe, dont Vladimir Soloviev est le précurseur, qui sera développée, après la révolution d'Octobre, dans l'immigration, par le père Serge Boulgakov, Nicolas Berdiaev et Vladimir Lossky.

Au XX^e siècle, l'Église orthodoxe, notamment dans les pays dits socialistes, est soumise pendant des décennies à l'idéologie d'États athées, où la séparation entre l'État, l'Église et l'école est conçue dans la perspective du « dépérissement des sentiments religieux ».

Actuellement, l'Église orthodoxe, qui rassemble une famille d'Églises locales gouvernées par elles-mêmes (les Églises « autocéphales »), liées par l'unité dans la foi et la communion dans les sacrements, compte entre 160 et 200 millions de fidèles. Elle est implantée au Proche-Orient, sur les terres helléniques et dans une large partie du monde slave avec quelques communautés issues de la diaspora ou d'entreprises missionnaires en Amérique du Nord, en Europe occidentale et en Afrique.

Elena ASTAFIEVA

Bibliographie

P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1979

O. CLÉMENT, *L'Église orthodoxe*, coll. Que sais-je ?, P.U.F., Paris, 5^e éd., 1995

J. MEYENDORFF, *L'Église orthodoxe. Hier et aujourd'hui*, Seuil, Paris, 1995

K. WARE, *L'Orthodoxie. L'Église des sept conciles*, Cerf, Paris, 2002.

Voir aussi

- [Catholicisme](#)

Panthéisme

Le panthéisme désigne une doctrine qui identifie la divinité et le monde. C'est pourquoi les pensées qui se réclament du panthéisme diffèrent en fonction de l'idée de Dieu et du concept d'univers qu'elles adoptent. Historiquement, il convient ainsi de distinguer entre les formes antiques du panthéisme et ses formes postchrétiennes. Il est clair, par exemple, que les stoïciens (comme Zénon de Cittium) pouvaient affirmer que le monde est divin et possède une âme, sans pour autant être taxés d'athéisme puisque l'idée d'une transcendance radicale de la divinité est absente de la religion grecque. En revanche, la thèse panthéiste entre plus clairement en opposition avec les théologies juive et chrétienne dans la mesure où elle suppose une identification entre l'univers et Dieu, qui ruine le modèle de la Création. C'est pourquoi le panthéisme a toujours été perçu comme une remise en cause fondamentale du monothéisme. L'Allemagne de la fin du XVIII^e siècle sera encore le lieu d'une « querelle du panthéisme », où Kant lui-même se trouvera engagé, ce qui montre bien que l'accusation de panthéisme est progressivement devenue indissociable de celle d'athéisme.

Le sort de Giordano Bruno (1548-1600) est sans conteste le plus révélateur de cette proximité historique entre panthéisme et hérésie. Sa condamnation au bûcher est liée à sa thèse centrale selon laquelle il y a « unité de l'Être et de la nature ». Bruno défend ainsi un monisme radical qui est le présupposé du panthéisme, et dont la contrepartie est l'affirmation de la divinité de la matière. Dans *Cause, principe et unité* (1584), il s'oppose à l'ensemble des dualismes hérités de la philosophie aristotélicienne : substance/accidents, acte/puissance, forme/matière. Plus précisément, il avance que ces dualités ne font qu'exprimer des aspects de Dieu, qui est présent dans chacune de ses expressions. Il n'y a donc pas d'un côté le monde et de l'autre Dieu : le premier est la manifestation, au mieux imparfaite, de l'essence du second. On retrouvera certaines de ces intuitions dans la pensée de Schelling (*Les Âges du monde*, 1811-1813) où l'histoire de la nature est conçue comme une chronologie de la volonté divine.

Le panthéisme repose donc sur la thèse d'une unité et d'une continuité absolues du réel. On peut certes distinguer, comme l'a fait Plotin (205-270), des degrés dans cette réalité : de l'Un à l'âme en passant par l'intelligence, il y a une forme de dégradation. Mais toute réalité est une « hypostase », c'est-à-dire une manifestation de l'Un sans que l'on puisse établir de solution de continuité entre le divin et le terrestre. Ici apparaît un trait fondamental du panthéisme : la critique de la notion de « création ». Chez les Grecs, il s'agissait avant tout d'une remise en cause des conceptions démiurgiques qui distinguent entre un dieu artisan et une matière présente de toute éternité. Pour Plotin, il faut substituer à cette image le concept d'« émanation », selon lequel toute réalité est une expression de l'absolu et participe donc de lui.

La critique de la dualité entre Dieu et le monde (et donc du créationnisme) atteint un sommet chez Spinoza (1623-1677), dont la pensée a été considérée par Schlegel comme « le système le plus complet du panthéisme ». En identifiant la puissance de Dieu à la nature, Spinoza rompt en effet avec l'idée de Création qui accorde un privilège illégitime à une volonté divine capable de tirer la matière du néant. Le concept clé est ici celui de « cause immanente » : Dieu n'est plus extérieur au monde, il est l'unique substance produisant tout ce qui peut exister. L'immanentisme signifie qu'il n'y a pas lieu de rechercher l'infini en dehors du fini, ou au-dessus de lui, mais qu'il faut en déceler la trace au cœur du monde. Car, « tout ce qui est, est en Dieu, et rien sans Dieu ne peut être ni être conçu »

(*Éthique*, livre I, proposition 15). Les attributs et les modes – dont l’homme – ne sont que des déterminations de la substance. Ils expriment donc tous Dieu à leur manière. On comprend alors pourquoi le panthéisme a pu être assimilé à un athéisme : quelle nécessité y a-t-il à appeler « Dieu » un être qui est étendu autant que spirituel ?

En tant qu’il affirme que Dieu est la nature, on peut bien dire que le système spinoziste est panthéiste. Mais dans la mesure où il implique aussi que nous sommes en Dieu, on peut le déclarer « panenthéiste ». Cette dernière thèse est si peu inconciliable avec les religions révélées qu’elle a été défendue par saint Paul lui-même : « En Dieu nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes » (*Actes des apôtres*, 17, 28). Cela signifie que le panthéisme, s’il s’oppose clairement à l’idée de Création, n’est pas nécessairement et totalement incompatible avec la notion d’Alliance, encore moins avec celle d’Incarnation propre au christianisme. Certes Dieu, dans de telles perspectives, n’est pas le monde. Mais il entretient un rapport singulier avec l’homme, un rapport qui peut aller jusqu’à l’identification provisoire dans la chair. Ce dernier point rappelle la dimension éthique, et non pas seulement métaphysique, du panthéisme : si le divin n’est pas extérieur au monde, il doit être possible de ressaisir l’unité entre moi, le monde et Dieu. Une telle recherche de l’unité est au cœur de la démarche mystique et de son souci paradoxal de faire l’expérience de l’absolu.

Michaël FOESSEL

Bibliographie

G. BRUNO, *De l’infini, de l’univers et des mondes*, trad. J.-P. Cavaillé, Belles Lettres, Paris, 1995
SPINOZA, *Éthique*, trad. C. Appulin, n° 50, GF-Flammarion, Paris
P.-H. TAVOILLOT, *Le Crépuscule des Lumières, La querelle du panthéisme*, Cerf, Paris, 1995.

Voir aussi

- [Athéisme](#)
- [Créationnisme, biologie](#)
- [Platonisme](#)
- [Spinozisme](#)
- [Stoïcisme](#)

Pédagogie institutionnelle

La pédagogie institutionnelle date de 1958, du moins son « appellation contrôlée », par les frères Jean et Fernand Oury, au congrès du mouvement Freinet, l'un des principaux mouvements d'éducation nouvelle, qui se tint cette année-là à Paris. Jean Oury se rapporte alors explicitement à la psychothérapie institutionnelle (1952) et à ce mouvement historique de pensée qui vise à resituer l'être humain au cœur des institutions qui fondent et règlent la société (1936).

Avec la pédagogie institutionnelle, il s'agit de considérer que les échecs et les réussites de chacun(e) d'entre nous sont construits à trois niveaux d'identité : l'histoire familiale et sociale ; les situations « institutionnelles », bien sûr familiales, mais aussi scolaires et professionnelles ; la personnalité propre de l'élève, sa psychologie et ses comportements. Cependant, ce sont les situations institutionnelles qui concentrent la problématique psychique et sociale quotidienne de l'être humain, d'où l'idée simple et structurante de considérer les institutions elles-mêmes comme des lieux psychiques. Il suffit alors de les reprendre, de les « rectifier » (Célestin Freinet), de les « aseptiser » (Jean Oury), pour qu'elles ne nuisent pas davantage au développement personnel, et qu'elles autorisent l'émergence et la parole de sujets.

Fernand Oury définit les institutions comme « l'ensemble des règles qui permet de définir ce qui se fait et ne se fait pas en tel lieu, à tel moment ; ce que nous appelons les lois de la classe, en sont une autre ». En ce sens, souligne-t-il, la « simple règle qui permet d'utiliser le savon sans se quereller est déjà une institution ». La pédagogie et la psychothérapie institutionnelles ont la détermination de faire de nos institutions des lieux de vie. Chacune de ces institutions conserve toute sa spécificité (éduquer, enseigner, former, produire ou servir), mais incarne le contexte réel et ordinaire des professionnels et des usagers. Il est certain qu'enseigner sans tenir compte de l'organisation du travail en groupe, du groupe-classe, des pédagogies mises en œuvre, des relations et du rapport subjectif des élèves au savoir peut empêcher d'apprendre.

Fernand Oury, instituteur sans formation normalienne, se retrouve d'un coup, après la Seconde Guerre mondiale, enseignant dans la banlieue parisienne, où il est né en 1920. Dans l'effervescence de la Libération, il va se former sur le tas, en se servant de ce qu'il connaît, les techniques d'expression, de travail en groupe, de dynamique des groupes, connues par les colonies de vacances et validées par les réussites de la psychothérapie institutionnelle et de la psychanalyse. L'école, la classe, sont des institutions comme les autres, où il est nécessaire de rester dans la spécificité, nous le disions, mais en n'oubliant pas qu'il y a là un groupe, voire des micro-groupes humains, et que la conscience et la raison n'épargnent pas les éruptions de l'inconscient. Apprendre n'est en rien donné. Il ne suffit pas d'enseigner. Quelle reconnaissance soutient l'élève « mal cultivé » dans l'école des maîtres ? Qui sait où se nichent motivations et désir ? Même à l'école, nous restons en société.

Des techniques, les groupes, l'inconscient ! C'est ce que les « groupes d'éducation thérapeutiques » des années 1960, porteurs des livres fondateurs, nommaient le « trépied » des compétences nécessaires. On mesure alors la complexité du savoir aujourd'hui requis pour enseigner ou éduquer, car la pédagogie institutionnelle déborde l'école et la classe, et s'est installée dans le travail social et les institutions de remédiations. Sa force de cadrage et d'organisation en font une pédagogie de contention de la violence autant que de protection des personnes, autorisant et libérant l'apprentissage,

la formation, le travail. Elle nous apprend que des lieux, des limites, des lois, partagés permettent un langage commun. L'intelligence se porte mieux en sécurité. Le désir, paradoxalement, tient à la loi.

Les classes « actives » impulsées par le mouvement Freinet (utilisant le conseil de coopérative, le journal, la correspondance, le texte libre, les sorties-enquêtes, les métiers) entrent avec la pédagogie institutionnelle « en analyse », en laissant toute leur place au groupe et à l'individu.

Il y a aujourd'hui plusieurs milliers de classes – voire des écoles, comme celle de La Neuville (Seine-et-Marne) –, en Europe et dans le monde, qui s'inspirent de la pédagogie Freinet et de Fernand Oury. Et des groupes de formation continuent de proposer des stages, des suivis, des interventions. L'école et les institutions françaises en crise ont plus que jamais à penser socialement leur éthique de travail et leur qualité de vie. Car, comme le dit Jean Oury, médecin-chef de la célèbre clinique de La Borde, près de Cour Cheverny, la psychothérapie et la pédagogie institutionnelles, « c'est la même chose ». En effet, soigner son psychisme et sa pensée, c'est soigner aussi son quotidien.

Jacques PAIN

Bibliographie

- R. LAFFITTE et le groupe Vers la Pédagogie Institutionnelle, *Mémento de pédagogie institutionnelle. Faire de la classe un milieu éducatif*, Matrice, Vigneux, 1999
- F. OURY & A. VASQUEZ, *Vers une pédagogie institutionnelle*, Maspero, Paris, 1967, rééd. Matrice, 1990 ; *De la classe coopérative à la pédagogie institutionnelle*, Maspero, 1971
- J. PAIN, *La Pédagogie institutionnelle d'intervention*, Matrice, 1993
- J. PAIN & F. OURY, *Chronique de l'école caserne*, Maspero, 1972, rééd. Matrice, 1998.

Voir aussi

- [Éducation intégrale](#)
- [Éducation libérale](#)
- [Élève au centre](#)
- [Enseignement individualisé](#)

Pentecôtisme

Le pentecôtisme constitue une expression du christianisme qui s'est développée, sous des formes diverses, sur tous les continents, tout particulièrement en Amérique latine et en Afrique. Historiquement et théologiquement de filiation protestante, le pentecôtisme insiste sur quatre éléments :

- conversion individuelle (l'Église est conçue, comme dans toute la tradition du protestantisme évangélique, comme une « assemblée locale de convertis ») ;
- sanctification comme preuve tangible de la conversion à travers une vie personnelle réellement transformée ;
- manifestation des dons spirituels mentionnés dans la Bible (Actes des Apôtres, 2, 1-13) : la glossolalie, ou don des langues, la prophétie, la guérison ;
- prosélytisme : la recherche de nouveaux adeptes par la mise en scène de la puissance divine, manifestée à travers des pratiques de « guérisons-délivrances », et le témoignage de la vie transformée de convertis.

Les assemblées pentecôtistes frappent l'opinion par le caractère enflammé de leurs prédicateurs appelant à la conversion et pratiquant des guérisons attribuées au pouvoir divin, par le caractère gigantesque de leurs cultes rassemblant jusqu'à plusieurs milliers de personnes et par leur utilisation maximale des moyens modernes de communication (phénomène des télévangélistes). Le monde pentecôtiste apparaît ainsi comme un christianisme émotionnel soulignant l'immédiateté de l'action divine et son efficacité, offrant une certaine plasticité doctrinale et liturgique et dont la religiosité (marquée par les hymnes, les visions, les guérisons, le parler en langues, la lutte contre les démons) est en particulière affinité avec des cultures sensibles aux manifestations directes du monde des esprits.

Extrêmement différencié et particulièrement apte à se couler dans des cultures et des langues très diverses, le pentecôtisme est transnational. Cette transnationalisation ne va pas seulement dans le sens Nord-Sud ou Ouest-Est, elle opère aussi dans une direction contraire, les Églises pentecôtistes d'Afrique, d'Amérique latine et d'Asie envoyant des missionnaires vers d'autres continents, en particulier en Europe. Le pentecôtisme se manifeste par une multitude de dénominations. Si certaines de ces dénominations ont des effectifs réduits et sont peu répandues, d'autres, comme les Assemblées de Dieu et les Églises de Dieu (Church of God) sont au contraire quantitativement importantes et présentes sur tous les continents. À l'échelle mondiale, le pentecôtisme représenterait au début du ^{xxi}^e siècle quelque 300 millions de personnes, mais les statistiques sont délicates à établir s'agissant d'une réalité socio-religieuse difficile à délimiter et extrêmement mouvante.

Historiquement, le pentecôtisme a ses origines au début du ^{xx}^e siècle aux États-Unis dans deux réveils religieux : celui de 1901, dans l'école biblique de Topeka (Kansas) sous l'impulsion d'un pasteur d'origine méthodiste, Charles Fox Parham (1873-1929) ; celui de la mission de l'Azusa Street à Los Angeles en 1906-1909 sous l'impulsion d'un pasteur noir d'origine baptiste : William Joseph

Seymour (1870-1922). Charles Harrison Mason (1866-1961), pasteur baptiste noir, fit de la Church of God in Christ la principale dénomination pentecôtiste noire d'Amérique du Nord. Dès ses origines, ce mouvement religieux est marqué par une expansion mondiale et un caractère transnational.

En Europe, il se développa sous l'action d'un pasteur norvégien méthodiste d'origine anglaise : Thomas Ball Barratt (1862-1940) qui avait fait l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit à New York en 1906. Il fut introduit en France dans les années 1930 par l'Anglais Douglass Scott (1900-1967). Dans les années 1910, d'autres foyers de pentecôtisme apparurent en Afrique et au Brésil. Dans la seconde moitié du ^{xx}^e siècle, on a assisté à de nouvelles vagues de pentecôtisme en Amérique latine, où l'hégémonie traditionnelle du catholicisme se trouve désormais ébranlée, en Asie (notamment en Corée du Sud), en Afrique et en Europe. En France, le pentecôtisme se développa notamment parmi la population tzigane (Mission évangélique tzigane de France). Au plan œcuménique, les pentecôtistes privilégient un œcuménisme spirituel transconfessionnel axé sur la rencontre de tous les chrétiens ayant fait l'expérience de la conversion et des dons de l'Esprit.

Les personnes rejoignant les assemblées pentecôtistes s'insèrent dans la société à travers une intégration forte dans un groupe primaire d'appartenance et de référence qui leur permet de reconstruire une identité souvent mise à mal par diverses déstabilisations. Sous l'enchantement d'autorités charismatiques qui canalisent leur émotion et l'orientent – qui peuvent aussi la manipuler –, les fidèles s'affirment comme sujets en articulant une parole qui, même si c'est sous la forme particulière de la glossolalie, est la leur. Mais le pentecôtisme gagne aussi les classes moyennes et favorise quelquefois une ascension sociale à travers la moralisation du comportement induite par la conversion (renoncement à l'alcool, vie familiale exemplaire, honnêteté, sens du travail). En Amérique latine, plusieurs leaders pentecôtistes se sont engagés politiquement. En tant que religion de l'expérience et de l'émotion, le pentecôtisme est en affinité tant avec la culture de l'efficacité, qui juge la validité d'une action à travers ses résultats, qu'avec la culture contemporaine de l'émotion qui valorise d'autant plus les effervescences collectives que la réalité quotidienne est dominée par la rationalité froide de l'instrumentalité.

Jean-Paul WILLAIME

Bibliographie

- B. BOUTTER, *Le Pentecôtisme à l'île de la Réunion. Refuge de la religiosité populaire au vecteur de la modernité*, L'Harmattan, Paris, 2002
- Y. FER, *Pentecôtisme en Polynésie française. L'Évangile relationnel*, Labor et Fides, Genève, 2005
- D. MARTIN, *Pentecostalism : the World their Parish*, Blackwell, Malden (Mass.), 2002
- D. STOLL, *Is Latin America Turning Protestant ? The Politics of Evangelical Growth*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1990
- J.-P. WILLAIME, *Sociologie du protestantisme*, P.U.F., Paris, 2005.

Voir aussi

- [Baptisme, religion](#)
- [Évangélisme](#)
- [Méthodisme, religion](#)

Personnalisme

C'est à Charles Renouvier, en 1903, que nous devons l'origine du terme « personnalisme ». Mais c'est dans les années 1930 que ce courant se structure en de multiples ramifications autour de philosophies aussi différentes que celles de Max Scheler, Nicolas Berdiaeff, Emmanuel Mounier, Paul-Louis Landsberg, Jacques Maritain, Lucien Laberthonnière, Denis de Rougemont ou Maurice Nédoncelle. Dans une première approche, on peut dire que le personnalisme montre que le mode personnel d'exister est la plus haute forme de l'existence, et que la personnalisation de la société doit être érigée en objectif. « Matrice philosophique » (Paul Ricœur) plus que système philosophique achevé, le personnalisme revendique des fondements illustres et montre son originalité dans les débats métaphysiques, anthropologiques et éthiques contemporains.

Les sources gréco-latines du personnalisme sont indéniables. Si le terme latin *persona* signifie d'abord « masque », on peut aussi en chercher des origines dans le « connais-toi toi-même » delphique, repris par Socrate, dans l'autarcie des stoïciens ou dans la « société du genre humain » de Cicéron. De son côté, le christianisme lui donne une densité ontologique en le rapportant aux dogmes de l'Incarnation, de la Trinité ou à la conception de l'Église corps du Christ. L'autonomie de la personne reste de ce fait encore partielle. Il appartiendra à la modernité d'isoler la personne de l'être pour lui conférer une liberté plus grande. À ce titre, le cogito cartésien peut être considéré comme un point de départ du personnalisme moderne : il n'y a rien de vraiment humain s'il n'y a pas, dans la rencontre de l'individu comme de la société, un certain retour sur soi. Essentiellement moral, « les êtres raisonnables sont appelés des personnes pour que leur nature les dirige déjà comme des fins en soi », écrit Emmanuel Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), le personnalisme revêt une dimension ontologique chez J. G. Fichte. Mais on peut aussi lui trouver une origine dans les propos sur la justice de P. J. Proudhon ou les écrits de jeunesse de Karl Marx. Là encore, le mouvement de libération et de réalisation auquel l'homme aliéné aspire passe par une personnalisation de l'homme et de la société.

Malgré ses équivoques – le personnalisme est souvent confondu dans les années 1930 avec l'individualisme –, cette philosophie fait alors l'objet d'une approche renouvelée. Face aux menaces que fait peser la crise de civilisation sur la personne (asservissement par la rationalité instrumentale, embrigadement socio-politique dans les formes de collectivismes, abandon à l'égoïsme libéral), le personnalisme précise ses lignes de force : l'homme est un être naturel mais, en même temps, il personnalise la nature. L'expérience fondamentale de la personne n'est pas la séparation mais la communication. Celle-ci ne se réalise pas seulement par la socialisation, mais aussi par l'entremise d'une médiation spirituelle. Le mouvement d'intériorisation qui conduit à l'intimité de la vie personnelle est solidaire du mouvement d'extériorisation par lequel l'homme s'expose dans le monde. Face aux menaces de dissolution qui travaillent celui-ci, la personne est cependant capable de protestation et de rupture. Certes, elle s'affirme comme engagée dans un réseau de relations concrètes parce que participant de fait à l'histoire. Le personnalisme met donc en garde contre toute forme d'abstention. Mais il veille aussi à ce que le politique ne se referme pas sur lui-même. La personne, enfin, est faite pour se surpasser. Elle participe à un univers de valeurs qui, par-delà les sociétés vitales basées sur l'intérêt et le besoin ou des sociétés raisonnables fondées sur un ordre juridique formel, s'efforce de permettre l'épanouissement de « la personne bien au-delà des limites de

l'individu bridé par l'étroitesse de ses instincts et la pauvreté de ses introversions » (Emmanuel Mounier).

Après un certain retrait, le personnalisme contemporain a pris des directions de recherche variées. Affirmant la valeur incomparable de la personne humaine, il a conduit à des conceptualisations philosophiques proposant différentes « tonalités, tenues théoriques et pratiques » (P. Ricœur). Il inspire notamment une métaphysique mettant l'amour à la base de la recherche de l'être, une théologie personnaliste centrée sur la réciprocité humano-divine, une anthropologie personnaliste mettant l'accent sur les relations fondamentales propres à tout homme, une éthique basée sur une phénoménologie des attitudes morales, une philosophie de l'éducation renouant avec l'antique geste socratique d'éveil des personnes, une psychologie de type expérimental, une philosophie politique centrée sur la construction d'une démocratie personnaliste. C'est dans ce dernier domaine que les avancées sont les plus conséquentes. Après l'approfondissement du concept de personne amorcé par Paul Ricœur grâce à l'apport de la linguistique, de la théorie de l'action et des recherches sur le récit, celui de communauté s'est largement enrichi des débats américains tentant de concilier la liberté individuelle avec une morale communautaire (C. Taylor, A. MacIntyre, A. Etzioni).

Jean-François PETIT

Bibliographie

- J. LACROIX, *Le Personnalisme*, Chronique sociale, Lyon, 1981
E. MOUNIER, *Écrits sur le personnalisme*, Seuil, Paris, 2000
J.-F. PETIT, *Philosophie et théologie dans la formation du personnalisme d'E. Mounier*, Cerf, Paris, 2005
P. RICŒUR, *Lectures 2*, Seuil, 1999
C. TAYLOR, *Les Sources du moi*, Seuil, 1998.

Voir aussi

- [Cartésianisme](#)
- [Existence \(Philosophies de l'\), philosophie](#)
- [Historicisme](#)
- [Nihilisme](#)

« Fille de l'optique et de la géométrie [...], la perspective doit être la règle, la mesure et en un mot le juge de la peinture et de la sculpture », écrivait Giovanni Paolo Lomazzo, peintre et théoricien de l'art milanais, en 1584, dans son *Trattato dell'arte della pittura*. Ainsi, cent cinquante ans après le traité inaugural *De pictura* du théoricien de l'art et architecte Leon Battista Alberti (1435, trad. franç., 1992), la perspective continuait à être considérée comme le fondement même de l'art de peindre. Celle à laquelle ces auteurs font allusion ne constitue que l'un des systèmes de représentation qui prévalurent dans la pratique, mais l'autorité qu'elle acquit lui valut d'être qualifiée de « construction légitime » dès le xv^e siècle.

Si l'histoire de la théorie de la perspective artificielle, ou « perspective du peintre », ne commence en effet qu'avec les artistes du Quattrocento en Toscane, l'histoire de ses applications, plus ou moins empiriques et cohérentes, remonte à la peinture romaine murale et connut quantité de mutations, d'éclipses et d'expériences, de l'Antiquité à la Renaissance. Et même, comme le remarquait Federico Zeri dans *Renaissance et pseudo-Renaissance* (1983, trad. franç., 1985), le respect rigoureux des règles de la perspective mathématique, dont l'histoire de l'art a voulu faire un des critères de l'art de la Renaissance italienne fut en réalité un phénomène très minoritaire.

La pratique s'est contentée d'approximations, de construction correcte des éléments les plus flagrants comme le cadre architectural d'une scène, satisfaisantes pour l'œil des spectateurs d'alors. L'histoire des doctrines en la matière diverge donc très sensiblement de l'histoire de ses applications concrètes, qui demeura toujours assez libre, pragmatique et diversifiée. Même les peintres italiens soucieux de théoriser leur art durant le xvi^e siècle ne cessèrent de rappeler la formule prêtée à Michel-Ange, selon laquelle le peintre doit avoir le compas dans l'œil, non dans la main.

• La fondation de la perspective

Après avoir transposé les bases de la géométrie euclidienne dans la peinture, Alberti définissait en 1435 le tableau comme l'équivalent de l'intersection de la pyramide des rayons visuels ayant leur sommet dans l'œil du spectateur – œil supposé unique et fixe. Il indiquait comment faire converger les orthogonales au plan du tableau en un point unique, de préférence central, appelé « point de fuite » et censé être situé à l'infini, comment diviser la base du tableau en segments égaux, prendre latéralement des points de distance sur la ligne d'horizon située à hauteur de l'œil, en faire partir un faisceau de lignes rejoignant les divisions de la base et, se fondant sur les points d'intersection des orthogonales et des obliques, tracer des parallèles horizontales, constituant, dans l'espace fictif ainsi créé, un échiquier de base, dont les carreaux semblent se réduire proportionnellement à leur éloignement supposé de l'œil du spectateur. C'était à la fois donner une assise scientifique aux *Raumkästen*, ou « boîtes d'espace » de la peinture antérieure, et indiquer un procédé de construction relativement simple. Une fois sa conception scientifique exposée, Alberti suggérera aux peintres le recours à une procédure plus simple encore, par l'emploi d'un appareil appelé intersecteur, voile quadrillé régulièrement par des fils plus épais, tendu sur un châssis, qui permettait au peintre utilisant un œilleton fixe de capturer et de reproduire les formes des modèles placés à l'arrière et apparaissant dans chacun des carreaux, et de changer d'échelle tout en respectant les proportions, s'il utilisait pour

son dessin des carreaux plus petits que ceux de l'intersecteur.

Vision traversante au sens étymologique, la perspective est le fondement de l'illusion spatiale. Elle abolit la conscience du support de la représentation, et trompe à la fois l'œil et l'esprit, selon Lomazzo, en simulant un espace situé au-delà du plan de ce support. Elle fait croire à une grande chose en n'en montrant qu'une petite, à une chose réelle qui n'est que fictive. Les dimensions des objets figurés et leur apparence dépendront donc, selon Alberti, de leur situation dans la profondeur de l'espace figuratif, de l'angle qu'ils présentent à l'œil de l'observateur (plus l'objet se montre « de face », plus il semblera grand ; plus l'angle que sa superficie forme avec le plan de projection est accentué, plus son image en sera diminuée). Méprisée par Platon pour ne figurer que des apparences et non des essences, la peinture conforme à la perspective revendique cette mission, mais la fonde désormais sur un savoir et la modélise.

Le peintre Piero della Francesca, qui découvrit ces spéculations à Florence, s'attacha, dans le traité *De prospectiva pingendi*, rédigé vers 1480, à développer des exemples de représentation en perspective de solides, des plus simples aux plus complexes et irréguliers, et à établir des progressions numériques en fonction des raccourcissements perspectifs. Quant à la contribution à la réflexion sur la perspective que contiennent les *Carnets* de Léonard de Vinci, elle fut peut-être moins connue durant la Renaissance, mais le peintre chercheur posait le problème en tenant compte de la sphéricité de l'œil, de la vision humaine binoculaire et des conditions concrètes de la vision, en fonction d'un éclairage prévu, tâchant de concilier l'approche mathématique avec les données de l'anatomie et de la physiologie. Il exposait là ses observations sur le fait que les corps perçus vers les limites latérales du champ visuel, étant vus selon un angle plus ouvert que ceux qui sont situés vers le centre, doivent avoir des proportions plus grandes, si l'on veut respecter la vérité de la vision. La « perspective angulaire », qui ne sera abordée dans les traités que plus tardivement, a pu fournir ainsi une solution alternative à celle de la « perspective à point de fuite central », que l'on a constatée dans certaines peintures antiques et médiévales. De même, cette autre observation de Léonard qui relève l'incurvation des lignes et contours due à la projection de l'image des corps sur la surface concave du fond de l'œil : des exemples de perspective dite « curvilinéaire » se rencontrent aussi dans l'histoire de la peinture, avec certaines enluminures de Jean Fouquet (1420 env.-av. 1481), avant de devenir un jeu d'illusion possible, si l'on utilise un miroir convexe ou un système de lentilles déformantes dans les chambres noires construites au XVII^e siècle qu'affectionnaient les peintres hollandais.

Léonard, se plaçant du point de vue du peintre, notait également que l'illusion suscitée par la perspective linéaire devait s'accompagner d'autres adjuvants : la perspective atmosphérique ou colorée, invention flamande, qui tient compte de l'interposition de masses d'air plus ou moins amples entre l'œil et l'objet perçu dans un paysage, et qui exige donc de « refroidir », en lui donnant une tonalité bleue, la représentation de ces objets lointains ; et la perspective de disparition de la netteté des contours des formes éloignées, de leur brouillage instable, dont il tira lui-même des effets de *sfumato*, ou voile de fumée.

• L'évolution des théories

Liée plutôt, à l'origine, à la pratique des peintres et des marqueteurs, la perspective devient dès le XVI^e siècle l'objet d'exposés théoriques illustrés d'architectes comme Jean Pèlerin, dit Viator (1505),

Sebastiano Serlio (1545) ou Vignole (1583). Elle devient le principe de la *scenographia*, terme emprunté à Vitruve, qui prend alors deux sens : celui de représentation tridimensionnelle des édifices, complétant les informations fournies par les plans au sol, les élévations et coupes ; et celui de décor de théâtre, projet gravé ou réalisation circonstancielle, éphémère ou durable – comme le Teatro olimpico de Palladio (1580) à Vicence.

Au XVII^e siècle, les deux vocations de la perspective – servir le savoir technique par des représentations dans l'espace de machines, de corps disséqués ou d'édifices, et séduire par ses illusions optiques –, se distinguent plus radicalement, même si le fondement mathématique en est commun, et les types d'ouvrages divergent, comme les positions esthétiques, voire philosophiques, de leurs auteurs. Salomon de Caus en 1612 ou les pères Nicéron (1638) et Du Breuil (1642-1648) définissent des perspectives curieuses et représentent des anamorphoses, poussant l'observation des règles jusqu'au paradoxe et projetant le spectateur dans un vertige, un labyrinthe instable qui ébranle sa certitude par ses aberrations ludiques. Les géomètres, quant à eux, puis les professeurs qui proposent aux ingénieurs ou aux élèves des académies artistiques des leçons et des manuels, comme le graveur Abraham Bosse, auteur d'un *Traité des pratiques géométrales et perspectives enseignées dans l'Académie royale de la peinture et sculpture* (1665), défenseur intransigeant de la justesse perspective, hostile aux raisons du bon goût, affinent leurs observations, leurs schémas et leurs explications en demeurant dans l'orthodoxie.

Si l'histoire de l'abandon de la perspective traditionnelle dans la peinture ne peut s'écrire qu'en analysant les façons très diverses dont son règne fut subverti ou nié par presque toutes les avant-gardes des XIX^e et XX^e siècles, sa théorie ne fut relativisée que par le développement des géométries non euclidiennes. Cette rupture épistémologique permit cependant aux historiens de l'art de mieux percevoir combien la perspective inventée et exaltée par la Renaissance italienne pouvait être considérée comme une forme typique de l'*épistémè* de cette époque, ce qu'Erwin Panofsky, à la suite d'Ernst Cassirer, dénommait une « forme symbolique » – nous dirions emblématique –, de la conception du moi et du monde que se faisaient les hommes du Quattrocento. Se posant comme sujet et origine de la vision, établissant une distance raisonnée entre eux et les objets extérieurs, maîtrisant leur évaluation et leur interprétation grâce au respect des proportions et à la clarté de leur distribution spatiale, ils pouvaient, grâce aux arts visuels, construire ou admirer un modèle réduit de leur domination souhaitée de l'univers.

Martine VASSELIN

Bibliographie

- G. C. ARGAN & R. WITTKOWER, *Architecture et perspective chez Brunelleschi et Alberti*, textes parus en 1946 et 1953, trad. de l'italien et de l'anglais par J.-J. Le Quilleuc et M. Perelman, coll. Art et architecture, Verdier, Lagrasse, 2004
- H. DAMISCH, *L'Origine de la perspective*, coll. Champs, Flammarion, Paris, 1993 (éd. or. 1987)
- E. PANOFSKY, *La Perspective comme forme symbolique*, trad. de l'allemand sous la dir. de G. Ballangé, Préface de M. Dalai Emiliani, coll. Le Sens commun, Minuit, Paris, 1975 (éd. or. 1927)
- La Vision perspective (1435-1740) : l'art et la science du regard de la Renaissance à l'âge classique*, textes choisis et présentés par P. Hamou, coll. Petite bibliothèque Payot, Payot & Rivages, Paris, 1995
- J. WHITE, *Naissance et renaissance de l'espace pictural*, trad. de l'anglais par C. Fraixe, coll. Essais,

Adam Biro, Paris, 1992 (éd. or. 1957).

Voir aussi

- [Canon et ordres, arts et architecture](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Renaissance, arts](#)

La phénétique (du préfixe grec *phénon*, exprimant la notion d'apparence), encore appelée taxinomie numérique, est une école de systématique qui vise à regrouper les êtres vivants en fonction de leur ressemblance globale, qu'il s'agisse du phénotype (caractères morphologiques) ou du génotype (séquences de gènes). Elle s'est constituée en science autonome dans les années 1960, au moment où se développait la recherche en informatique. Son acte de naissance peut être symbolisé par le livre de Robert Sokal et Peter Sneath, *Numerical Taxonomy*, publié aux États-Unis en 1963.

• L'impact des mathématiques

Selon cette école, l'utilisation des mathématiques permet de classer les êtres vivants de façon exacte par la mesure de la ressemblance. L'expression de la forme par un grand nombre de mesures serait le moyen d'échapper à la part subjective de la description qualitative. Au seuil des années 1960, la systématique – science de la diversité des organismes dans le temps et dans l'espace – était dominée par l'approche évolutionniste défendue par des auteurs tels que Ernst Mayr ou George Gaylord Simpson selon lesquels la classification devait exprimer la connaissance sur l'évolution des organismes, en termes de parenté et de divergence adaptative, à travers l'étude des homologues (ressemblances entre organismes héritées d'une ascendance commune) et des tendances évolutives. Toutefois, cette systématique dite évolutionniste se révéla incapable de fournir une procédure explicite d'identification des parentés. La cladistique, autre méthode de classification formalisée par Willi Hennig en 1950, critiqua ce manque de rigueur phylogénétique. De son côté et à l'inverse, la phénétique critiqua la recherche des homologues (sur lesquelles reposent les systématiques évolutionniste et cladistique) qui faisait de la classification des constructions purement spéculatives et promut l'expression quantitative de la ressemblance comme base objective de la classification. Les sujets sur lesquels se portent les études sont les unités taxinomiques opérationnelles (U.T.O.) ; les groupes constitués sont appelés *clusters*.

La quantification de la ressemblance passe par une donnée chiffrée : longueurs, indices, taux, etc. On mesure ensuite le degré de différence entre deux U.T.O. En fonction d'un nombre donné d'U.T.O., l'indice de similitude (ou de dissimilitude) est calculé entre chaque paire d'U.T.O. La capacité de calcul des ordinateurs permet d'obtenir ces indices de façon exacte et rapide. Est alors réalisée une matrice de distance où un indice – la distance – relie chaque paire d'U.T.O. La première étape de l'analyse phénétique réside dans le choix de la façon de calculer cette distance ; dans la seconde, un algorithme regroupe la totalité des U.T.O. – phase dite d'agglomération – selon une arborescence hiérarchique qui exprime le degré de dissimilitude entre les U.T.O., des plus éloignées jusqu'aux plus proches. Autrement dit, ce qui se ressemble s'assemble.

• Difficultés évolutives

Il existe une grande variété de méthodes de calcul des distances et d'algorithmes d'agglomération. Ainsi, des hiérarchies différentes peuvent être obtenues à partir d'un même jeu de données. L'objectivité mathématique ne garantit donc pas la découverte d'une solution unique. En outre, en tournant le dos à la recherche des homologues au profit du calcul d'un indice de ressemblance, la

phénétique s'oppose aux bases de l'évolutionnisme. En effet, la ressemblance entre deux organismes quelconques est de trois ordres : des ressemblances héritées d'un ancêtre commun immédiat, des ressemblances dues à un ancêtre plus lointain et des ressemblances non liées à une ascendance commune (homoplasies). La phénétique ne fait pas le tri.

Comment s'approcher d'une problématique phylogénétique en phénétique ? Le calcul de la moyenne arithmétique entre paires d'U.T.O., afin de construire une classification dite ascendante hiérarchique, n'a pas de connexion évidente avec le processus évolutif. Une telle classification ne peut être conçue comme une phylogénie que si l'évolution est dite constante : cas où le taux d'évolution est le même pour toutes les branches menant aux U.T.O. Ce modèle est appelé « modèle de l'horloge ». Dans le cas inverse, jugé le plus fréquent, on applique d'autres algorithmes de calculs que la moyenne arithmétique (algorithmes dits « des moindres carrés », « du plus proche voisin », etc.). C'est un arbre de ce type – concernant les eucaryotes – qui a fortement marqué l'histoire de la biologie évolutive : publié en 1967 par W. Fitch et E. Margoliash, il était fondé sur le calcul de la ressemblance dans la composition en acides aminés d'une protéine, le cytochrome *c*, montrant que l'on pouvait comparer les protéines des levures et des animaux vertébrés. À la suite de ce travail, la phénétique est non seulement devenue une méthode de classification mais aussi une méthode phylogénétique. La grande différence entre une telle approche et la cladistique reste liée à la méthode d'agglomération des taxons (ou des U.T.O.) : la phénétique se fonde sur un calcul de distances entre paires de taxons alors que la cladistique compare simultanément tous les taxons en fonction des caractères individuels. En cela, la cladistique s'intègre dans la recherche des homologues (qualitatives), à l'inverse de la phénétique.

Actuellement, dans le cadre de modélisations du comportement évolutif des caractères moléculaires, des méthodes différentes, dites « de modèle », supplantent peu à peu les méthodes phénétiques. Ces nouvelles méthodes sont caractérisées par le fait qu'un modèle de substitutions des nucléotides est posé a priori. La simple similitude (ou dissimilitude) entre nucléotides dans une séquence quelconque d'ADN n'entre plus seule en ligne de compte. Le modèle d'évolution est en effet intégré dans la manière de calculer les ressemblances, puis un calcul de probabilité permet de choisir l'arbre le plus probable en fonction à la fois des séquences des gènes et du modèle évolutif. Ce mode de reconstruction d'arbre, dit probabiliste, issu de la sphère de la phénétique, n'est plus strictement phénétique et n'est pas cladistique non plus. Au-delà des performances statistiques de ces approches, le problème de fond réside dans la légitimité de tel ou tel modèle évolutif posé a priori – un débat actuel qui n'est pas près de s'éteindre.

Pascal TASSY

Chez Platon et chez Aristote, la formule « sauver les phénomènes » marque le souci de respecter le donné, au lieu de lui imposer le carcan d'une construction théorique a priori. Dans la langue grecque, le verbe *apophainesthai* (« se déclarer ») désigne aussi bien la manifestation positive de l'être que l'apparence trompeuse. En tant que science de l'apparaître, la phénoménologie intègre cette ambivalence à son projet, en pariant sur la possibilité de développer un savoir critique des phénomènes.

Ce néologisme est forgé par le Suisse Jean-Henri Lambert (1728-1777) dans la quatrième partie de son *Nouvel Organon* (1764). Il y désigne la doctrine générale de l'apparaître (*Schein*), qui permet de distinguer le vrai de l'erreur et de l'apparence. L'idée de phénoménologie reçoit sa première grande application dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) de G. W. F. Hegel (1770-1831) qui en fait la « science de l'expérience de la conscience », reconstruisant l'histoire des différentes prises de conscience, individuelles et collectives, qui permettent de passer progressivement de la certitude sensible immédiate au savoir absolu. Une philosophie qui se laisse instruire par le cheminement historique de l'esprit, lequel a pour nature de se manifester, décèle la « logique » cachée qui travaille dans le secret de la conscience et qui l'amène à se dépasser dans une nouvelle figure, plus complexe et plus riche.

Un siècle plus tard, le terme reçoit un sens nouveau dans les *Recherches logiques* (1900) d'Edmund Husserl (1859-1938) qui renouvelle l'idée d'une science des expériences de la conscience, en se réclamant du travail de pionnier de Franz Brentano (1898-1917). Dans sa *Psychologie empirique* (1874), celui-ci avait jeté les bases d'une psychologie descriptive reconnaissant dans l'idée d'intentionnalité le trait commun aux trois grandes classes d'actes mentaux que sont les jugements, les représentations et les affects.

• « Aller aux choses mêmes »

La manière dont Husserl conçoit les tâches de la phénoménologie le conduit à rompre radicalement avec les présupposés du psychologisme. En effet, la phénoménologie ne mérite son nom que si elle réussit à réaliser l'idéal de la philosophie comme science rigoureuse. C'est aux premières évidences que Husserl veut reconduire les philosophes, en résistant aux sirènes du positivisme et de l'historicisme.

D'une phénoménologie descriptive conçue sur le modèle de Brentano, il passera en 1907 à une phénoménologie transcendantale, privilégiant d'abord l'analyse statique des corrélations entre les actes intentionnels et les objets visés. Il abordera ensuite, dans une perspective plus génétique, l'analyse des instaurations de sens (*Sinnstiftungen*) sous-jacents aux systèmes symboliques et culturels, ce qui l'amènera à s'intéresser aux structures constitutives du « monde vécu » qui constituent un « sol de croyance » préalable à tous nos jugements.

La maxime fondamentale de sa recherche est celle-ci : « Revenir aux choses mêmes. » Certains ont voulu y voir l'annonce d'un nouveau réalisme, rompant avec le criticisme néo-kantien. Mais les « choses mêmes », auxquelles Husserl veut faire retour, ne sont rien d'autre que les actes intentionnels

de la conscience. C'est ce qu'explicité l'une des dernières occurrences de la maxime, qu'on lit dans un texte de 1934 : « Retour à l'originaire, appel à la donation originaire, retour aux choses, à l'évidence authentique. » Ce n'est qu'en se replongeant dans « les intuitions pleinement développées » qu'on comprend la genèse des significations. La phénoménologie n'est pure que si elle adopte une orientation antinaturelle de l'intuition et de la pensée, opérant un retournement réflexif capable de transformer les actes de la conscience en objets d'investigation et de description.

• Intentionnalité, intuition catégoriale, a priori

D'après Martin Heidegger (1889-1976), la phénoménologie husserlienne repose sur trois découvertes fondatrices : l'intentionnalité, l'intuition catégoriale, et l'a priori.

Pour Husserl, la phénoménologie est une « investigation portant sur l'intentionnalité » (*Intentionalitätsforschung*), et tournant le dos à toutes les théories erronées de la conscience et de ses actes. « Toute conscience est conscience de quelque chose » : rien n'est plus facile que de rabâcher cette vérité élémentaire du « catéchisme » phénoménologique. Cela n'empêche pas Husserl, et Heidegger à sa suite, d'affirmer que l'intentionnalité est en même temps suprêmement incompréhensible.

Entendu en son sens technique, le terme d'intention, ou de visée, admet des nuances essentielles et spécifiques. Intention et attention ne reviennent pas au même, pas plus que tout acte intentionnel ne ressemble à une flèche qu'on décoche vers une cible. Une distinction particulièrement importante est celle du « contenu réel » et du « contenu intentionnel » de l'acte de conscience. Le premier recouvre tout ce qui fait partie d'un acte psychique concret et qui se prête à une description empirique, psychologique, linguistique, etc. Le contenu intentionnel, lui, confère une portée intentionnelle à cet acte.

L'acte intentionnel a une structure triadique caractéristique, composée de deux contenus réels (la donnée sensorielle non intentionnelle et l'acte intentionnel qui s'en empare) et d'un objet visé : l'objet intentionnel. La vie de la conscience a nécessairement un côté matériel et un côté noétique qui permet de saisir ce qui est réellement présent. Le résultat de la rencontre entre la matière sensorielle et l'acte noétique est le *noème*, c'est-à-dire l'objet intentionnel immanent à la conscience. Prise en un sens rigoureux, la phénoménologie est l'investigation systématique des corrélations noético-noématiques, c'est-à-dire l'investigation portant sur la manière dont les actes de la conscience s'emparent des données sensorielles pour élaborer un objet intentionnel.

L'imposition d'une forme intentionnelle équivaut à une première interprétation des données sensorielles. En ce sens, on peut dire que le concept d'intentionnalité implique une certaine idée d'interprétation. La perception, qui nous donne à voir la rose en tant que rose, interprète les *sense-data*. Elle nous montre plus que ce qui est contenu dans la simple matière sensorielle. La question décisive est de savoir comment on peut passer du donné brut au sens du donné. Le sens ne peut être donné que si la conscience le constitue.

L'investigation phénoménologique des vécus intentionnels, de leurs variations possibles, de leurs synthèses aboutissant à de nouvelles figures, ne se limite pas à l'expérience individuelle du sujet. Si, au début, les recherches de Husserl se focalisent sur les actes cognitifs ou de jugement (« synthèse

active »), il ne cessera par la suite d'explorer des modalités de plus en plus enfouies de la conscience intentionnelle, comme celles qui caractérisent les différentes expressions de la « synthèse passive » (corporéité, temporalité, etc.). La plasticité du concept d'intentionnalité, venant remplacer la rigidité de la notion de « représentation » présente dans les philosophies classiques de la conscience, rend la phénoménologie capable de passer de l'expérience propre (*Selbsterfahrung*) à l'expérience d'autrui (*Fremderfahrung*), comme Husserl le montre dans la cinquième des *Méditations cartésiennes* (1931), où il explore les différences entre le « propre » et « l'étranger », ainsi que les particularités de la vie communautaire.

Dans la *Sixième Recherche* logique, Husserl franchit un pas décisif au-delà de Kant en distinguant l'intuition sensible et l'intuition catégoriale. Le terme d'intuition (*Anschauung*) désigne « tout acte remplissant en général », et non la faculté mystérieuse de « deviner » des vérités que d'autres devraient conquérir laborieusement au moyen de raisonnements discursifs. Il y a connaissance quand une intention se dirige vers un objet et se remplit dans une intuition qui lui fournit un contenu. Cette thèse exige une redéfinition du concept de vérité : de la vérité-adéquation, le phénoménologue passe à la vérité-évidence.

Au lieu d'être tirées des formes du jugement, les formes a priori de la vie intentionnelle proviennent de l'intentionnalité elle-même. Dans chaque champ d'expérience spécifique, la phénoménologie passe de la facticité empirique à la forme essentielle, que désigne le terme grec *eidos*. Influencé par la *Wissenschaftslehre* de Bernard Bolzano (1781-1848), Husserl renouvelle la thèse de Platon, d'après lequel il ne peut y avoir de science que de l'essentiel (qui est en même temps l'universel). Pour lui, la phénoménologie a pour vocation d'explorer le vaste royaume de l'a-priori, celui des essences et des lois essentielles qui régissent leurs relations.

• La description phénoménologique

C'est dans ce contexte qu'apparaît le célèbre « principe des principes » de la phénoménologie, entendue comme « discipline *purement descriptive* qui explore le champ de la conscience transcendantale pure à la lumière de la pure intuition ». Sa consigne fondamentale est de « ne rien avancer que nous ne puissions rendre eidétiquement évident en présence de la conscience même et sur le plan de la pure immanence ». Husserl stipule que « toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance [et que] tout ce qui s'offre à nous dans "l'intuition" de façon originaire [dans sa réalité corporelle pour ainsi dire] doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors ».

La description phénoménologique est l'art de voir, de discerner les évidences originaires. Les intuitions donatrices originaires qui constituent l'éthique ne sont pas tributaires des lois de la logique. Il en va de même en esthétique : si je ne vois pas le beau, je ne peux convoquer d'autres instances qui me le font voir.

Sa mise en œuvre requiert la pratique de la réduction, qui présente elle-même plusieurs aspects : la réduction eidétique qui va du fait à l'essence, la réduction transcendantale qui suspend la croyance en l'en-soi du monde et qui, par le fait même, permet de constituer le sens transcendantal de tout ce qui, de prime abord, apparaît comme un simple donné factuel. En mettant le monde entre parenthèses, le phénoménologue ne lui tourne pas le dos, il se donne simplement les moyens de constituer son sens.

La phénoménologie transcendantale radicalise la philosophie transcendantale, en redéfinissant la notion même d'évidence rationnelle. Au lieu de s'en tenir à une réflexion sur les conditions de possibilité de l'expérience en général, elle revendique d'être une science de l'être même des choses, saisies selon les différents modes de leur donation. C'est cette revendication qui justifie qu'on parle d'une raison phénoménologique.

Husserl et Wittgenstein sont les deux grandes figures antithétiques qui dominent la philosophie du xx^e siècle. Même si on ne cesse de les opposer, les deux mouvements qu'ils ont initiés, et qui ne sont pas des « écoles » au sens strict, partagent un certain air de famille, ne fût-ce que par leur rejet commun d'une philosophie systématique. C'est ce qui explique également pourquoi on a moins affaire dans leur cas à une doctrine qu'à une méthode de recherche qui ne cesse d'évoluer.

Un survol de l'évolution du mouvement phénoménologique au xx^e siècle montre que « la phénoménologie au sens large est la somme de l'œuvre husserlienne et des hérésies issues de Husserl » (Paul Ricœur). Dans la postérité de Husserl, les « hérétiques » sont légion et les « orthodoxes » sont rares. Dès l'origine, Heidegger, le plus génial des disciples de Husserl, imprime une allure plus herméneutique à la phénoménologie transcendantale de son maître. On peut en dire autant des différentes métamorphoses que la phénoménologie a connues en France, aussi bien lors du premier âge d'or dominé par Jean-Paul Sartre (1905-1980) et Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), que dans la deuxième vague, qui commence à se dessiner à partir du milieu des années 1970. Ce sont alors les fondements mêmes de la phénoménologie qui sont rediscutés, comme le montrent les œuvres d'Emmanuel Levinas (1905-1995), ou de Michel Henry (1922-2002), qui jette les bases d'une « phénoménologie matérielle » dans laquelle la matière *impressionnelle* l'emporte sur la forme intentionnelle, de Jean-Luc Marion enfin, qui fait de la donation la pierre de touche d'une phénoménologie qui se veut vraiment radicale.

Si ces travaux attestent la vitalité du mouvement phénoménologique, ils ne doivent pas faire oublier les grands défis auxquels celui-ci, toutes tendances confondues, doit aujourd'hui faire face. Il faut ici penser en particulier à l'essor des sciences cognitives et de la science neuronale. Le cerveau apparaît comme l'entité antiphiénoménologique par excellence : je peux avoir conscience de mon corps (ou de ma « chair », de mon *Leib*, comme le dirait Husserl), mais je n'ai pas conscience d'avoir un cerveau. Le développement des sciences neuronales rend le dialogue entre la phénoménologie et les sciences encore plus difficile qu'au début du xx^e siècle, lorsque l'interlocuteur principal était le physicien et le psychologue.

Jean GREISCH

Bibliographie

- P. CABESTAN, *Introduction à la phénoménologie*, Ellipses, Paris, 2003
F. DASTUR, *La Phénoménologie en questions*, Vrin, Paris, 2004
E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *ibid.*, 1988
P. RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*, *ibid.*, 1986.

Voir aussi

- [Existence \(Philosophies de l'\), philosophie](#)

- [Herméneutique, philosophie](#)
- [Kantisme](#)
- [Platonisme](#)
- [Transcendantalisme](#)

Phénoménologie, mathématique

La phénoménologie, courant majeur de la philosophie au xx^e siècle, a donné lieu à un regard sur les mathématiques, non seulement parce que, philosophie absolument générale, elle ne jugeait rien comme étranger à sa compétence, mais aussi parce que le fondateur du courant, Edmund Husserl (1859-1938), fut d'abord mathématicien et a gardé une relation toute particulière avec les mathématiques tout au long de son itinéraire. De *Philosophie de l'arithmétique* (1891), son premier ouvrage marquant, à *L'Origine de la géométrie* (1936), l'un de ses derniers écrits, sa pensée a constamment croisé et recroisé les mathématiques. Après lui, même si le courant a pris une orientation plutôt littéraire, morale et politique, il s'est toujours trouvé des esprits pour tenter de systématiser une compréhension phénoménologique des mathématiques.

• Le point de vue de Husserl

Chez Husserl lui-même, on trouve un archipel de réflexions et d'analyses plongeant dans la chose mathématique et l'éclairant par un côté ou par un autre. Husserl, ainsi, réfléchit sur l'objet de l'arithmétique, le nombre entier, et prétend identifier l'acte intime par lequel cet objet nous est donné comme celui de la liaison collective : notre conscience agit en « détachant » plusieurs entités de leurs contextes et en les unifiant sous le regard. Un peu plus tard, il contribue à la clarification de la problématique d'une logique alors en plein renouveau, en distinguant en elle les couches de la morphologie pure des jugements, de la logique de la conséquence et de la logique de la vérité. Il a décrit aussi la mathématique à l'essor de laquelle il assistait, fondée sur la théorie des ensembles, comme une vaste doctrine formelle des sens plutôt qu'une théorie des objets ou étants proprement dits. Réfléchissant sur la montée de l'axiomatique et la refondation de la géométrie, il a dégagé la notion de multiplicité formelle, exclusivement connue à travers une théorie logique. Il s'est demandé comment les visions des premiers géomètres de l'époque grecque pouvaient s'être transmises jusqu'à nous, au point de donner de la substance à une tradition de la géométrie. Il a insisté sur le caractère de connaissance essentielle a priori des mathématiques, et sur le fait qu'elles développaient un savoir déductif à propos d'idéalités exactes. Enfin, il a réfléchi avec précision sur des sujets comme la définition des nombres réels au moyen de coupures ou sur la notion de théorie géométrique, se livrant à ce que l'on appelle aujourd'hui des analyses épistémologiques.

Pourtant, Husserl n'a pas essayé de rendre raison en général et de manière systématique de notre relation aux objets mathématiques et de notre prétention à dire la vérité à leur sujet, comme le veut le programme phénoménologique : il n'a pas produit une théorie complète des configurations de conscience et de l'activité intime qui suscitent, comme leur corrélat de visée, des objets du type de ceux dont traite la mathématique actuelle. C'est d'autant plus paradoxal que, de manière implicite, Husserl a dépeint notre relation humaine à toutes les sortes d'objets (perceptifs, psychologiques, sociaux ou historiques, etc.) comme relation à des pôles de visée contrôlés par des formes idéales, faisant de notre expérience une sorte d'expérience mathématique généralisée.

• Les successeurs de Husserl

L'école française fut représentée essentiellement par Albert Lautman (1908-1944) et Jean Cavaillès

(1903-1944) dans le « moment 1940 », puis par Jean-Toussaint Desanti (1914-2002) dans ce qu'on peut appeler le « moment 1968 ». Tous ont repris l'idée du caractère intentionnel de l'objet, qui répond en quelque sorte à l'éternelle question du platonisme (faut-il poser une subsistance idéale externe de la réalité mathématique ?) en faisant de l'objet une projection de l'esprit et de la pratique humaine, mais en lui conférant une autonomie et une universalité suffisante à l'horizon de nos actes de visée. Chez Cavailles et plus encore chez Lautman, cela dit, la problématique de l'historicité de la mathématique tend à passer au premier plan à partir de cette orientation intentionnelle : si l'on comprend et admet qu'à tous les niveaux, la réalité mathématique est en un sens simplement celle que la mathématique se donne, et si l'on voit qu'il en résulte, au fil de l'histoire des mathématiques, une sorte de glissement permanent des notions et des objets, comment interpréter néanmoins la nécessité et la continuité avec soi de la mathématique dans son développement ? Cavailles répond par l'idée d'une contrainte résidant à la fois dans les problèmes mathématiques et dans les « gestes » prenant en charge les signes. Lautman répond en renvoyant à l'éternelle productivité de couples idéels dominant la mathématique (comme essence-existence ou continu-discret), dont il expose la faculté de s'actualiser dans les théories effectives en termes à la fois platoniciens et heideggeriens.

Desanti garde la vision centrale de type husserlien selon laquelle l'objet mathématique – comme tout objet – doit être compris comme thème intentionnel, mais il insiste plus sur l'idée que cet objet est toujours pris dans des horizons, de stratification ou de ramification, horizons déterminés par la théorisation elle-même, si du moins l'on accepte d'envisager en plus de la théorie explicite, sous son visage logico-linguistique (la « théorie 1 »), une sorte de redoublement phénoménologique en amont, fait d'anticipations, de dispositions à des actes, de perspectives (la « théorie 2 »). Il est ainsi conduit à une vision de l'intentionnalité soutenant les « idéalités mathématiques » qui privilégie les actes du mathématicien et leurs mises en séquences temporelles. Desanti prolonge aussi la méditation sur l'historicité des mathématiques : ce qu'il souligne, c'est à la fois la possibilité pour la mathématique ultérieure de réactiver les théories sédimentées du passé, et de s'en couper, de les débrancher pour vivre une nouvelle vie au-delà.

Le point de vue phénoménologique sur la mathématique ne s'est pas seulement perpétué grâce aux efforts des philosophes d'expression française. Hermann Weyl (1885-1955) et Oskar Becker (1889-1964) en Allemagne, avant guerre, ont suivi les pistes ouvertes par Husserl ou Martin Heidegger (1889-1976) pour parler de l'espace ou des mathématiques. Plus récemment, certains auteurs de l'aire anglophone – comme Jitendranath Mohanty (né en 1928) ou Dagfinn Føllesdal (né en 1932) – ont lu avec attention des écrits de Husserl concernant la logique et les mathématiques, et ont ensuite abordé les problèmes des disciplines formelles à la lumière d'un husserlianisme pour une part reconstruit en style analytique. De grands esprits forts et originaux, comme le mathématicien Gian-Carlo Rota (1932-1999) et les logiciens Jaakko Hintikka (né en 1929) ou Per Martin-Löf (né en 1942), sont intervenus ou interviennent en philosophie de la logique et des mathématiques en suivant une inspiration phénoménologique.

Dans tous les cas, l'orientation phénoménologique proteste contre la réduction des mathématiques à des éléments purement logiques, et demande qu'on rattache ce qui se fait en mathématiques à une dimension ou un mode intuitif, dont il faut seulement préciser le statut philosophique. Elle est de plus autant concernée par le sens de la mathématique et de ses objets que par les questions de vérité et de validité.

Bibliographie

J.-T. DESANTI, *La Philosophie silencieuse*, Seuil, Paris, 1975

E. HUSSERL, *Philosophie de l'arithmétique*, 1891, trad. J. English, P.U.F., Paris, 1972 ; *L'Origine de la géométrie*, 1936, trad. J. Derrida, P.U.F., 1962

J.-M. SALANSKIS, *Husserl*, Les Belles Lettres, Paris, 1998, 2005

T. M. SEEBOHM, D. FØLLESDAL & J. N. MOHANTY, *Phenomenology and the Formal Sciences*, Kluwer, Dordrecht-Boston-Londres, 1991.

Voir aussi

- [Fondationnalisme et antifondationnalisme, mathématique](#)
- [Logicisme, mathématique](#)

L'acception restreinte du terme « analytique », qui l'identifie à un certain style en philosophie courant dans le monde universitaire anglo-saxon – un style technique, étroitement spécialisé, très éloigné de celui de la philosophie « continentale » – n'est qu'une vérité partielle.

Certes, la philosophie analytique accorde, depuis ses débuts, une importance centrale à la rigueur logique, à la clarté d'expression et à l'échange argumentatif. Mais sa pratique s'étend aujourd'hui aussi bien aux pays de langue et de culture slave, scandinave ou hispanique qu'à l'ensemble des champs de questionnement philosophique reconnus (métaphysique, langage, connaissance, morale, politique et esthétique).

L'originalité de l'approche analytique en philosophie se situe à partir d'une double rupture qui intervient à la fin du XIX^e siècle : celle, d'une part, qui marque l'émancipation de la logique par rapport à la philosophie de l'esprit menée, en parallèle et en partie indépendamment, par Gottlob Frege (1848-1925) à Iéna et Bertrand Russell (1872-1970) à Cambridge ; et celle, d'autre part, qui traduit une révolte contre l'idéalisme néo-hégélien anglais, révolte dont les figures principales sont de nouveau Russell, précédé et encouragé par son collègue G. E. Moore (1873-1958).

• Analyse, décomposition et logique

Alors qu'une certaine forme d'analyse philosophique semble avoir été présente dès l'Antiquité grecque (ainsi dans le *Théétète* de Platon), c'est surtout au XVII^e siècle, et en particulier dans la philosophie de John Locke (1632-1704), où la résolution d'« idées complexes » en « idées simples » (*Essai sur l'entendement humain*, 1690) constitue à l'époque l'exemple même de la méthode philosophique, élaborée en parallèle à la décomposition de la matière en « corpuscules », que nous pouvons reconnaître une méthode proche de celle qui sera défendue par G. E. Moore en particulier. En revanche, la priorité accordée par Emmanuel Kant (1724-1804), à l'encontre des empiristes comme Locke, au *jugement* sur la simple identification des composantes de l'expérience, et à la *synthèse* sur l'analyse, conduit à une forme d'idéalisme qui, dans sa variante anglaise chez F. H. Bradley (1846-1924), permet d'affirmer le primat de la spéculation métaphysique sur les données de l'expérience et sur l'évidence des sciences.

Contre l'empirisme, les idéalistes soutiennent l'unicité du réel et sa dépendance à l'égard de l'esprit. De là, ils infèrent que les contradictions présentes dans la logique des relations ne le sont qu'en apparence : toute chose étant liée avec toute autre, seule la totalité, ou « Absolu », manifeste la vérité comme telle. G. E. Moore va s'employer à réfuter ce « holisme » moniste par le moyen d'une analyse décompositionnelle. Il soutient que les relations, à l'instar des choses dont elles dépendent, sont plurielles et existent indépendamment de l'esprit. Pour lui, un concept n'est pas, comme c'est le cas pour Bradley, une abstraction construite à partir d'une réalité idéale. Il possède au contraire une existence propre, objective, en tant qu'élément d'une proposition. Une proposition vraie ne possède pas, pour G. E. Moore, de « correspondance » avec le réel : elle *est* le réel. Par conséquent, et contrairement à ce que l'idée de correspondance laisse entendre, la vérité des propositions ne saurait être une question de degré : une proposition (selon la loi du tiers exclu) est vraie *ou* fausse. La vérité

chez G. E. Moore, tout comme le bien (*Principia Ethica*, 1903) est simple et inanalysable, saisie par une faculté d'intuition intellectuelle. Le philosophe est fidèle en ceci à un réalisme platonicien qu'il partage avec Frege, et initialement avec Russell.

La notion d'analyse n'est pas la même chez Russell. Celui-ci finit par abandonner l'ontologie propositionnelle selon laquelle la proposition peut être connue indépendamment de son expression linguistique. Vers 1912-1914, et en partie sous l'influence de son élève Ludwig Wittgenstein (1889-1951), il se tourne vers une conception de la philosophie qu'il qualifie de « méthode logico-analytique », méthode dont l'un des présupposés clés – baptisé « atomisme logique » – est la conviction que l'analyse logique du langage permet d'identifier des propriétés et des objets fondamentaux dont la combinaison produit des « faits atomiques », c'est-à-dire élémentaires. Pour Russell, la logique fournit la structure et la compréhension du monde, et débouche sur une épistémologie (il se sépare ici de Wittgenstein, pour qui la science « n'a rien à faire avec la philosophie », cette dernière n'étant « pas une théorie mais une activité »). S'ouvre ainsi une perspective qui, de Russell à nos jours, en passant par le Cercle de Vienne et l'Américain Quine, voit dans la philosophie le prolongement, sur le plan conceptuel, de l'activité des sciences naturelles.

• Le « tournant linguistique »

Qu'il soit possible de représenter la philosophie analytique autrement que dans cette perspective, nous le devons en grande partie à la théorie de la signification, parallèle et alternative, issue du « tournant linguistique » frégéen et wittgensteinien. Celui-ci consiste en un rejet intégral de la théorie représentationnaliste de la pensée propre à la philosophie postcartésienne, qui conduit à l'« expulsion de la pensée et de ses éléments constitutifs hors de la conscience » (Michael Dummett). Pour Frege, la logique s'occupe, non des actions ou intentions par lesquelles la signification est transmise ou communiquée par le sujet, mais de *ce qui possède de la signification*, c'est-à-dire le langage, et plus précisément de cette unité de transmission linguistique qu'est la *proposition*. « Penser, dit Frege, ce n'est pas produire des pensées, mais les saisir. » Interprétée d'une manière frégéenne, la philosophie analytique sera donc une théorie générale de la signification, qui va expliciter les conditions pour qu'une proposition ait une signification – autrement dit les conditions dans lesquelles cette dernière peut être jugée vraie ou fausse.

La signification ainsi conçue a la particularité d'être d'abord et avant tout *publique*. Le langage, à la différence de la conscience, appartient non à la capacité de raisonnement du sujet, mais aux normes sociales qui gouvernent l'apprentissage, et surtout *l'usage*, des mots et des phrases. Cette contextualisation, encore très imparfaite chez Frege, prend tout son sens chez le « second » Wittgenstein, en particulier dans sa critique de l'argument dit « du langage privé », dont les conditions de signification seraient des expériences intérieures, qui constitue sans doute la critique la plus radicale connue des philosophies modernes de la conscience (*Recherches philosophiques*, 1953). Elle connaîtra également des développements parallèles intéressants dans la philosophie de l'esprit de Gilbert Ryle (1900-1976), et, d'une façon très différente, dans la philosophie dite « du langage ordinaire » de l'école d'Oxford.

L'influence de Wittgenstein, aujourd'hui immense au-delà des pays anglophones et de la seule pratique « analytique » de la philosophie, connaît pourtant dans ces mêmes pays un déclin à partir de

1960 au profit du « holisme » de Willard Van Orman Quine (1908-2000). Celui-ci récuse toute autonomie de la notion de signification ou de discontinuité entre la philosophie et la science. L'image du philosophe postquinéen est proche de celle du praticien de la « science normale », chère à Thomas Kuhn : attaché à sa minuscule spécialité, le philosophe tâche ici de produire une œuvre modestement novatrice, fuyant les attraites illusoire de la « profondeur ». Dans cette perspective, l'image kantienne du philosophe, ayant accès à une science conceptuelle générale, et surplombant les sciences particulières, semble destinée, à en croire Richard Rorty, à « rejoindre celle du prêtre médiéval ».

Le fait que cette représentation ne soit pas aujourd'hui totalement convaincante est dû en partie à la capacité de la philosophie analytique à reprendre à nouveaux frais les problèmes classiques de la philosophie, mais aussi aux rapprochements récents auxquels on assiste entre la philosophie analytique et la philosophie dite « continentale » : on insiste désormais sur les affinités entre Frege et Husserl, ou entre Wittgenstein et Derrida. La philosophie morale anglophone, pour prendre un exemple frappant, est largement traduite et commentée, enrichissant la réflexion éthique sur les problèmes de société, en France et ailleurs. Cet assouplissement et cet enrichissement mutuel, encore embryonnaires, permettent d'espérer que la tradition analytique résistera aux dérives liées à une spécialisation excessive et pourra demeurer une source non de connaissance mais de *sagesse*.

Ronan SHARKEY

Bibliographie

- J. BOUVERESSE, *Le Mythe de l'intériorité*, Minuit, Paris, 1987
M. DUMMETT, *Les Origines de la philosophie analytique*, trad. M. A. Lescourret, Gallimard, Paris, 1991
P. ENGEL, *La Dispute*, Minuit, Paris, 1995
R. RORTY, *L'Homme spéculaire*, Seuil, Paris, 1990.

Voir aussi

- [Empirisme](#)
- [Idéalisme](#)
- [Positivisme](#)
- [Positivisme logique](#)
- [Pragmatique, linguistique](#)
- [Réalisme, philosophie](#)

Phlogistique (Théorie du), chimie

L'histoire de la chimie, pluriséculaire, s'est nourrie de nombre de doctrines qui influencèrent durablement son cours. Pour n'en mentionner que quelques-unes parmi les plus importantes, citons les théories de l'affinité, des types, de l'acidité, de l'aromaticité, des formules structurales, des électrolytes, de la liaison chimique, de la coordination, des orbitales moléculaires, des réactions électrocycliques. Le phlogistique est au nombre de ces doctrines.

Johann Becher (1635-1682) fut un audacieux entrepreneur, cherchant à faire fortune par l'exploitation de richesses naturelles, telles que l'or et l'argent présents dans le sable des plages. Dans son ouvrage de 1667 *Physica subterranea*, il postula l'existence de trois sortes de terres, dont une *terra pinguis* ou terre grasse, combustible. Il postula un rôle essentiel de cette *terra pinguis* dans les combustions. On perçoit bien la continuité conceptuelle entre les quatre éléments des philosophes grecs présocratiques (terre, air, eau, et feu) et cette doctrine de Becher.

Georg Stahl (1660-1734), professeur de médecine à l'université de Halle, étudia le traité de Becher. Lui aussi était tourné vers les applications pratiques, telles que la métallurgie. Stahl perçut avec force l'analogie entre la combustion d'un corps organique comme le bois et la calcination d'un métal. Il vit en cette analogie un principe fondamental, explicatif des propriétés des corps matériels. Le charbon de bois jouait à l'époque un rôle économique et technologique important. En métallurgie, un métal pur s'obtenait par calcination d'un oxyde, le minerai, en présence de charbon de bois. Stahl postula donc que tous les corps inflammables possédaient cette seconde terre ou *terra pinguis*, qu'il rebaptisa en 1718 « phlogistique ». Lors d'une combustion quelconque, ce phlogistique se dégageait dans l'atmosphère. Le phlogistique était en quelque sorte l'essence du feu.

Cette doctrine connut un grand succès du fait de son grand pouvoir explicatif. Applicable comme on l'a vu à la métallurgie (un minerai chauffé avec du charbon de bois libère un métal et du phlogistique), elle admit aisément une extension à d'autres phénomènes. Ainsi, on constate que le produit de la combustion du soufre à l'air, lorsqu'on le récupère au moyen de carbonate de potassium (en terminologie moderne), est un acide. Stahl postula donc que le soufre était un mélange, fait d'un principe acide, l'acide universel, et de phlogistique. En sens inverse, la réduction de l'acide sulfurique en soufre impliquait l'addition de phlogistique à l'acide. Les changements de couleur des plantes étaient eux aussi explicables par des transactions, d'absorption ou de dégagement de phlogistique.

La combustion était l'un des phénomènes dont la théorie rendait compte admirablement. En effet, toute combustion cessait lorsque l'air ambiant devenait saturé en phlogistique. Stahl était conscient de ce que le phlogistique, une fois libéré dans l'atmosphère, ne pouvait y demeurer indéfiniment. En sens inverse, les plantes l'absorbaient lors de leur croissance, comme le démontrait la combustion du charbon de bois. Les animaux herbivores assimilaient à leur tour le phlogistique. Il y avait donc un grand cycle naturel d'assimilation-libération de phlogistique. Stahl fournissait de la sorte une armature conceptuelle solide. Théorie unitaire de la chimie, elle rendait compte d'une foule de phénomènes.

Un demi-siècle plus tard, la chimie pneumatique des années 1760, focalisée qu'elle fut sur les propriétés des gaz connus et leurs interconversions, porta les premiers coups à la théorie du

phlogistique. Pour Henry Cavendish (1731-1810), il existait deux sortes d'airs, entrant dans la composition de l'eau : un air inflammable, constitué d'eau et de phlogistique ; un air déphlogistiqué, fait d'eau, dont le phlogistique avait été soustrait (on aura reconnu l'hydrogène et l'oxygène, respectivement). La décomposition de l'eau par Lavoisier en 1778 fut l'apogée de ces recherches, et la démonstration convaincante de la non-pertinence de la théorie du phlogistique. Il fut patent que, si celui-ci avait été un corps matériel, la calcination d'un métal, réputée se faire avec expulsion de phlogistique, montre au contraire une augmentation de la masse. Ce gain de masse des métaux oxydés à l'air, lui empruntant de l'oxygène comme le démontrèrent Antoine Lavoisier (1743-1794), Joseph Priestley (1733-1804) et Carl Scheele (1742-1786), suffit à ruiner la doctrine du phlogistique. Lavoisier expliqua par une absorption d'oxygène ce qui avait été postulé comme une libération de phlogistique. Il dénomma oxydes les chaux, produites par la calcination à l'air des métaux.

Cette doctrine du phlogistique fut néanmoins admirable, en particulier parce qu'elle portait les germes de développements ultérieurs. Elle fut riche d'une intuition, qui fera par la suite s'épanouir la science chimique, celle de l'explication des phénomènes chimiques par des agents microscopiques et imperceptibles.

Les cimetières de doctrines scientifiques sont bien peuplés. On rapprochera cette théorie du phlogistique en chimie de la théorie de l'éther, en physique de la fin du XIX^e siècle. Dans chacune, on postule l'existence d'un fluide ubiquitaire et universel pour expliquer toutes sortes de phénomènes. Une telle puissance d'explication rend compte du pouvoir persuasif de telles doctrines, même si elles nous apparaissent de notre trop facile point de vue rétrospectif comme dénuées de mérite et aisément réfutables.

Pierre LASZLO

Bibliographie

- F. AFTALION, *Histoire de la chimie*, Masson, 1988
B. BENSAUDE-VINCENT & I. STENGERS, *Histoire de la chimie*, La Découverte, Paris, 2001
F. HOEFER, *Histoire de la chimie*, 2 vol., Gutenberg, Paris, 1980 (reproduction de la 2^e éd. de Firmin-Didot, Paris, 1866-1869)
B. VIDAL, *Histoire de la chimie*, 2^e éd., P.U.F., coll. Que sais-je ?, Paris, 1998.

Voir aussi

- [Alchimie](#)
- [Pneumatique \(Chimie\)](#)

Photographie

Le terme photographie, courant dans le vocabulaire et les préoccupations usuelles et quotidiennes, est devenu très présent depuis quelques décennies dans les écrits et les débats sur la nature de l'art contemporain, où il était auparavant presque ignoré. Parallèlement, les images photographiques se sont affirmées comme part intégrante de l'art, et les artistes qui pratiquent exclusivement la photographie n'ont maintenant aucune peine à être reconnus.

La controverse sur la nature artistique de la photographie a toutefois commencé dès l'invention de celle-ci, en 1839, sous la forme du daguerréotype, et elle s'est poursuivie tout au long de son histoire, au gré de concurrences plus ou moins ouvertes et attendues avec l'art du moment (comme en témoignent le pictorialisme autour de 1900 ou l'avant-gardisme des années 1920). La question est encore sous-jacente dans l'intégration des photographies au marché de l'art, qui ne date que des années 1980. Mais au-delà d'une polémique assez stérile tant qu'elle n'énonce pas clairement ses concepts de base (qu'est-ce que l'art, notamment ?), il convient d'admettre tout d'abord que l'apparition de la photographie a été un grand bouleversement des notions relatives aux images, afin de comprendre ensuite ce qu'elle a apporté et modifié dans le champ des arts.

• Un processus photonique

S'il est avéré que l'introduction du dessin perspectif est à l'origine d'une rupture déterminante dans la production et la signification des représentations occidentales, la photographie devrait se voir reconnaître le même rôle au sein de la révolution technologique du XIX^e siècle. Mais le mot « photographie » est polysémique et ambigu – comme « perspective », du reste. Ce qui apparaît en 1839, et sera plus tard circonscrit par le terme générique photographie, est en fait un mode opératoire pour produire des images, une faculté de représentation autonome et quasi automatique, que l'on peut nommer « régime photographique » ou « processus photographique », et dont la nouveauté est totale et inimaginable. Il consiste à produire des images par action de la lumière sur une surface *préparée* (d'abord artisanalement, puis industriellement) ; encore faut-il préférer à « lumière » le terme plus adéquat « photons », quantités qui cumulent leurs effets sur la surface photosensible.

Ainsi la première caractéristique sidérante de l'image photographique est-elle d'être constituée de quantifications précises en tous points de sa surface (et peu importe, à ce stade, de connaître la nature exacte de ces quantités). Ce principe fait de toute photographie une expérimentation physique, soumise à des paramétrages tels que la photosensibilité de la surface et le temps de pose. La rationalité du processus physico-chimique ayant été acquise, il a été conjugué à l'usage de la *camera obscura*, ou chambre noire, qui règle le trajet optique des rayons lumineux atteignant la surface sensible. Par ce dispositif, l'image que l'on obtiendra d'un référent (un paysage par exemple) sera de ce fait particulièrement fidèle, précise, exacte ; elle conserve toutes les proportions internes du champ visé. Ainsi, l'image photographique se distingue d'emblée par une faculté mimétique inespérée qui, jumelée avec la rapidité de production, bouscule toutes les règles du jeu des représentations. Si l'on compare les capacités de la photographie à celles du dessin et de la peinture, c'est pour signifier l'instauration d'un mode nouveau de production d'images fiables, sans intervention manuelle humaine qui en modifie l'accomplissement.

Ces circonstances permettent de comprendre les incidences multiples de l'invention photographique dans le champ général des images, qu'elles appartiennent aux beaux-arts, à l'illustration ou même aux arts appliqués. Car le régime photographique se double d'une propriété supplémentaire : il constitue certes une image, mais sous forme de matrice, qui peut prendre différentes matérialités (négatif, épreuves) et se prête à la réplique (ce que parfois on nomme la « reproduction ») ; de sorte que telle photographie-prise de vue reste « la même » sous différents formats et matériaux. À la fin du XIX^e siècle, le processus photographique donnera naissance à la photogravure, qui ouvre la voie à des répliques photographiques imprimées, constituées d'encre d'imprimerie et non plus de particules métalliques, acquérant ainsi deux propriétés supplémentaires : la stabilité et la répliquabilité quasi illimitée par les voies de l'imprimerie (naissance de la presse illustrée de photographies).

• Un mode artefactuel spécifique

Bien plus que « la photographie est-elle un art ? », la question qui domine depuis lors le système des arts pourrait être : comment le processus photographique a-t-il reconfiguré le champ des représentations, et l'a-t-il dès lors dominé, en sous-main ? Comment la photographie a-t-elle amené une déstructuration de ce qui constituait encore, au XIX^e siècle, l'unité de l'art ? On aura noté que tous les principes énoncés ci-dessus comme constitutifs de l'ontologie photographique dérogent aux principes de l'art – activité manuelle sur une surface non réactive, libre arbitre de la relation mimétique (imitation), choix personnels et motivés, évaluation libre de la couleur, unicité et non-répliquabilité de l'œuvre constituée.

L'emprise progressive du processus photographique sur l'art se manifeste en tout premier lieu par une rupture du mode de production, de la fabrique, du « faire » de l'œuvre ou de l'image. En photographie, l'usage impératif d'un dispositif muni d'une surface sensible adéquate (chambre noire, plus tard appareil photographique) est déjà une particularité importante. Il s'agit d'un objet industriel mécanique, qui ne fonctionne que dans certaines limites d'efficacité. Dans ce cadre, l'artiste (supposé) n'est plus qu'un opérateur, encore décisionnaire, certes, mais soumis à des conditionnements extérieurs et à des modes réactifs qu'il doit acquiescer. Après le déclenchement (ouverture de la chambre pour permettre l'entrée de la lumière), ce qui se passe à l'intérieur du dispositif lui échappe totalement, il ne pourra qu'en constater les effets ultérieurement. C'est l'efficacité d'un dispositif, appuyée et coordonnée par la compétence de l'opérateur, qui fabrique l'image ; et celle-ci se révèle souvent posséder des qualités de précision, de rendu, de modelé, hors d'atteinte du meilleur artiste. Il en résulta rapidement une invalidation de ce qui avait motivé certaines pratiques artistiques : la capacité oculaire-manuelle de l'artiste à saisir ces subtilités lumineuses que le dispositif photographique capte instantanément, automatiquement... et arithmétiquement.

Si la nature constitue encore au XIX^e siècle le « modèle » de l'art, qu'il soit d'imitation ou d'imagination, ce modèle peut désormais prendre la forme d'une photographie : on voit paradoxalement plus de choses sur une petite surface photographique que devant un vaste espace naturel. S'il faut nuancer ces considérations, selon qu'il s'agit d'Ingres, Delacroix ou Courbet, il est néanmoins patent que les épreuves photographiques envahissent les ateliers d'artistes (en particulier ceux des peintres cités). Le travail du regard direct, l'élaboration mentale de l'œuvre s'en trouvent modifiés, les critères antérieurs de l'art déplacés par les succès et les efficacités de la photographie. L'art perd ainsi une part de son champ d'exercice et de compétence. Il est pourtant difficile encore

d'évaluer à ce moment un impact global de la photographie, d'autant qu'il peut induire aussi bien des adhésions que des esquives. Mais la photographie est, parmi d'autres causalités technologiques, ce qui déplace les lignes structurantes des représentations en général, dont l'art est partie prenante.

• Cadrage contre construction

En guise d'exploration de ces incidences, on peut aborder quelques notions examinées par ailleurs dans ce volume. La redéfinition du formalisme et de l'organisation de la surface doit beaucoup à la notion de cadrage issue de l'usage du dispositif photographique. À cet égard, le peintre et le photographe sont dans deux situations opposées : le premier construit les lignes de son tableau comme bon lui semble ; la délimitation de l'espace réel ou fictif, son ampleur angulaire, sont le fait de son choix esthétique. Pour le photographe, en revanche, le champ pyramidal qui se projette sur la surface sensible est intangible, lié aux caractéristiques optiques de la chambre. Il ne domine que l'orientation directionnelle de cette chambre, et doit donc se déplacer, en fonction de ce qu'il veut capter ou éviter. Moyennant quoi, décision faite, il ne peut rien retrancher à ce qui se situe dans le champ visé. La construction perspective elle-même, qui avait été l'apanage de l'art, est donnée de surcroît par les lois de l'optique, elle ne fait l'objet d'aucun délibéré, pas davantage que le placement de telle ligne, de tel volume, l'encombrement de telle chose dans le champ... La configuration de l'image est fonction des positionnements géométriques dans l'espace en vis-à-vis du dispositif, et des lois projectives auxquelles sont soumis les trajets lumineux.

À n'en pas douter, cette capacité de la photographie à proposer des cadrages et des constructions inattendus est à la fois dérangement et motivant. Cela signifie qu'elle n'est jamais totalement ni un modèle, ni un repoussoir : elle induit des questions, des renouvellements, des déséquilibres qui surprennent, mais finissent par être admis comme recevables. On a déjà souligné que les cadrages des impressionnistes, des néo-impressionnistes, sont beaucoup plus libres que ceux d'un Corot. Ils ne sont que l'effet du « point de vue » assumé, de l'emplacement de l'œil du spectateur « comme si » il était à la place de l'objectif photographique. La coupe d'une figure ou d'un élément déterminant d'une « vue » par le cadre, la structuration par la directionnalité d'une visée (oblique, ou rapprochée), signes de modernité en peinture, peuvent être considérés comme un déplacement effectif des pratiques photographiques (par Degas, Manet, Caillebotte, etc.).

À la fin du XIX^e siècle, la représentation statique des figures en mouvement, dont se soutiennent abondamment la peinture ou l'illustration, sont soumises aux acquis de la pose de modèles en studio, puis de l'instantané. La figuration de la marche, des mouvements humains, des attitudes dénotant des sentiments et des émotions sont tributaires d'une abondante production photographique, qui paraît désormais plus « vraie » que toute autre recherche. La photographie est censée apporter en effet, dans divers domaines, une « vérité » qui faisait défaut dans les représentations manuelles. Les arts ne conservent leur crédibilité ou leur attrait que par leur positionnement à l'égard de cette nouvelle évidence-vérité, qui envahit l'illustration médiatique : soit ils en adoptent les critères, soit ils optent pour d'autres problématiques (la couleur plutôt que le dessin, l'informe plutôt que la forme exacte, l'action expressive ou expressionniste du geste sur la toile plutôt que la figuration d'une scène).

Il faut mesurer en cela le chemin parcouru par la photographie en cinquante ans (de 1850 à 1900), et son omniprésence dans les activités de l'homme occidental : documentation, famille, tourisme,

sciences et techniques, illustration dans la presse, cartes postales. Tout artiste, comme ses contemporains, est soumis à la fièvre photographique, folie des nouvelles images par lesquelles on prend connaissance du monde, et souvent il fabrique lui-même ces images (comme le font Bonnard, Vuillard ou Degas). Dans les années 1920, la photographie est encore étroitement arrimée aux avant-gardes constructivistes : si les peintres que sont Moholy-Nagy et Rodtchenko adoptent la photographie, celle-ci, en retour, impose l'esthétique de la Nouvelle Vision comme un constituant fondamental du modernisme.

• Le montage

Dès son origine, l'image photographique est apparue comme très ductile. Malgré un mode de production hors norme, l'image sur papier, répliquable en grand nombre, est peu sacralisée, elle se prête plus que toute autre aux manipulations, et rentre donc dans le champ des images avec ses possibilités de traitement ultérieur : retouche, coloriage, et surtout découpage et montage.

Dès les années 1850, des œuvres d'art photographiques sont produites par montage de photographies obtenues séparément (par les photographes victoriens Henry Peach Robinson et Oscar Gustav Rejlander). Le montage est inhérent à la procédure photographique, à partir du moment où chaque photographie est un fragment comme fidèlement dupliqué d'un espace ou d'un tout, que l'on peut compléter ou reconstituer par ajouts successifs. Deux photographies (ou fragments) découpées et accolées constituent un montage d'espaces, de formes et de temporalités ; et l'art trouvera son compte dans cette formule. La fin du XIX^e siècle est très occupée à toutes sortes de montages, à des fins récréatives ou médiatiques : superposition de négatifs, inclusions de photographie dans le dessin, combinaison de fragments en vue d'une complétude illusoire.

La formalisation du photomontage par Dada, en 1918, est bien tardive : il ne s'agit que de l'annexion d'une pratique antérieure venue de la photographie et de l'illustration photographique. Il en est advenu une transgression de l'unité spatiale et iconique du tableau, qui aura une forte incidence sur les arts graphiques. Et dans la mesure où toute photographie est attachée à la fois à une date d'occurrence définie et à une temporalité précise, le montage de photographies institue une scansion, réelle ou fictive, d'états chronologiques que le lecteur reçoit visuellement comme une restitution. Le montage d'instantanés épars fonde une forme de narration issue des contingences temporelles attachées à la photographie (qui « représente » la prise de vue d'un instant).

L'art ne copie pas la photographie pour autant : les modernismes et avant-gardes successifs des XIX^e et XX^e siècles ne font que se nourrir de transgressions venues d'autres pratiques iconiques (plus populaires, plus techniques). La photographie requiert un autre métier, elle appartient à un autre niveau, mais dans tout l'artisanat para-artistique qui se développe à partir des années 1850, elle s'impose comme « le » médium technique, illustratif, figuratif, etc.

• Multiplicité et circulation

Le processus photographique peut être également reconnu comme responsable de la dématérialisation de l'œuvre d'art. En effet, dans les pratiques iconiques, il substitue à l'achèvement définitif d'une pièce unique irremplaçable (le tableau, par exemple) l'indéfinition matérielle d'une image à

possibilités multiples. Le négatif photographique est une matrice dont les possibilités de réplcation sont illimitées, et toute épreuve (positive) peut être également réplquée par différents moyens (dont une nouvelle prise de vue). L'existence de la photographie et son application à divers champs techniques installent une notion d'hypermultiplicité (la multiplicité était déjà présente avec la gravure, ou la lithographie). Le processus photographique autorise la multiplication des gravures ou des dessins, et même la production de plaques gravées, à partir d'un dessin ou d'une gravure (ce que Nicéphore Niépce avait tenté dès 1826 dans ses expérimentations photographiques). Si toute photographie constitue une matrice, celle-ci, bien que constamment matérialisée, n'a pas de format ou de matérialité privilégiés ; elle est circulante, peut revêtir diverses formes à différents endroits et différents moments.

La numérisation des images (qui est un processus photographique également) et la circulation planétaire des données n'ont fait aujourd'hui qu'amplifier cette propriété, mais dès les années 1850, les photographies circulaient sous leur forme naturelle de multiples. La certitude que la vue photographique est plus exacte que toute autre, comme si elle était décalquée ou détachée de son référent originel, ne fait qu'apporter crédit à l'idée de « reproduction », venue de la biologie et de la multiplication cellulaire. La photographie fonctionne à certains égards comme un gène qui se réplique sous des formes variables, tout en restant lui-même. En tout cas, dans le domaine de l'image, elle est perçue comme le véhicule du savoir, de l'identité, de la permanence des formes et des figures, qui démultiplie par l'image les facultés qu'avait apportées l'imprimerie pour les textes. Un paysage, une architecture, un visage, un personnage, sont « présents » sous le regard potentiel de milliers de personnes. Bientôt, on connaît par la photographie le visage de tous les grands de la terre, les monuments de Terre sainte, d'Égypte ou de Grèce, et de bien moindres choses. On connaît aussi les fresques de la chapelle Sixtine, ou les tableaux de Raphaël que l'on n'aura jamais le loisir de contempler de visu. Les photographies, elles, circulent, mais restent des photographies, c'est-à-dire des images à la fois très exactes et un peu faussées...

On n'a pas mesuré encore, parmi les impacts de la photographie sur l'art, le rôle qu'avait joué la première dans la possibilité même d'une histoire de l'art rationnelle, raisonnée, prenant en compte une multitude d'œuvres matérielles, disséminées dans les musées et les collections. Pour s'en tenir à la peinture (mais on peut argumenter de même avec l'architecture), dès les années 1850 se met en place un système de copie photographique des œuvres, qui a pour objectif de les faire connaître, de n'en pas limiter la réception à ceux qui peuvent se permettre un voyage, et d'autoriser le regard autant de fois que l'on veut... Avec une contrepartie apparemment innocente, qui ne fut pas jugée excessive en comparaison des avantages acquis : toute peinture, toute œuvre est transformée en photographie, réduite au format, à la monochromie, au rang et au statut d'une photographie.

Le service rendu à l'histoire de l'art, et à l'art par ricochet, est énorme : il offre la possibilité d'une iconologie, d'un comparatisme des « œuvres » rassemblées côte à côte sur une table, ou sur un tableau (voir le projet Mnémosyne d'Aby Warburg), d'une méthode analytique qui mêle les modes perceptifs – souvenir de ce qu'on a vu, enregistrement et présence fictive par la photographie, matérialisation du fragment et du détail, plus tard radiographie de l'œuvre et examen par grossissement. L'histoire de l'art n'est faite que de photographies, les livres d'art et les catalogues ne montrent que des photographies, avec leurs limitations et leurs particularismes de photographies, quand bien même elles sont « en couleurs », sans garantie d'exactitude (la quadrichromie n'est que de la photographie

monochrome répétée quatre fois).

Insensiblement, la photographie est devenue, dans les faits, le véhicule de l'art, jusqu'à ce que les artistes eux-mêmes en prennent pleinement conscience dans les années 1960 : le pop art, l'hyperréalisme, le happening, l'art conceptuel, l'actionnisme, le land art, le body art se positionnent par rapport au rendu photographique, à la mémorisation photographique, à la possibilité de faire œuvre à travers la photographie. Andy Warhol est entièrement tourné vers l'exploitation des multiplicités photographiques (l'écran sérigraphique lui-même, outil essentiel, est obtenu par processus photosensible).

Aussi la période postmoderne, qui revient à des technicités de l'art, privilégie-t-elle la pratique photographique, au point d'en faire une forme d'art, ou une « formule » possible de l'art : on peut être artiste en ne faisant que de la photographie (ainsi Bernd et Hilla Becher, Cindy Sherman, et tant d'autres depuis les années 1970). L'art de la fin du xx^e siècle paraît objectivement se développer sous l'emprise du processus photographique. L'ouverture considérable accomplie par l'investissement des pratiques de l'art contemporain n'est pas seulement le fait de la photographie, mais de tout le « régime photographique » de la représentation, qui commence avec la photographie et se poursuit avec le cinéma et la vidéo. Cette ouverture n'est qu'un épisode de la relecture du rôle de la photographie dans l'histoire et de la place du « photographique » dans les pratiques humaines.

Michel FRIZOT

Bibliographie

- V. FLUSSER, *Pour une philosophie de la photographie*, trad. de l'allemand par J. Mouchard, Circé, Belfort, 1996
- D. FOGLE, *The Last Picture Show : Artists Using Photography, 1960-1982*, catal. expos., Walker Art Center, Minneapolis, 2003
- M. FRIZOT dir., *Nouvelle Histoire de la photographie*, Larousse, Paris, 2001 (éd. or. 1994)
- M. FRIZOT & C. DE VEIGY, *Photographie(r)*, coll. La Documentation photographique, La Documentation française, Paris, 2001.

Voir aussi

- [Beauté, arts](#)
- [Collage et montage, arts](#)
- [Dématérialisation de l'œuvre d'art](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Iconologie et interprétation des images, arts](#)
- [Imitation, arts](#)
- [Modernité et modernisme, arts](#)
- [Musée imaginaire](#)

Utilisé par Pierre Samuel Dupont de Nemours en 1767 lorsqu'il rassemble les articles essentiels de François Quesnay, le terme « physiocratie » associe l'idée de gouvernement à celle d'un ordre qui se dégage du fonctionnement de la nature (*physis*, en grec). Le terme de physiocrates remplace celui d'économistes ou de philosophes économistes créés pour désigner les disciples de Quesnay. L'idée, cependant, est demeurée la même : la physiocratie est une conception politique organisée autour de règles économiques, lesquelles dépendent d'un ordre naturel, immuable.

• Une école

C'est autour de François Quesnay (1694-1774) et du marquis de Mirabeau, le célèbre auteur de *L'Ami des hommes* (1756), que se forme le groupe des physiocrates (Baudeau, Dupont de Nemours, Le Mercier de la Rivière, Le Trosne). Issu d'une famille modeste, Quesnay est docteur en chirurgie, puis en médecine. Homme de cour habile, il devient médecin de M^{me} de Pompadour, favorite de Louis XV. Au milieu du siècle, il délaisse la médecine pour s'intéresser à l'économie. Il fait école et son groupe, très actif et influent dans les sphères de l'administration économique, participe beaucoup aux débats sur la politique économique au travers de la revue de Baudeau *Les Éphémérides du citoyen* (1767-1772, puis 1774-1776) et de la publication de très nombreux ouvrages.

Cette école a un large impact en France, en amenant l'administration royale à libéraliser le commerce des grains, ce qui est partiellement fait en 1764. Ces mesures libérales en matière de politique économique sont reprises lorsque Turgot accède à la fonction de contrôleur général (1774-1776) au début du règne de Louis XVI. L'influence portera jusqu'aux assemblées révolutionnaires, à l'intérieur desquelles nombre d'orateurs – comme l'abbé Sieyès ou Condorcet – ont nourri leur savoir politique d'une réflexion critique sur la physiocratie. Mais la physiocratie a aussi un rayonnement international (par exemple dans la principauté de Bade, en Autriche, en Suède, en Pologne ou en Russie), car sa doctrine politique et économique fournit aux despotes éclairés de la période un programme de rationalisation du gouvernement.

• La philosophie économique

Quesnay appartient à ce que l'on peut appeler, en France au XVIII^e siècle, le courant de la philosophie économique. Cette façon nouvelle de concevoir la place du politique vis-à-vis de la société civile est fondée sur une théorie de la connaissance, une théorie du comportement intéressé et une définition de ce que doit être l'action du législateur.

Sur le premier point, Quesnay s'écarte de la tradition cartésienne et de la leçon de Nicolas Malebranche pour accepter le point de vue de la philosophie sensualiste de John Locke telle qu'elle est diffusée en France par l'abbé de Condillac. Par l'intermédiaire de la sensation et de la mémoire, l'expérience devient le mécanisme d'acquisition des connaissances. Sur le deuxième point, Quesnay accepte pleinement l'idée d'un comportement intéressé de la part des individus, et notamment dans la production de la richesse. C'est le cas pour les entrepreneurs de culture (les fermiers), les commerçants ou les propriétaires fonciers. Toutefois, ce comportement intéressé diffère selon qu'il

est informé par des connaissances correctes sur la nature et le fonctionnement de l'ordre social : une normativité est ainsi introduite avec la distinction entre la liberté animale (suivre son intérêt immédiat) et la liberté d'intelligence (suivre son intérêt éclairé).

Le comportement intéressé éclairé s'impose aux propriétaires fonciers, dans la mesure où ils doivent comprendre qu'il leur est préférable de payer l'impôt royal à la place de leurs fermiers. En effet, selon les physiocrates, l'impôt est toujours prélevé sur le revenu du propriétaire foncier (la rente) et, s'il est payé directement par le propriétaire, cela permet d'en diminuer les frais de perception. Finalement, le législateur ne doit pas chercher à s'opposer aux lois naturelles de l'économie : il doit laisser les individus déployer leur activité économique selon leur intérêt. Le législateur doit donc avoir une connaissance étendue du fonctionnement social pour amener la nation dont il a la charge à son niveau le plus élevé de puissance et de richesse.

• Une politique économique nouvelle

La théorie économique de Quesnay a trois traits saillants. Premièrement, dans les articles (notamment : « Fermiers », « Grain ») publiés en 1756-1757 dans l'*Encyclopédie*, Quesnay montre que l'on peut assurer la subsistance de la population par la liberté du commerce, d'une manière plus efficace (prix plus stables pour le consommateur et plus rémunérateurs pour le fermier) que par les systèmes traditionnels (ou encore mercantilistes) de régulation du marché. Au lieu d'incomber à l'administration royale et aux règles de « police » encadrant le marché des grains, la subsistance des populations devient l'affaire des marchands – une proposition politiquement aussi novatrice qu'audacieuse. Deuxièmement, la plus grande stabilité des prix du blé donne un surplus économique (mesuré en monnaie) plus grand dans les entreprises agricoles employant du travail salarié grâce à un capital important. Troisièmement, le produit net apparaît uniquement dans le secteur agricole ; il est entièrement versé à titre de rente par les fermiers aux propriétaires fonciers, lesquels payent l'intégralité de l'impôt.

De ces principes découle un ensemble de mesures formant une politique économique homogène et très nouvelle. Le principe central est celui de la liberté du commerce. La liberté du commerce doit permettre de valoriser la production agricole nationale (le blé en étant le symbole) de telle manière que la culture soit plus profitable pour les fermiers. Selon l'analyse fondatrice de Quesnay, la possibilité d'exporter les surplus, d'une part, d'importer en cas de déficit de la récolte, d'autre part, permettra de stabiliser les prix dans le royaume. Mais, surtout, Quesnay montre que l'enrichissement des fermiers ne se fait pas au détriment du consommateur : en moyenne, le prix du blé pour le consommateur reste stable, car si ce dernier doit en période de récolte abondante payer un peu plus cher son blé, il n'a plus à pâtir des prix très élevés en période de disette.

Cette démonstration centrale dans la vision libérale du fonctionnement de l'économie sert de soubassement à Quesnay pour lancer une attaque contre ce qu'il appelle le « système des commerçants », système qui cherche à favoriser l'entrée de monnaie métallique dans la nation au moyen d'une politique active d'exportation de produits manufacturés. Cette politique économique est néfaste, dit Quesnay, notamment lorsqu'elle s'oppose à l'exportation du blé, au prétexte de faire baisser le niveau des salaires en maintenant bas le prix du blé. Elle est inutile, car une masse monétaire accrue élève les prix et rend donc impossible l'enrichissement par le moyen qu'envisagent

les mercantilistes.

Par ailleurs, Quesnay propose une solution hardie en matière fiscale. Il ne propose rien moins qu'une suppression de tous les impôts indirects – ceux qui donnaient lieu aux affaires de « finance » entre l'administration royale et les « traitants » qui affermaient la perception de l'impôt – et un remplacement des impôts directs par un impôt unique, payé par les seuls propriétaires au prorata de la rente foncière perçue. La proposition est destinée à rationaliser la fiscalité royale en diminuant le coût de perception de l'impôt et en rassurant les possesseurs de capitaux, notamment ceux qui ont investi dans l'agriculture, le secteur productif.

Cette politique fiscale signifie que les capitaux sont exempts de toute menace de la part du fisc : Quesnay en attend deux choses. Premièrement, il espère un retour vers l'agriculture de capitaux qui se sont investis dans le commerce de détail urbain, au-delà de ce qui est nécessaire. Deuxièmement, il y voit aussi le moyen de ramener vers l'agriculture les capitaux investis dans la « finance » (collecte des impôts indirects ou prêts à la monarchie). Dans les deux cas, cette politique fiscale doit permettre une abondance économique accrue, à l'avantage des fermiers, des propriétaires fonciers et du roi.

L'ensemble de ces propositions est mis en ordre dans une représentation graphique et chiffrée de la production et de la circulation des richesses au sein du royaume, le célèbre *Tableau économique*, dont Quesnay élabore différentes versions entre 1759 et 1767. Ce tableau montre comment la distribution et la circulation des richesses permettent de reproduire, de période en période, les conditions de leur production. Cette condition satisfait les intérêts économiques des propriétaires des capitaux (les fermiers) et des propriétaires fonciers ; elle fournit ainsi au législateur les ressources de sa politique de puissance. Un État organisé selon de tels principes peut donc laisser aux transactions marchandes le soin d'assurer la distribution des productions entre les classes sociales (fermiers, propriétaires et artisans) et l'État (qui prélève l'impôt). Le tableau économique sert aussi de modèle (au sens moderne du terme) pour juger de la validité de telle ou telle mesure de politique économique selon qu'elle permet ou non d'accroître le volume du produit net.

Par contraste, il apparaît clairement que la physiocratie n'accorde aucune primauté à l'industrie : les artisans sont considérés comme une classe économiquement utile mais « stérile » au sens où cette branche de l'activité économique ne produit pas de surplus économique.

Adam Smith – qui n'admettait pas une telle restriction – n'a pas manqué de prendre connaissance de la philosophie économique des physiocrates. Il s'en est parfois inspiré et il s'est toujours montré favorable à ce système, notamment lorsqu'il s'agissait de critiquer les politiques mercantilistes, bien qu'il en ait regretté le dogmatisme. Malgré le brio indéniable de Quesnay, c'est à la théorie économique de Smith, exposée dans la *Richesse des nations*, que les économistes du XIX^e siècle se rallieront, y compris les économistes libéraux en France. Il faudra attendre Karl Marx, puis Wassily Leontief, pour que les idées qui avaient amené Quesnay à construire le *Tableau économique* soient reprises dans les schémas de la reproduction du capital (Marx) ou dans les tableaux entrée-sortie (Leontief).

• Le « gouvernement économique »

En matière de théorie politique, la physiocratie est connue pour sa doctrine du despotisme légal.

L'idée fondamentale en est que l'ordre naturel, la base matérielle et physique de la production des richesses, s'impose à toute politique raisonnable, comme la gravitation s'impose aux objets physiques. Les lois naturelles s'imposent « despotiquement » dans l'un et l'autre cas. Le législateur n'a donc rien d'autre à faire pour gouverner la nation que de connaître ces lois et de ne pas chercher à aller à leur encontre. C'est une première affirmation de ce qui sera au XIX^e siècle appelé le libéralisme économique.

Le despotisme légal, expression dont l'impact négatif a été relevé par Turgot, contient cependant deux formes de contrôle du gouvernement ; celui-ci n'est donc pas arbitraire. Dans la première (celle qui est retenue par Quesnay et par Le Mercier de la Rivière), le législateur est entouré et contrôlé par des magistrats dont l'expertise tient à leur connaissance des lois naturelles économiques. Dans la seconde (celle qui a la préférence de Mirabeau et de Dupont de Nemours), le despote s'appuie sur une représentation des intérêts économiques obtenue par l'intermédiaire d'assemblées municipales regroupant les propriétaires fonciers qui perçoivent un certain montant de produit net. Dans les deux cas, à l'instar de nombreuses autres réflexions politiques des Lumières en France, l'éducation de l'élite sociale voire des classes moyennes est un fondement essentiel de la politique physiocratique. La physiocratie se trouve en pointe lorsqu'il s'agit de promouvoir ce que Jürgen Habermas a dénommé « l'espace public bourgeois », sphère idéale devant laquelle le pouvoir doit présenter les raisons de ses décisions, raisons librement et publiquement discutées sur l'autel de la Raison par des propriétaires éclairés.

Cette doctrine politique a cependant suscité de nombreuses oppositions, directes ou indirectes. En effet, la physiocratie s'oppose radicalement au système d'équilibre des pouvoirs proposé par Montesquieu dans *De l'esprit des lois*. Le despotisme légal n'a pas besoin d'un système d'équilibre des pouvoirs, car il organise le contrôle du législateur sur une autre base : l'expertise économique ou la représentation des intérêts des propriétaires. De même, les physiocrates s'opposent à la vision de Jean-Jacques Rousseau ou de l'abbé de Mably, qui insistent sur les vertus civiques, alors qu'eux-mêmes mettent l'accent sur l'intérêt, dans quelques cas (propriétaires fonciers, législateur) sur l'intérêt éclairé d'agents connaissant les lois de l'ordre naturel physiocratique. Un tel comportement fournit selon eux l'abondance économique et la puissance militaire, un ordre social doux et régulier sans qu'il y ait besoin d'exiger politiquement des citoyens qu'ils soient vertueux.

Si les libéraux français du XIX^e siècle louent volontiers la partie économique de la physiocratie, et cela malgré leur adhésion à la doctrine d'Adam Smith, ils délaisseront le volet politique de la doctrine de Quesnay, car le mot même de despotisme les répugne.

Philippe STEINER

Bibliographie

- B. DELMAS, T. DEMALS & P. STEINER dir., *La Diffusion internationale de la physiocratie*, Presses universitaires de Grenoble, Grenoble, 1995
- M. FOUCAULT, *Territoire, sécurité, population et Naissance de la biopolitique*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004
- P. P. L E MERCIER DE LA RIVIÈRE, *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Paris, 1767 ; Fayard, Paris, 2001

P. STEINER, *La « Science nouvelle » de l'économie politique*, P.U.F., Paris, 1998

C. THÉRÉ, L. CHARLES & J.-C. PERROT dir., *Œuvres économiques complètes de François Quesnay*, Institut national des études démographiques, Paris, 2005.

Voir aussi

- [Mercantilisme, économie](#)

D'un point de vue philosophique, le platonisme se caractérise par une double distinction, entre les choses sensibles et leur modèle intelligible dans la réalité d'une part, et entre le corps et l'âme en l'homme de l'autre. Son histoire se confond avec celles des écoles qui défendent ce double point de vue hérité de Platon.

• Du sensible à l'intelligible

L'hypothèse de l'existence de formes intelligibles, qu'il ne définit jamais et dont il se borne à évoquer les traits négatifs, permet à Platon (env. 428-env. 348) de fonder une éthique, une théorie de la connaissance et une ontologie. Tentons de voir ce qu'il en est dans le détail. Devant la confusion qui règne à Athènes, où la cité classique s'écroule sous les coups de ses adversaires et où les citoyens tiennent sur les valeurs communes des discours opposés, Platon, qui veut prolonger l'action de Socrate, cherche à établir un ordre politique différent, fondé sur des principes moraux absolument sûrs, ce qui explique que les premiers dialogues qu'il écrit portent sur des questions éthiques. Il s'agit de définir les vertus essentielles du citoyen parfait, exigence qui implique l'existence de normes absolues ne dépendant ni de la tradition, à l'instar de celles que transmettent les poètes, ni de conventions arbitraires, comme le prétendent les sophistes. Ces normes, en effet, doivent pouvoir servir de points de référence pour évaluer la conduite humaine. Mais cette hypothèse, qui rend possible un système éthique, renvoie à la sphère épistémologique, comme on peut le constater dès le *Ménon*. Pour découvrir et comprendre comme telles ces normes absolues sur lesquelles se fonde l'éthique, il faut faire l'hypothèse de l'existence d'une faculté distincte de l'opinion, c'est-à-dire l'intellect. Or une distinction entre l'intellect et l'opinion entraîne une distinction entre leurs objets respectifs : alors que l'opinion a pour domaine les choses sensibles plongées dans le devenir et sur lesquelles elle porte des jugements, l'intellect peut saisir des réalités immuables et absolues.

Bref, pour rendre compte des processus de connaissance que supposent certaines exigences d'ordre éthique, on est amené à faire l'hypothèse de l'existence de ces réalités que sont les formes intelligibles. Certes, celles-ci rendent compte des processus de la connaissance intellectuelle ; cependant la réalité sensible ne dépend pas de ces processus de connaissance. Si, dans le monde sensible, les objets et leurs caractéristiques se réduisent aux résultats transitoires de mouvements composés, aucune éthique, aucune épistémologie ne peut être développée et, dans cette perspective, l'hypothèse de l'existence d'un monde de formes intelligibles se présente comme un expédient efficace, mais qui n'a qu'une fonction pragmatique.

Indépendamment des nécessités qui ressortissent à l'éthique et à l'épistémologie, l'hypothèse de l'existence d'un fondement ontologique s'impose, pour arriver à rendre compte des phénomènes sensibles, lesquels, s'ils étaient laissés à eux-mêmes, se dissoudraient dans le chaos (une hypothèse envisagée dans le *Timée*). On ne peut connaître ces phénomènes sensibles que s'ils présentent une certaine stabilité, celle que leur assure leur participation à l'intelligible. En fabriquant l'univers les yeux fixés sur les formes intelligibles, le Démonstrateur garantit l'existence dans le monde sensible d'une certaine stabilité permettant qu'on le connaisse et qu'on en parle, et la présence dans la cité de normes servant à orienter la conduite humaine individuelle et collective. Telle devait être l'intention de Platon

en écrivant le *Timée*, qui apparaît en quelque sorte comme le terme d'une élaboration, dont le *Ménon*, le *Phédon* et le *Phèdre* constituent les étapes essentielles.

Fondée par Platon vers 387 avant J.-C., l'Académie, qui aura ensuite pour chefs Speusippe, Xénocrate, Polémon et Cratès, se maintient jusqu'en 268. Avec Arcésilas, l'Académie peut être qualifiée de « nouvelle », en ce sens qu'elle ne se borne plus à transmettre un corps de doctrine véhiculé par les dialogues de Platon, mais qu'elle cherche à s'opposer au dogmatisme stoïcien en adoptant une approche probabiliste, dans le domaine de la sensation à tout le moins. Le platonisme se teinte alors d'aristotélisme et surtout de stoïcisme, notamment chez Antiochus d'Ascalon, qui eut pour disciple Cicéron.

À la fin du 1^{er} siècle avant J.-C., le besoin se fit sentir chez les platoniciens d'une philosophie plus religieuse, ayant pour but le « salut de l'âme ». C'est alors que la philosophie de Platon apparut comme le meilleur moyen d'atteindre cet objectif ; suivant les circonstances, elle se rapprocha de la poésie, de la divination et de l'initiation telle que pratiquée dans les Mystères. La poésie interprétée dans le cadre de l'allégorie fut considérée comme un moyen de transmission de vérités profondes ; les oracles furent tenus pour l'expression de la parole même des dieux ; et l'accès à un autre ordre de réalité que le sensible fut décrit dans les termes d'une initiation. Sur le plan exégétique, les dialogues de référence qu'exploitèrent ceux qu'on appelle « médio-platoniciens » pour construire ce nouveau dogmatisme furent le *Timée* et la *République*. Ces dialogues ne firent pas, dans un premier temps du moins, l'objet de commentaires suivis. Mais on voulut y retrouver des vues sur la divinité, sur le monde, sur l'homme et sur la société, dans le cadre d'un système articulé autour de trois principes, c'est-à-dire de trois instances données d'entrée de jeu : Dieu, le Modèle et la Matière. À ce courant interprétatif, on peut rattacher Atticos et Alcinoos, et des auteurs moins scolaires comme Plutarque et même Numénios.

• Plotin et la question de l'Un

Avec Plotin (205-270), se développe un courant interprétatif radicalement nouveau : le néo-platonisme, qui va s'imposer jusqu'à la fin de l'Antiquité. Sous l'influence de celui qui fut son maître à Alexandrie, Ammonius « Saccas », sur lequel nous ne savons que très peu de choses, Plotin entreprit d'exposer les principes de Platon, préalablement assimilés à ceux de Pythagore, en s'inspirant de ce que nous appelons maintenant les « dialogues de la dernière période » et, en premier lieu le *Parménide*, texte difficile et jusqu'alors négligé, qui fut écrit dans la période comprise entre 370 et 347 avant J.-C., avec, entre autres, le *Théétète*, le *Sophiste* et le *Timée*. Cette gigantesque entreprise détermina une nouvelle renaissance qui allait marquer de façon décisive l'histoire du platonisme. Plotin fonda à Rome une véritable école de philosophie qui se maintint sur des bases non institutionnelles de 244 à 269, soit pendant vingt-cinq ans. Porphyre (234-env. 310) qui la fréquenta de 263 à 268, nous décrit succinctement le fonctionnement de cette « institution » dans la *Vie de Plotin* qu'il donna en préambule à son édition du corpus rassemblant les traités du maître, les *Ennéades*.

Le geste décisif de Plotin en matière de métaphysique fut de rompre radicalement, sur le plan des principes, avec le médio-platonisme, en tirant toutes les conséquences de la position de Numénios, qui identifiait le Bien au premier Intellect et qui en faisait un principe supérieur au Démon, qu'il assimilait à un second Intellect. Puisque l'intellect divin d'Aristote ne suffit pas pour expliquer le

monde des êtres, Plotin soutient qu'il faut un principe au-delà de l'être, l'Un, qu'il identifie au Bien. Il trouve dans le *Parménide* de Platon, qui vient supplanter le *Timée* comme dialogue de référence du platonisme, non seulement la théorie de l'Un, mais aussi celle de l'Intellect et de l'Âme. Cela le conduira à s'opposer aux gnostiques, en élaborant une architecture du monde intelligible qui rende compte autrement de la présence de l'intelligible dans le monde sensible, de même que du statut et du rôle de la matière considérée dans son rapport au mal.

Ineffable (*arrheton*), l'Un ne peut être défini que par la négation de tous les traits qui caractérisent l'être, lequel toutefois doit dériver de lui. De là suit la difficulté majeure de cette position. Comment faire de l'Un, au-delà de l'être, la source et l'origine de tout ce qui est ?

Le premier niveau de réalité qui apparaît après l'Un est l'Intellect, dont l'Intelligible est indissociable. Même si ce niveau de réalité correspond à l'Être et aux Formes, il reste dans un premier temps informe et indéterminé. Il ne reçoit les caractéristiques qui sont les siennes que par un mouvement de conversion vers l'Un qu'il contemple. L'Intellect présente moins d'unité que l'Un, et cela pour deux raisons : on trouve en lui la dualité sujet-objet que l'Intellect implique, et l'unité qui le caractérise est celle d'un ensemble qui contient non seulement des Formes, dont les caractéristiques correspondent à celles décrites dans le *Sophiste*, mais aussi des intellects qui possèdent leurs objets propres.

L'Âme constitue un niveau de réalité intermédiaire entre l'Intelligible et le sensible ; d'un côté, elle est intelligible au sens fort du terme, de l'autre, elle est sensible. Comme pour l'Intellect, il est pratiquement impossible d'expliquer autrement la génération de l'Âme : la puissance infinie de l'Un requiert l'existence de tout le reste. Si le monde sensible doit exister, il faut qu'existe une partie de l'Intelligible qui lui donne forme et qui le contrôle : telle est la fonction de l'Âme. L'Âme dépend causalement de l'Intellect, car c'est par l'intermédiaire de l'Intellect que l'Un produit l'Âme, l'effet étant toujours différent de la cause. De la même façon, l'Intellect qui, d'une certaine façon, est responsable de la production du monde sensible, ne peut être tenu pour responsable du contrôle qu'y exerce l'Âme. À ce niveau, il n'est plus question de l'Âme, mais des âmes qui se trouvent dans le monde sensible (l'âme du monde et celles des individus), et qui n'en sont que des reflets. En ce qui concerne l'union de l'âme et du corps, Plotin, probablement par l'intermédiaire d'Alexandre d'Aphrodise, fait la synthèse entre une position platonicienne et une position aristotélicienne. Comme platonicien, il estime que l'âme est séparée du corps, qu'elle lui est supérieure et qu'elle doit s'en servir comme d'un instrument.

• De la philosophie à la théurgie

Porphyre ne fonde pas d'école. Il se déplace beaucoup, retourne à Rome, revient en Orient ; il a des visiteurs qui s'attachent à lui pour un temps. Le plus célèbre est Jamblique, et c'est par lui que Porphyre est à l'origine du néo-platonisme syrien. Mais Porphyre a aussi exercé à Rome son influence sur le rhéteur Marius Victorinus, qui, devenu chrétien, sera l'intermédiaire entre Plotin et le néo-platonisme chrétien illustré par saint Ambroise et par saint Augustin.

Philosophe d'origine syrienne, Jamblique, qui a vécu probablement entre 240 et 325, dirigeait une école à Apamée. Son activité d'enseignement fut intense, et il est à l'origine d'une prise de position décisive dans le domaine du platonisme. Concernant les âmes particulières, Jamblique se sépare de

Plotin et de Porphyre sur un point essentiel. Il réfute la thèse suivant laquelle la partie supérieure de l'âme demeure au niveau des Intelligibles. Pour lui, l'âme s'unit complètement au corps : c'est la position aristotélicienne, ce qui entraîne que le salut de l'âme doit nécessairement venir d'ailleurs, c'est-à-dire du divin. Le conflit entre Porphyre et Jamblique sur ce point précis ira en s'aggravant. Alors que Porphyre reste fidèle à l'intellectualisme plotinien, Jamblique donne la priorité sur la philosophie à la théurgie, entendue comme un mouvement spirituel par lequel on fait appel directement aux dieux selon des rites bien établis pour obtenir l'union de l'âme avec les dieux. D'où l'importance accordée par Jamblique aux *Oracles chaldaïques*, un recueil philosophico-religieux publié à la fin du I^{er} siècle, et par le moyen duquel les dieux eux-mêmes sont censés s'exprimer.

À Athènes, le néo-platonisme devait, au V^e siècle après J.-C., connaître une forte impulsion, peut-être due au fait qu'une école pouvait s'y réclamer plus directement de l'héritage de l'Académie. Les successeurs de Jamblique passèrent le relais à une nouvelle dynastie de philosophes (Plutarque d'Athènes, Syrianus, Proclus et Damascius) qui pouvaient se considérer plus que tous les autres comme les successeurs de Platon. Nous savons que, chaque année, Proclus (412-485) se faisait un devoir de se rendre à l'Académie pour y célébrer la mémoire de ses « ancêtres », Platon et ses successeurs.

Toute la réalité se trouve intégrée dans ce continuum métaphysique qui découle de l'Un et qui, de ce fait, ne peut qu'être bon en quelque façon. De surcroît, un accord complet est recherché entre la pensée de Platon, considérée comme une théologie qui se trouve formulée dans la seconde partie du *Parménide*, et ces autres théologies que sont notamment les *Rhapsodies orphiques* et les *Oracles chaldaïques*. On peut dire qu'avec Proclus le sommet du néo-platonisme est atteint. Venu d'Alexandrie où s'était développée une autre école platonicienne qui défendait pratiquement la même doctrine que celle d'Athènes, mais dans un autre style, Damascius (env. 470-env. 544), après bien des péripéties, succédera à Proclus. Il sera le dernier chef de l'école d'Athènes qui, victime de persécutions de la part des chrétiens, sera fermée en 529. Avec d'autres membres de l'école dont Simplicius, Damascius se réfugie pour un moment en Perse.

Le platonisme, enseigné dans l'école d'Athènes et celle d'Alexandrie, allait exercer une influence déterminante à Byzance, jouer un rôle important dans la pensée arabo-musulmane, et imposer une véritable domination à la Renaissance, grâce notamment au talent de Marsile Ficin (1433-1499), qui traduisit en latin des dialogues de Platon et les *Ennéades* de Plotin. Dans sa *Théologie platonicienne* ou *De l'immortalité de l'âme* (1474), il part de l'hypothèse qu'une théologie platonicienne, qui vient de Zorastre (auquel sont alors rattachés les *Oracles chaldaïques*), en passant par Hermès Trismégiste et Orphée, Pythagore, Platon et même Aristote, va dans le même sens que la théologie chrétienne et peut servir à l'exposer. Dans le cadre de cette prodigieuse concordance théologique, Marsile Ficin admet cinq degrés : corps, qualités, âmes, anges et Dieu. Que l'on monte ou que l'on descende, on s'aperçoit que l'âme se situe sur un plan intermédiaire, à la troisième position. D'où les enjeux éthiques auxquels elle se trouve confrontée.

Luc BRISSON

Bibliographie

L. BRISSON, « Les Traditions platoniciennes et aristotéliciennes », in *Philosophie grecque*, M. Canto-

Sperber dir., P.U.F., Paris, 1997

C. LÉVY, « Académie », in *Le Savoir grec*, J. Brunschwig et G. Lloyd dir., avec la collaboration de P. Pellegrin, Flammarion, Paris, 1996 ; *Les Philosophies hellénistiques*, coll. Le Livre de Poche, L.G.F., Paris, 1997

R. MARCEL, *Marsile Ficin*, Les Belles Lettres, Paris, 1958.

Voir aussi

- [Aristotélisme](#)
- [Néoplatonisme](#)
- [Panthéisme](#)
- [Stoïcisme](#)

Pneumatique (Chimie)

L'expression chimie pneumatique, loin de désigner une doctrine établie, se rapporte à une période de l'histoire de la chimie, qui prend place dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. L'étude de divers gaz obligea de renoncer à l'ancienne doctrine, héritée de la scolastique, des quatre éléments, terre, air, eau et feu. La chimie pneumatique – celle des transformations chimiques au sein de mélanges de gaz – s'inscrit dans le contexte de la chimie prélavoisienne du XVIII^e siècle. Les trois aspects majeurs sont une pratique, focalisée sur des substances et des opérations visant à les transformer, et à obtenir de nouvelles substances ; une métathéorie – on parle alors de philosophie chimique – se préoccupant de la situation des principes chimiques dans un univers stable et ordonné ; et une théorie des transformations chimiques de la matière, visant à rendre compte des changements observés, ou à les prévoir. Ladite chimie pneumatique établit ainsi les prémisses de la révolution chimique à laquelle le nom de Lavoisier est lié.

Cette activité fut une expérimentation, assortie de discussions passionnées quant à l'interprétation des résultats. Elle mobilisa les chercheurs de différents pays, en Angleterre et en France en premier lieu. Une bonne part de cette activité intense se déroule à Paris. Dans les salons, les intellectuels assistent à des démonstrations, et discutent de l'interprétation à leur donner. Le Jardin du Roi (le futur Jardin des Plantes et Muséum national d'histoire naturelle) est le siège de la théorie chimique. L'Académie royale des sciences contribue à la discussion philosophique des résultats et à leur interprétation.

Durant la première moitié du XVIII^e siècle, l'air était encore tenu comme l'un des quatre éléments. Une invention technique, comme cela est fréquemment observé dans l'histoire des sciences, permit d'aller de l'avant et aboutit à une reconceptualisation. Le Britannique Stephen Hales (1677-1761) mit au point en 1727 un appareillage, d'utilisation on ne peut plus simple, permettant de recueillir des gaz au-dessus d'une cuve remplie d'eau. Cet outil permit d'identifier de nombreux gaz, tels que le gaz carbonique (Joseph Black, 1755), l'hydrogène (Henry Cavendish, 1766), l'azote (Daniel Rutherford, 1772), l'oxyde nitreux (Joseph Priestley, 1772) et, surtout, l'oxygène (Scheele, Priestley et Lavoisier, dans les années 1770).

Ces gaz différaient les uns des autres. On attribua ces différences à la diversité de leurs compositions et non, comme on le conceptualisait auparavant, à la présence d'impuretés dans l'élément air. Cela acheva de miner la doctrine aristotélicienne des quatre éléments. Une nouvelle doctrine vit alors le jour. Elle ne vint pas se substituer à l'ancienne, il faudra attendre pour cela que Lavoisier, dans son *Traité élémentaire de chimie* (1789), reconceptualise les éléments, et en fournisse une liste. La nouvelle doctrine a trait aux états de la matière. Le chauffage d'un échantillon matériel quelconque fait passer celui-ci de l'état solide à l'état liquide, puis de celui-ci à l'état gazeux. Le gaz n'est plus conçu comme un air altéré, mais comme un état de la matière.

Cette nouvelle chimie pneumatique s'intéressa, en particulier, au comportement des métaux chauffés à l'air. Priestley, Lavoisier et d'autres montrèrent que le soufre, le phosphore et les métaux augmentaient de poids à la suite de leur chauffage dans l'air. Guyton de Morveau (1737-1816) l'affirma dans un essai sur le phlogistique, dont Lavoisier prit connaissance en 1772. À cette lecture, Lavoisier eut l'intuition immédiate de ce qu'une fixation d'un gaz se faisait durant la calcination d'un

métal, et qu'elle était à l'origine du gain de masse observé. Dès le mois d'octobre 1772, Lavoisier put le vérifier expérimentalement, ce qui confirmait les découvertes précitées de Black, Cavendish et surtout Priestley. Mais il restait encore à Lavoisier à distinguer entre le gaz carbonique, ou air fixe, et l'air.

Tous ces chercheurs avaient établi aussi que lorsque les chaux résultant de la calcination d'un métal (les oxydes comme on les nomma ensuite) sont à leur tour brûlées, l'appareillage de Hales prouve l'existence de différents gaz.

Ces savants s'intéressèrent en particulier au comportement du mercure. La chaux (l'oxyde rouge) provenant de la calcination du mercure à l'air fournit en effet un gaz qui diffère de l'air. Il subsiste un autre gaz, incapable de soutenir la respiration ou une combustion. Il sembla donc avéré qu'une partie de l'air, celle qui est responsable des combustions, a été ôtée de l'atmosphère, et qu'elle s'est combinée avec le mercure pour former cette chaux (ou oxyde) de mercure. Cela conduisit Lavoisier en 1778 à postuler que l'air, loin d'être un élément, était un mélange comportant d'une part des parties propres à la respiration et à la combustion (oxygène), et d'autre part des parties impropres à la combustion et à la respiration (azote).

Un développement ultérieur de la chimie pneumatique fut la combustion de l'hydrogène dans l'air. Elle fournit un liquide pur, dont l'analyse montra qu'il était constitué d'eau. Lavoisier fut le premier, en 1783, à interpréter ce résultat, auquel contribuèrent aussi Cavendish et Priestley, comme démontrant que l'eau était un corps composé et non un corps élémentaire – ce qui marqua la fin de la croyance, remontant aux philosophes présocratiques, en l'eau comme étant l'un des quatre éléments.

La chimie pneumatique marqua ainsi une période prérévolutionnaire dans l'histoire de la chimie. Elle mit fin à la doctrine des quatre éléments, héritée d'Aristote. Elle ouvrit la voie à une nouvelle formulation des éléments, parmi lesquels l'hydrogène, l'oxygène, l'azote, le phosphore, etc., bref à une liste ouverte et non plus fermée des éléments de la nature.

Pierre LASZLO

Bibliographie

- F. AFTALION, *Histoire de la chimie*, Masson, Paris, 1988
B. BENSUADE-VINCENT & I. STENGERS, *Histoire de la chimie*, La Découverte, Paris, 2001
F. HOEFER, *Histoire de la chimie*, 2 vol., Gutenberg, Paris, 1980 (reproduction de la 2^e éd. de Firmin-Didot, Paris, 1866-1869)
B. VIDAL, *Histoire de la chimie*, 2^e éd., coll. Que sais-je ?, P.U.F., Paris, 1998.

Voir aussi

- [Éléments \(Théorie des\), chimie](#)
- [Phlogistique \(Théorie du\), chimie](#)

La « politique des auteurs » a d'abord été un concept érigé en dogme et brandi comme un drapeau, dans les années 1950, par un noyau de critiques parisiens rassemblés autour des jeunes des *Cahiers du cinéma*. Concept qui ne concernait en aucun cas la création cinématographique (production ou réalisation), mais une réception savante, élitiste, du septième art. Plus tard, de plus en plus diluée, cette « politique » qui n'a rien à voir avec la gestion des sociétés organisées, a inspiré une approche tant critique qu'historique de l'ensemble de la création cinématographique, approche qui a marqué la seconde moitié du siècle du cinéma.

• « Il faut aimer Fritz Lang » (François Truffaut)

Un article de François Truffaut (1932-1984), paru en février 1955 dans les *Cahiers du cinéma* à propos d'un film mineur de Jacques Becker, peut être considéré comme le manifeste provocant d'une lecture nouvelle de l'histoire d'un art né soixante ans plus tôt. Appuyée sur un aphorisme de Jean Giraudoux, « Il n'y a pas d'œuvres, il n'y a que des auteurs », nourrie des réflexions conduites dès 1953 sur un certain cinéma hollywoodien par les « hitchcocko-hawksiens » de la revue d'André Bazin (1918-1958), Jacques Rivette et Éric Rohmer en tête, elle se fondait sur la familiarité de l'analyste avec une longue chaîne de films (les filmographies aussi complètes que possible de Hawks, Hitchcock, ou Lang dans sa période américaine) considérés du seul point de vue de leur mise en scène : « Le sujet d'une œuvre, c'est sa mise en scène ». La politique des auteurs privilégie ainsi l'évidence du style du créateur. Quand l'auteur est identifié, quand son style est reconnu, il devient un objet d'amour dont tous les films sont également importants, quels que soient leur genre ou leurs défauts. La théorie, que Truffaut définit comme « une approche intime du cinéma par acte d'amour », s'impose dans un vocabulaire religieux, autour d'un culte qui implique l'infailibilité de l'auteur. En 1955, les auteurs sont peu nombreux – moins d'une dizaine, nécessairement âgés – à être ainsi sacralisés. Les autres, les « impurs », ne sont que des réalisateurs de films, rejetés dans les ténèbres du commerce.

Le dogme de 1955, accueilli avec une ironie paternelle par Bazin, a été vivement discuté, d'abord dans le microcosme de la cinéphilie française, puis dans les universités américaines où il a laissé des traces durables. Pourtant, dans les cinq ans qui ont suivi, ceux qui s'appelaient eux-mêmes les « Jeunes-Turcs » des *Cahiers du cinéma* ont délaissé critique et théorie pour devenir les artisans de la Nouvelle Vague. Ils ont fait des films, trop fragiles et isolés pour que leurs auteurs aient atteint l'évidence nécessaire à leur sanctification. La parution, en 1966, d'un volume d'entretiens de Truffaut avec Hitchcock, plusieurs fois réédité et traduit dans le monde entier, a assuré la pérennité de cette politique, promue modèle de lecture de l'œuvre d'un auteur exemplaire.

La construction théorique de la politique des auteurs originelle est contemporaine, en France toujours, de l'aboutissement de vingt années de réflexions et de controverses. Le 11 mars 1957, le Parlement a voté la loi sur la propriété littéraire et artistique. Dans le champ du cinéma, cette loi a écarté les producteurs qui, à l'exemple du droit qui régit l'industrie cinématographique hollywoodienne, revendiquaient la propriété de l'œuvre filmée, au profit des personnes physiques qui ont réalisé « la création intellectuelle de cette œuvre », le scénariste, l'adaptateur, le dialoguiste, le compositeur et surtout celui que la loi appelle encore le réalisateur. L'usage et l'évolution du cinéma

feront vite de ce dernier l'auteur exclusif du film.

• Du divertissement populaire à la cinéphilie

Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, la réception du cinéma a progressivement changé. Contribuant à forger un public conscient de la dimension artistique du cinéma, les ciné-clubs implantés notamment dans les établissements scolaires ont légitimé le film, dans des cercles de plus en plus larges, comme un objet culturel. Le cinéma, ou une partie du cinéma, souvent désignée comme « cinéma d'auteur », a cessé d'être le « divertissement d'ilote » brocardé par Georges Duhamel. Portée par ce qu'on a alors appelé la cinéphilie, la demande est apparue, d'outils permettant un large accès à cette culture émergente. Les premières réponses ont été des bulletins internes aux ciné-clubs ou aux fédérations qui les rassemblaient, puis des revues spécialisées, enfin des monographies documentées, dont la collection Cinéma d'aujourd'hui de l'éditeur Seghers est en France un exemple frappant : chaque volume était consacré à un auteur. Le premier, paru en 1961, était un petit ouvrage de Georges Sadoul consacré à Georges Méliès. Près de quatre-vingts autres ont suivi jusqu'en 1974, souvent réédités et remis à jour.

La politique des auteurs est devenue depuis un demi-siècle une clé de classement de la production cinématographique. Un film est d'abord « un film de »... Ford, Mizoguchi, Godard, Desplechin. Un premier film, réalisé par un débutant, est d'emblée identifié à son auteur. Dans un catalogue ou une cinémathèque, pour l'historien ou l'agent de publicité, l'auteur et derrière lui sa filmographie structurent la masse confuse de la production annuelle. C'est l'auteur, entouré de ses acteurs, qui gravite les marches du palais du festival à Cannes.

L'auteurisme pourtant n'allait pas de soi. D'autres approches ont été tentées. L'héritage du théâtre a incité à privilégier, en France particulièrement, le rôle créateur du scénariste-dialoguiste, le réalisateur étant alors réduit à une fonction technique de régisseur. Le mode de production hollywoodien a poussé en avant les *producers* et les maîtres des studios, qui avaient sous contrat tous les intervenants du film, le *director* au même titre que les techniciens et les comédiens. Parce qu'il y avait, effectivement identifiable, un style M.G.M. ou un style Warner, on a tenté, aux États-Unis et parfois en France, une « politique des studios », opératoire jusqu'au moment où le modèle hollywoodien s'est décomposé. L'émergence des cinéastes indépendants aux États-Unis et l'inadaptation de cette approche industrielle aux cinématographies européennes ont fermé cette voie.

La politique des auteurs avait eu pour conséquence un effacement du classement des films par genres, tel qu'il était pratiqué notamment dans le Hollywood des temps classiques. En France, on a pu croire un temps à la disparition des genres, le mode de production étant fondé sur des aides (l'avance sur recettes) attribuées non à un producteur, mais à un auteur qui en avait fait la demande. L'évolution du marché, les exigences des grands groupes à structure verticale fédérant la production, la distribution et l'exploitation concentrée dans les multiplexes induisent un retour régressif aux genres, souvent asservis aux normes imposées par la télévision. L'espace conquis par le cinéma d'auteur marque une tendance forte à se resserrer.

Jean-Pierre JEANCOLAS

Bibliographie

- A. DE BAECQUE, « *Les Cahiers du cinéma* ». *Histoire d'une revue*, t. 1, Cahiers du cinéma, Paris, 1991
- J. DOUCHET, *Nouvelle Vague*, Cinémathèque française-Hazan, Paris, 1998
- F. TRUFFAUT, *Le Cinéma selon Alfred Hitchcock*, Robert Laffont, Paris, 1966. Édition définitive : *Hitchcock/Truffaut*, Ramsay, Paris, 1983.

Voir aussi

- [Hollywoodien \(Modèle\), cinéma](#)

L'appellation « populisme » a connu un bien étrange voyage qui lui a fait accomplir une totale révolution sur elle-même au point de transformer complètement la signification initiale et les enjeux intellectuels et politiques qu'elle recouvrait. Valorisant hier le populaire, elle le stigmatise aujourd'hui. En France, par exemple, rien n'en témoigne mieux que les usages savants et politiques actuels de l'expression « populisme du F.N. » ; ils s'imposent, en faisant oublier les autres définitions du populisme qui ont eu cours et l'existence de rapports du populaire au politique fort différents de celui qui est désormais en exergue. Sous l'apparente filiation du mot, dont l'histoire remonte à la fin du XIX^e siècle, des ruptures de signification et un renversement de perspective se sont ainsi opérés.

• La disqualification du populaire

Le thème du « populisme » occupe actuellement en Europe une place prédominante dans les commentaires politiques et savants pour désigner le Front national en France et des phénomènes qui, à son instar, ont été longtemps pensés comme relevant de l'extrême droite : Vlaams Block en Belgique, F.P.Ö. de Jörg Haider en Autriche, Ligue du Nord en Italie, etc. Depuis le début des années 1990, les articles, les ouvrages et les prises de position se sont multipliés pour présenter des enquêtes et des analyses de journalistes mais aussi d'historiens, de politologues, de philosophes sur la progression inquiétante du « virus populiste » (selon les mots de *Libération*, 17 mai 2002). Les interprétations, presque toutes à l'identique, se focalisent sur des consultations électorales et les scores inattendus obtenus par des forces au « nationalisme rétrograde » emmenées par un leader « charismatique », évoquant le danger imminent qui menacerait la démocratie. Qu'il s'agisse de l'Italie, de la Belgique, de l'Autriche ou de la France, quels que soient les contextes historiques et nationaux, elles insistent sur le ralliement massif des « exclus » et notamment des groupes populaires, les plus durement touchés par la « crise sociale », à des démagogues dont les talents de tribun savent gagner les plus crédules aux solutions simplistes et frustes qu'ils proposent. Comme l'affirme ainsi en 2002 dans le journal *Le Monde* le politologue Pascal Perrineau : « Le Pen fait un tabac chez les couches populaires. Un quart des ouvriers qui sont allés voter ont voté pour Jean-Marie Le Pen. C'est le premier électorat ouvrier, mieux que Chirac et Jospin. En revanche, c'est dans la catégorie des cadres supérieurs et des professions libérales que Le Pen fait ses plus mauvais scores... [Ceux qui votent F.N.] sont des gens qui sont en bas de l'échelle des revenus mais aussi de l'échelle des savoirs. Plus le niveau de culture est élevé, plus on est à l'abri d'un vote Le Pen. »

Les discours faisant du F.N. un « appel au peuple » des « mécontents » séduits par le charisme de Jean-Marie Le Pen, la magie de son verbe et ses idées xénophobes et dressés contre les élites établies se sont ainsi banalisés, comme pour tous les partis politiques européens labellisés « populistes ». Non sans paradoxes, pourtant. Alors qu'il prétend être une catégorie d'analyse, le « populisme » est également une injure politique. Les multiples commentaires indignés et inquiets qu'il suscite en témoignent : « croisés de la société fermée », « largués, paumés, incultes », « archaïques et rétrogrades » selon les jugements prononcés en France au lendemain du premier tour de l'élection présidentielle de 2002, qui avait vu Jean-Marie Le Pen demeurer seul en lice face au président sortant. Déjà singulière dans son double statut de notion savante et d'insulte politique, la dénomination de « populisme » surprend encore autrement. Alors même qu'elle propose une nouvelle classification

bien plus floue et bien moins stigmatisante que les précédentes labellisations d'extrême droite voire de fascisme auxquelles elle se substitue, la désignation semble rendre licites des verdicts d'une extrême violence contre les groupes populaires ayant apporté leurs voix à ces partis. Le « populisme » ouvre sur un blâme du « peuple », tout en retenant la charge du discrédit contre l'organisation frontiste. Un blâme particulier, cependant, dans lequel alternent mépris et crainte. Les groupes populaires seraient en effet responsables de la survie politique d'une organisation indigne moralement et politiquement ; en même temps, ils auraient des excuses. Leur crédulité, liée à leur manque d'éducation, serait renforcée par la crise sociale qui aurait suscité chez eux une anomie et une insatisfaction politique nouvelle et durable, les rendant disponibles pour les partis les plus extrêmes, ces derniers exploitant les « malaises sociaux » contre la démocratie.

• La révolution idéologique du « populisme »

On mesure l'ampleur de la redéfinition qui a été opérée de la notion de « populisme » en se reportant aux usages à la fois politiques et savants qui avaient cours avant que le mot ne devienne une catégorie dominante d'interprétation de ces partis. S'il a été longtemps absent du vocabulaire public de la polémique politique où étaient préférés, dans un pays comme la France, des termes comme « démagogie » ou « poujadisme », le « populisme » n'en fonctionnait pas moins comme principe d'accusation dans les débats internes aux organisations de gauche voire d'extrême gauche : selon la définition que Lénine lui avait conférée en son temps contre les intellectuels russes partis conquérir les masses paysannes, il dénonçait une stratégie dévoyée de mobilisation du peuple contre ses propres intérêts et contre ses principaux défenseurs.

Dans l'univers scientifique traitant de la vie politique, l'usage de l'appellation demeurait essentiellement cantonné à des travaux anglo-saxons concernant des pays en voie d'accession à la démocratie ou encore les États-Unis. En France, on en trouvait des occurrences chez des spécialistes du monde communiste pour critiquer le rapport des dirigeants au peuple ou chez d'anciens spécialistes de l'histoire politique latino-américaine pour éreinter, sous ce même angle, la « droite populaire ». Si le mot stigmatisait, il insistait moins sur le danger d'une mobilisation politique « directe » du peuple que sur celui que faisaient courir à ce dernier des prétentions à le défendre émises par des intellectuels ou des hommes politiques projetant sur lui leurs propres aspirations et leurs propres intérêts. Le « populisme » avait ainsi pris une consistance scientifique surtout dans le secteur de la sociologie des intellectuels ou de la culture. Là aussi, la notion visait à montrer combien les écrits des intellectuels sur le peuple étaient des formes de rationalisation de leurs propres rapports au peuple qui, à ce titre, constituaient autant d'obstacles à un accès véritable à la culture populaire. Le sociologue, en tant qu'intellectuel, devait s'obliger à se défendre de ces visions schématiques qui hantaient son regard sur les groupes populaires.

La notion actuelle, telle qu'elle a été progressivement construite par Pierre-André Taguieff et reprise par les autres chercheurs français à partir du milieu des années 1980, est directement issue de débats très localisés idéologiquement, portant sur la « nouvelle droite américaine ». Le « populisme » se définit ici contre d'autres définitions en cours aux États-Unis tant dans l'univers savant qu'à gauche de l'échiquier politique. Il vise à donner une apparence populaire et d'éthique philanthropique à une entreprise néo-conservatrice sur le plan économique et politique, pour mieux la présenter comme révolutionnaire et déstabiliser les conservateurs jugés dépassés. L'enjeu n'est pas, ainsi, de

bouleverser l'ordre établi au profit des groupes les plus démunis ; il est de le bouleverser au profit de nouveaux prétendants, au profil social décalé par rapport aux membres de la haute bourgeoisie qui tiennent les places fortes de l'économie et de la décision politique, et bien plus radicaux dans le libéralisme économique que l'ancienne élite néo-libérale. Faire du « populisme », pour cette avant-garde radicale, ne consiste pas à valoriser le peuple, mais à se servir de lui pour conférer un semblant de légitimité sociale à une cause qui lui est étrangère.

C'est dire combien les usages actuels du mot « populisme » brouillent idéologiquement l'histoire politique de la notion. Ils brouillent également l'enjeu politique qu'a constitué initialement « l'appel au peuple ». Comme l'ont montré nombre de travaux sur l'histoire sociale de la construction de la démocratie, l'appel au peuple a d'abord consisté en une pratique de mobilisation des groupes défavorisés par le système de domination sociale et politique existant et constitué une entreprise (qu'on la juge rétrospectivement erronée, faillie ou illusoire, peu importe ici) qui visait l'émancipation politique des plus démunis en leur donnant une dignité et une voix dont ils étaient privés. C'est cette participation populaire à l'avènement concret de la démocratie que tend à faire oublier aujourd'hui, de manière souvent intéressée, l'invocation dominante du « populisme du F.N. ».

Annie COLLOVALD

Bibliographie

- M. CANOVAN, *Populism*, Harcourt Brace Javanovich, New York-Londres, 1987
A. COLLOVALD, *Le « Populisme du FN » : un dangereux contresens*, éd. du Croquant, Broissieux, 2004
E. GELLNER & G. IONESCU dir., *Populism : Its meanings and National Characteristics*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1967
P.-A. TAGUIEFF, « Le Populisme et la science politique. Du mirage conceptuel aux vrais problèmes », in *Vingtième Siècle*, n° 56, pp. 4-33, 1997
H. ZINN, *Une histoire populaire des États-Unis. De 1492 à nos jours*, Agone, Marseille, 2002.

Voir aussi

- [Fascisme](#)
- [Communisme](#)

Positivisme

Le mot positivisme (1830) – dont le *Vocabulaire* de Lalande donne une histoire détaillée – fut rapidement complété par le terme positiviste (1835) dont les connotations sont variables (l'utilisation négative a pris son essor dans les milieux catholiques au moment de l'opposition à Littré). Mais tous deux dérivent de la notion de « philosophie positive » dont Auguste Comte (1798-1857) est l'acteur déterminant. Le positivisme, bien que surdéterminé par ce moment comtien, désigne pourtant un ample mouvement de pensée dont les racines plongent dans une période courant de Bacon à Hume et irradient, souvent conflictuellement, chez J. S. Mill et chez Herbert Spencer, sans oublier des discontinuités chez É. Littré, C. Bernard, M. Berthelot, E. Goblot, voire Renan et Taine. Les disciples de Comte, dont Littré, ont joué un rôle essentiel dans la réception du système, notamment en mettant en avant son opposition à une philosophie théologique et métaphysique. Le positivisme n'a pas laissé indifférents des philosophes issus du « second spiritualisme », tels Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Bergson, Blondel, ou encore E. Le Roy, qui s'efforçaient de penser les rapports de la nature et de l'esprit. On parle encore d'un prépositivisme pour désigner, selon Henri Gouhier, l'esprit des travaux de d'Alembert, Laplace, Lavoisier, etc. On évoque un positivisme logique pour désigner les travaux du cercle de Vienne. Ce mouvement antimétaphysique, recherchant une analyse logique de la signification, est déjà distant des articulations du système comtien. Enfin, le postpositivisme (Guba, Lincoln, Scharff) affirme l'existence d'une réalité extérieure, mais qui ne peut être totalement appréhendée.

• La science positive

De telles inflexions obligent à parler d'un positivisme historique, celui de Comte et de son *Cours de philosophie positive* (1830-1842), auquel il convient de revenir, mais sans pratiquer un réductionnisme historique, qui s'efforce de concilier une histoire dynamique de la philosophie et une philosophie de l'histoire. Le positivisme accorde une primauté intellectuelle à Bacon, Galilée et Descartes, dans la mesure où la philosophie naturelle prend toute sa portée scientifique à l'intérieur d'un système social où s'esquisse la crise du « régime ontologique ». Comte considère aussi Condorcet comme son véritable prédécesseur, malgré son romantisme philosophique et son idéologie vague du progrès.

À partir de là, le positivisme se démarque du scientisme, du matérialisme, de l'empirisme, du réalisme et du spiritualisme, tels qu'ils sont pensés jusqu'à la fin du XIX^e siècle. D'un point de vue épistémologique, il considère le fait (« l'énoncé ») comme observable (l'objet) et subjectivable (la relation), pour éviter un naturalisme et un subjectivisme absolus. Il n'y a donc de science que positive : c'est-à-dire fondée sur l'énonciation des faits, le travail de coordination par l'hypothèse et la vérification par un retour constant à l'observation, historique et relative, puisque le critère de vérité s'établira sur la base de la méthode positive. Tenant que chaque science définit son « type » de fait, au point que « tout est relatif », Comte situe les sciences (avec la méthode qui leur est propre), pense leur articulation et construit le savoir, en situant l'activité scientifique selon le fait qu'elle sélectionne, en fonction de son référent historique et social. Car un fait observé est nécessairement construit ou isolé par le travail de l'hypothèse. Un tel examen montre des états du savoir dotés d'une logique propre, avec des institutions, des rationalités, des mentalités et des langages historiquement situés. C'est

précisément sur ces sédimentations culturelles et sociales que la science positive émerge, puisque celles-ci sont porteuses de positivité et ne sont pas ou bien niées, ou bien assimilées par un réductionnisme épistémologique. Cette attitude épistémologique veut manifester les « conquêtes de l'esprit » qui sont au cœur du fonctionnement de l'âge industriel et de la constitution de l'Humanité. Se formule ici un projet global de penser le monde et d'en donner un nouveau récit de création, en relation avec la régénération totale qui adviendra par le positivisme inauguré, puis institué en religion.

• Une pensée de la totalité

Pour Auguste Comte, c'est théoriquement et pratiquement que l'homme prend possession du monde (déjà déterminé par la relation vitale qu'il construit avec lui). D'où la priorité (notamment par rapport aux mathématiques, reconduites à leur fonction de science modélisant le passage du concret à l'absolu) accordée à l'astronomie : outre qu'elle est une appréhension théorique du réel, celle-ci revendique en effet une fonction de synthèse au regard des différents savoirs. On doit entendre un tel projet comme un croisement permanent entre deux organisations internes, structurées et spécifiques : celles de l'entendement humain et celles de la dynamique qui meut l'histoire des sociétés (l'analyse objective et la synthèse subjective). La matière du monde et la forme de l'homme, l'interaction entre le statique et le dynamique, tels sont les deux paradigmes fonctionnels de la pensée positiviste. Avec cette méthode historique et sociale, elle tend à déboucher sur un « tout » ne résumant point les parties, les discontinuités et les ruptures, mais les récapitulant, tout en s'efforçant de dégager des structures et des réseaux d'homologies, ce qui n'étonnera pas au regard du caractère encyclopédique, puis catéchétique, du projet. C'est sur cette base, et en passant par le moment moral, que Comte entend penser une anthropologie totale dont le symbole serait le noyau irriguant. En définissant la réalité humaine comme un ensemble de relations et de règles historiques, où interagissent l'homme et les phénomènes du monde, le positivisme cherche à poser un ordre entre anarchie et hiérarchie, deux extrêmes des possibles dérivés du « Grand Être ». D'où la devise « Ordre et Progrès », cherchant à instaurer des fondements internes selon les fins inchoatives de la société, but avoué de l'état positif, qui viendrait succéder aux états précédents, théologique et métaphysique. Enfin, on n'oubliera pas l'esprit politique (l'organisation des sciences s'articule à la recherche d'une rationalité de l'ordre social, en vue de son progrès) et religieux de l'entreprise (la philosophie positive se construit face au catholicisme).

Lucien Lévy-Bruhl, dans le plan d'une conférence (1935), a déjà posé la question de « ce qui est vivant, ce qui est mort dans la philosophie d'Auguste Comte ». Le positivisme reste une forme de naturalisme qui pose les phénomènes humains au cœur des régulations naturelles et des explications des sciences. La dissolution du corps de la doctrine conduit souvent à la réduire à une attitude de défiance pour la métaphysique et la théologie, au profit de la méthode scientifique. On retiendra cependant que le positivisme a voulu lutter contre un réductionnisme déterministe à portée universelle dans la compréhension du fait, en le situant dans sa dynamique totale, historique et sociale. La question portant sur la légitimité et les effets de l'hégémonie des sciences, dans le domaine social et politique, reste d'actualité, surtout si l'on n'oublie pas que Comte, fondamentalement, formule une réflexion épistémologique, qui est aussi politique, sur les conditions de possibilité et les modalités d'une connaissance de l'Humanité par elle-même. Ses interrogations sur une possible limite de la raison, sur une sociologie de la science et sur le fait religieux nous donnent aujourd'hui encore à penser.

Bibliographie

M. BOURDEAU & F. CHAZEL dir., *Auguste Comte et l'idée de science de l'homme*, L'Harmattan, Paris, 2003

A. DESPY-MEYER & D. DEVRIESE dir., *Positivismes. Philosophie, Sociologie, Histoire, Sciences*, Brepols Publishers, Turnhout, 1999

P. MACHEREY, *Comte. La Philosophie et les sciences*, P.U.F., Paris, 1989

R. SCHARFF, *Comte after Positivism*, Cambridge University Press, New York, 1995.

Voir aussi

- [Historicisme](#)
- [Positivisme logique](#)
- [Spiritualisme](#)

On classe volontiers les juristes en deux grandes catégories : les jusnaturalistes et les positivistes. Tous entendent rendre compte du droit positif, c'est-à-dire du droit voulu et énoncé ou *posé* par des hommes. Mais les premiers admettent qu'il existe, à côté ou au-dessus de ce droit positif, un autre droit, le droit naturel. Il existe de nombreuses doctrines jusnaturalistes qui varient quant à l'origine ou à la source qu'ils attribuent au droit naturel, quant à ses destinataires, à la manière dont les hommes peuvent le connaître ou à sa force obligatoire. Elles ont toutes cependant deux traits communs : elles sont dualistes en ce qu'elles admettent l'existence de deux droits et elles entendent juger le droit positif à l'aune du droit naturel. Les positivistes au contraire sont monistes. Ils estiment ou bien qu'il n'y a pas d'autre droit que le droit positif ou bien que, puisque le droit naturel n'est pas connaissable, seul peut être étudié le droit positif. L'acceptation de l'une ou l'autre de ces doctrines, qui ont donné lieu depuis des siècles aux plus grands débats de la théorie du droit, implique l'adhésion à des thèses qui touchent aux questions les plus fondamentales de la philosophie de la connaissance et de la philosophie morale.

Cependant, il en est de cette classification comme de beaucoup d'autres : non seulement le classement lui-même est difficile et certains auteurs sont considérés tantôt comme positivistes, tantôt comme jusnaturalistes, mais le principe même de la classification est périodiquement remis en question et certains cherchent à surmonter ou à dépasser l'opposition.

En réalité, ces incertitudes proviennent en grande partie d'une rigueur insuffisante dans l'emploi des concepts et peuvent être en grande partie dissipées grâce à un travail de clarification effectué par Norberto Bobbio (1909-2004), lui-même animateur d'un courant positiviste important. Bobbio distingue trois sens ou trois usages de l'expression « positivisme juridique ». Elle désigne tantôt une certaine approche du droit, tantôt une certaine théorie du droit, tantôt enfin une certaine idéologie.

• Une approche du droit

Dans le premier sens, le positivisme juridique est une certaine approche du droit selon laquelle le droit n'est pas lui-même une science, mais peut être l'objet d'une science qui se donne pour tâche de le connaître et de le décrire. Le positivisme juridique est alors une tentative pour construire une telle science. Certains positivistes soutiennent que cette science est spécifique parce que le droit n'est pas un objet empirique, d'autres qu'elle l'est aussi en raison de ses méthodes. D'autres encore cherchent à construire une science du droit entièrement empirique. Mais tous entendent au moins la construire selon un modèle dérivé des sciences empiriques.

En tant qu'approche ou en tant qu'épistémologie, le positivisme juridique entend fonder la science du droit sur le modèle des sciences empiriques. Cela implique d'abord et avant tout une distinction radicale entre le sujet et l'objet de la connaissance, c'est-à-dire ici entre la science du droit et le droit lui-même. Le droit est un ensemble de normes produites par des autorités compétentes et qui ordonnent, interdisent ou autorisent certains comportements. Les normes, étant des prescriptions, ne sont pas susceptibles d'être vraies ou fausses. La science du droit, elle, n'ordonne et n'interdit rien. Elle énonce seulement des « propositions de droit », qui décrivent les normes existantes et qui, elles, peuvent être vraies (si elles décrivent une norme qui existe réellement dans le droit positif) ou fausses.

Il s'ensuit que cette science doit s'abstenir de formuler des jugements de valeur et doit se limiter à la description. C'est ce qu'indique le titre du livre du plus important des philosophes du droit positivistes, Hans Kelsen (1881-1973) : *Théorie pure du droit*. La théorie – mais non le droit – doit précisément être pure de tout jugement de valeur. Le positivisme juridique rejoint ici l'idéal de la neutralité axiologique (*Wertfreiheit*), formulé par Max Weber.

Une telle science doit se donner un objet susceptible d'être décrit, c'est-à-dire ayant une existence objective, de telle manière que la vérité des propositions de droit puisse être testée. Cet objet ne saurait donc être le droit naturel, qui n'a pas d'existence empirique, mais seulement le droit positif. Aussi, l'expression « positivisme juridique » a-t-elle une double connotation : elle procède d'une philosophie positiviste et elle a pour objet le droit positif.

Le positivisme s'oppose encore au jusnaturalisme quant à la manière dont il identifie les normes juridiques positives. Pour certains au moins des jusnaturalistes, un droit qui serait en contradiction totale avec les principes essentiels de la morale ne serait pas du droit du tout, mais seulement l'expression de la violence. Au contraire, pour les positivistes, le droit est séparé de la morale en ce sens que l'existence d'une norme juridique n'est pas autre chose que sa validité dans le système auquel elle appartient et cette validité dépend exclusivement de sa conformité aux conditions fixées par une norme supérieure. Il est donc tout à fait possible qu'une norme contraire à la morale soit néanmoins une norme juridique valide. Il faut cependant souligner que, pour les positivistes, « valide » ne signifie en aucun cas « absolument obligatoire » et que dire d'une norme qu'elle est « juridiquement valide » n'implique nullement qu'elle soit juste. On peut donc, sans contradiction, décrire un système de droit positif et adhérer par ailleurs soit à une morale, selon laquelle ce droit est juste et doit être obéi, soit à une morale opposée selon laquelle il est injuste et doit être détruit.

Cela n'est toutefois qu'une thèse épistémologique, relative à la définition et à l'identification des normes, et le positivisme juridique ne nie pas que le contenu des normes juridiques reflète souvent des préoccupations morales. Encore une fois, c'est seulement la théorie – et non le droit lui-même – qui est pure.

• Une théorie du droit

Dans une seconde acception du terme, le positivisme juridique est un ensemble de thèses sur le droit positif. On appelle positivistes des auteurs qui adhèrent à certaines théories dont les plus importantes sont les suivantes : que les normes juridiques sont des commandements produits par la volonté humaine, que le droit obéit à la logique dans la mesure où les décisions particulières, par exemple les jugements des tribunaux, sont obtenues par déduction à partir de normes plus générales, comme les lois, ou encore que le droit présente les propriétés d'un système, parce qu'il existe une norme qui lui donne son unité et qu'il ne présente ni lacunes, ni contradictions. Il faut cependant observer que certains positivistes contestent certaines de ces thèses.

• Une idéologie du droit

Enfin, dans un troisième sens, le positivisme juridique est une idéologie, selon laquelle le droit positif est bon parce qu'il émane de l'État. Il faudrait donc lui obéir quel que soit son contenu.

Bobbio fait justement remarquer que ces trois positivismes sont tout à fait indépendants l'un de l'autre et même parfois incompatibles. C'est ainsi que le positivisme comme idéologie contredit l'un des principes essentiels de l'épistémologie positiviste, puisqu'il repose sur un jugement de valeur porté sur le droit positif et qu'il prescrit l'obéissance. Du point de vue d'une épistémologie positiviste, il n'est donc pas positiviste et constitue plutôt une variante du jusnaturalisme.

Michel TROPER

Bibliographie

- N. BOBBIO, *Essais de théorie du droit*, Préface de R. Guastini, trad. M. Guéret, L.G.D.J., Paris, 1998
- C. GRZEGORCZYK, F. MICHAUT & M. TROPER dir., *Le Positivisme juridique*, *ibid.*, 1993
- H. KELSEN, *Théorie pure du droit*, trad. de la 2^e éd. allemande par C. Eisenmann, Dalloz, Paris, 1962 (rééd. L.G.D.J., 1999)
- A. ROSS, *Introduction à l'empirisme juridique*, trad. E. Millard et E. Matzner, L.G.D.J., 2002
- M. TROPER, *La Philosophie du droit*, coll. Que Sais-je ?, P.U.F., Paris, 2002.

Voir aussi

- [Jusnaturalisme, droit](#)
- [Positivisme](#)

Positivisme logique

Le mouvement philosophique connu, dans les années suivant la Première Guerre mondiale, sous le nom de « positivisme (ou empirisme) logique » partage avec le positivisme d'Auguste Comte (1789-1857) une volonté d'associer une critique radicale de la théologie et de la métaphysique à une vision optimiste et scientiste (« positive ») de la société et de la politique. Il se démarque du positivisme comtien par son empirisme phénoménaliste, et par l'importance qu'il accorde à la critique logique du langage dans le but de déterminer la signification et la portée des énoncés scientifiques.

• Le Cercle de Vienne

Le terme de « positivisme logique » est associé d'emblée aux idées d'un groupe de discussion informel, réuni à Vienne à partir de 1922 autour du philosophe allemand Moritz Schlick (1882-1936), dans le but de mener à bien le projet d'une unification de la connaissance scientifique, associée à la promotion d'une philosophie proprement scientifique. Avec Schlick, les membres principaux de ce « Cercle de Vienne » – presque tous formés en physique ou en mathématiques – sont le sociologue Otto Neurath, les mathématiciens Hans Hahn et Kurt Gödel, les philosophes Friedrich Waismann et Rudolf Carnap, ainsi que l'Anglais A. J. Ayer (à qui l'on doit, dans *Language, Truth and Logic* de 1936, une vulgarisation à grand succès des idées du Cercle) et l'Américain Willard Van Orman Quine, qui demeure plus critique et dont la réfutation de la distinction entre énoncés analytiques et énoncés synthétiques se révélera à terme fatale pour les thèses du Cercle.

Le positivisme logique puise sa véritable inspiration dans les écrits des empiristes George Berkeley, David Hume et Ernst Mach (le nom officiel du Cercle était d'ailleurs « la société Ernst-Mach »), relus à la lumière des travaux en logique mathématique de Gottlob Frege, de Bertrand Russell et du premier Wittgenstein. Le phénoménalisme berkeleyen se trouve ainsi réinterprété comme la théorie selon laquelle les objets physiques sont des constructions logiques à partir des « sense-data » expérimentés par le sujet, mais qui n'appartiennent ni au monde ni à proprement parler à l'esprit (le refus d'un dualisme psychophysique fait partie des dogmes de l'empirisme logique). Dès lors, la tâche de la philosophie sera d'établir la cohérence du discours scientifique à partir de ces « sense-data », les questions clés des positivistes logiques n'étant plus, comme elles l'avaient été pour Hume, « Quels sont les jugements que l'expérience me permet de faire ? » ou « Quel rapport y a-t-il entre l'expérience sensible et les représentations mentales ? », mais plutôt : « Quelle est la forme logique d'un énoncé scientifique ? » et « Comment (c'est-à-dire par quelle procédure explicite) le vérifier ? ». Le principe selon lequel la signification d'un énoncé consiste en sa méthode de vérification permet aux positivistes logiques d'identifier et de marginaliser les propositions – principalement celles de la théologie et de la métaphysique – qui, dans l'impossibilité où elles sont de spécifier leur méthode de vérification, sont considérées comme littéralement dénuées de sens.

• Quel langage pour la science ?

En 1929, les membres du Cercle de Vienne publient un « Manifeste » en faveur d'une « conception scientifique du monde ». Ce texte proclame le caractère « unitaire » de la science et souligne l'importance de la clarté et de la neutralité du langage de sa transmission (« un symbolisme purifié

des scories des langues historiques ») ; il récuse les « errements » de la métaphysique, sous prétexte que celle-ci postule l'existence d'entités mystérieuses, irréductibles à l'analyse logico-analytique (« en science, pas de “profondeurs“, tout n'est que surface »). Enfin, et surtout, il affirme le caractère tautologique des propositions vraies de la logique et des mathématiques.

En cela, les positivistes logiques s'inspirent du *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein (1921), que les membres du Cercle, en particulier Moritz Schlick, avaient lu et commenté assidûment. Cependant, les rapports entre Wittgenstein et le Cercle n'étaient jamais faciles, et la prétendue coïncidence de leurs thèses semble reposer en partie sur un malentendu à propos de la nature de la philosophie elle-même et de son rapport au langage. Certes, Wittgenstein nie, tout comme les positivistes, que la philosophie puisse révéler des vérités nécessaires à propos du monde, les seules vérités nécessaires étant celles (tautologiques et donc « vides ») de la logique. Mais le *Tractatus* se sert de propositions métaphysiques afin d'en démontrer le caractère désormais caduc. Il aboutit dès lors à une conception non cognitiviste de la philosophie, s'ouvrant à l'indicible et au « mystique », qui est aux antipodes de celle des positivistes.

L'assassinat de Schlick en 1936 par un étudiant en état de démence et la montée du nazisme qui aboutit à la dissolution du Cercle de Vienne marquent un tournant. Plusieurs de ses membres (notamment Carnap) s'exilent aux États-Unis. Là, ils exercent une influence déterminante sur le développement ultérieur de la philosophie analytique, qui finit par ressembler de plus en plus à une activité scientifique à part entière. Certaines thèses du positivisme logique, dont les critiques les plus pénétrantes sont le plus souvent celles qui viennent de l'intérieur du Cercle, survivent pour un temps après la Seconde Guerre mondiale dans une forme modifiée, par exemple dans les écrits d'Ayer et dans la philosophie sémantique de Carnap. D'autre part, la connexion entre signification et vérifiabilité possède encore une pertinence, notamment dans les travaux du logicien anglais Michael Dummett. Mais l'innovation principale du positivisme logique, incarnée dans le principe de vérification, est définitivement affaiblie par les critiques anti-inductivistes de Karl Popper, et par le « holisme » de Quine.

Ronan SHARKEY

Bibliographie

- A. AYER, *Langage, vérité et logique*, Flammarion, Paris, 1956
R. CARNAP, *La Construction logique du monde*, Vrin, Paris, 2002
J. SEBESTIK & A. SOULEZ, *Le Cercle de Vienne. Doctrines et controverses*, L'Harmattan, Paris, 2001
A. SOULEZ dir., *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, P.U.F., Paris, 1985.

Voir aussi

- [Empirisme](#)
- [Philosophie analytique](#)
- [Positivisme](#)
- [Sensualisme](#)

Le possibilisme est un terme utilisé pour désigner l'approche des relations entre la société et la nature, proposée par Paul Vidal de La Blache (1845-1918), fondateur de ce qu'il est convenu d'appeler l'École française de géographie, qui a joui d'une grande renommée internationale pendant la première moitié du ^{xx}e siècle. Il s'agit d'une approche riche, fertile et de portée toujours actuelle. Quoique la démarche ait été poursuivie par quelques disciples directs (comme Jean Brunhes), le possibilisme vidalien a souffert, y compris au sein de l'École française de géographie, des luttes intra et interdisciplinaires. Tout particulièrement, sa portée a été restreinte, d'une part, en raison de son détournement au profit de la discipline historique et, d'autre part, par sa mise en opposition au déterminisme.

• Au-delà du piège de l'école des Annales

En effet, paradoxalement, ce n'est pas Vidal lui-même mais l'historien Lucien Febvre qui, dans *La Terre et l'évolution humaine* (1922), pour caractériser l'approche de celui-ci, l'a qualifiée de possibiliste. Selon lui, elle était la seule voie raisonnable face au déterminisme qu'il dénonçait chez Friedrich Ratzel, l'inspirateur de la géographie humaine, et face au sociologisme qu'incarnaient pour lui François Simiand et la plupart des durkheimiens. Febvre inscrivait la pensée de Vidal dans la même rupture épistémologique qu'il constatait chez Henri Berr en histoire, mais surtout en biologie dans les travaux de Lucien Cuénot, et qui consacraient l'importance accordée au hasard face au credo mécaniste. Grâce à l'approche vidalienne, il paraissait possible, en géographie, d'éliminer une fois pour toutes le recours au déterminisme du milieu naturel pour expliquer l'évolution des sociétés. Or l'historien fait de la pensée vidalienne un modèle unique, voire relativement isolé à l'intérieur même de son école. Et ce à tel point que les plus beaux travaux de géographie humaine se rapprochent, selon lui, de ce qu'il faudrait faire... en histoire. Car l'ouvrage de Febvre, il ne faut pas l'oublier, travaille aussi la conception de la future école des Annales. Après tout, semble-t-il suggérer, la pensée vidalienne est trop sérieuse pour la laisser aux géographes, trop embourbés dans le déterminisme.

Le piège s'est en partie refermé sur la pensée géographique. Si, grâce à Vidal et quelques-uns des travaux qu'il a inspirés en géographie (tels ceux de Camille Vallaux sur l'État ou de Raoul Blanchard sur Grenoble) le possibilisme a trouvé ses lettres de noblesse, c'est plutôt en histoire qu'il devait, selon Febvre, donner ses fruits les plus précieux. Ne restait plus alors au géographe qu'à se cantonner dans l'identification des conditions initiales du libre déploiement des activités humaines.

Or, en retournant véritablement aux sources propres du possibilisme, c'est-à-dire à Vidal, on voit clairement qu'il ne se présente pas en opposition au déterminisme. Ce géographe se déclare tout autant intéressé à saisir la façon dont l'homme prend l'initiative de modifier la surface de la terre, qu'à repérer, malgré les difficultés de la tâche, les influences de celle-ci sur le devenir et l'organisation des sociétés. Contrairement à ce qui est souvent avancé, le possibilisme vidalien ne correspond pas à la position radicale selon laquelle l'homme est libre de modifier la nature et s'affranchit de son conditionnement. En fait, la réalité que Vidal tente d'appréhender, c'est le milieu, complexe biophysique et social, qui caractérise toute société, quel que soit son degré de développement technique. Certes, si ce dernier est avancé, il devient plus difficile de cerner

l'entrelacs des phénomènes naturels et humains, mais ceux-ci demeurent tout aussi importants pour le devenir de la société. Au fond, Vidal est à la recherche des interactions qui se tissent entre la société et son milieu, mais également des structures qui en résultent : les interactions ont pour résultat, ou pour médiation, les paysages, les aménagements, les lieux qui s'observent à la surface de la terre, à toute échelle.

C'est dans cette perspective, à la fois interactionniste et constructiviste, que le possibilisme accorde aussi, dans l'analyse, une part aux idées, aux traditions, aux valeurs, voire aux initiatives, qui caractérisent la vie sociale. Il y a là tout un noyau cognitif, proche des sciences historiques, ethnographiques, voire psychologiques (notamment chez Jean Brunhes), dont la nouveauté a été bien perçue et exploitée dans la géographie culturelle qui se déploie aux États-Unis (avec Carl Sauer) dans la foulée des écrits possibilistes.

• Une solution novatrice pour des débats récurrents

Du point de vue de ses fondements épistémologiques, le possibilisme vidalien s'ancre dans deux mouvements de pensée, d'ailleurs eux-mêmes parfois liés : le néolamarckisme et le néokantisme français. Le premier lui fournit les moyens de penser le milieu et son rôle, tandis que le second permet d'affiner la conception de la science et du sujet connaissant.

La réflexion sur le milieu se fait au contact des sciences naturelles et, par là, de l'évolutionnisme qui les travaille. On sait qu'à l'époque les interprétations divergent sur la conception de l'évolution. Vidal, quant à lui, va emprunter à Darwin sa vision du milieu et de son action comme quelque chose de complexe, de dynamique, de fragile, de contingent. Mais il puise aussi dans le néolamarckisme la conception des rapports entre un être et son milieu, où ces deux entités sont actives, en interaction réciproque, l'une pouvant modifier l'autre et inversement. Le milieu apparaît alors bien comme un moyen de l'action, et non comme simple support. Sa transformation permet d'envisager celle de l'être qui l'investit. Conforté par la lecture attentive que Vidal fait des recherches en écologie végétale, le possibilisme trouve là la légitimation épistémologique dont il avait besoin pour asseoir sa conception du milieu et de son rôle.

Mais encore plus profondément, le néokantisme fournit les fondements épistémologiques nécessaires, grâce aux multiples champs dans lequel il se déploie dans la seconde moitié du XIX^e siècle. À la suite notamment des philosophes Antoine Augustin Cournot, Jules Lachelier, Charles Renouvier et Émile Boutroux, le retour à Kant permet alors non seulement de souligner le rôle actif du sujet dans toute démarche de connaissance, mais aussi d'introduire une vision du monde où la contingence retrouve une place centrale. Ainsi le conventionnalisme de Pierre Duhem ou Henri Poincaré, selon lequel les théories scientifiques sont des « conventions », c'est-à-dire des compromis commodes entre catégories de l'entendement et données de l'expérience, permet de fonder une approche des rapports humains à la nature qui fait toute sa place à l'activité cognitive de l'homme. La problématique de l'émergence – de catégories, formes, idées, phénomènes – s'appuie alors, entre autres, sur l'initiative humaine et, de façon plus générale, sur la contingence, étant donné que celle-ci intervient sans contredire les déterminismes qu'expriment les lois scientifiques. C'est pourquoi l'approche possibiliste va privilégier l'analyse des enchaînements de causes et d'effets, avec une attention toute particulière aux phénomènes émergents. Face à un positivisme réducteur, ce

possibilisme a jeté un regard neuf sur la question des rapports société-milieu et est resté ouvert à de nouvelles interrogations sur l'émergence et l'évolution créatrice, comme celles qu'a incarnées Bergson au ^{xx}e siècle et qu'ont reprises des géographes tels que Jean Brunhes ou Jean Gottmann.

En revanche, sous le double effet du déclin du néokantisme et du confinement conceptuel de la géographie suscité par Febvre, le possibilisme a été vidé de sa force épistémologique et théorique, au profit d'un simple antidéterminisme. Il faut aussi remarquer qu'il n'avait pas bénéficié à temps de l'instrumentalisation conceptuelle et méthodologique qui aurait pu le conforter. Il n'en demeure pas moins qu'aujourd'hui le possibilisme vidalien offre un cadre de réflexion et de recherche géographiques, notamment dans deux directions : d'une part dans les tentatives des sciences humaines pour renouer avec les sciences de la nature, d'autre part dans le regain d'intérêt des scientifiques pour la réflexivité, la part de créativité du sujet individuel, la diversité, la contingence et les phénomènes d'émergence.

Vincent BERDOULAY

Olivier SOUBEYRAN

Bibliographie

V. BERDOULAY, *La Formation de l'école française de géographie (1870-1914)*, 2^e éd., C.T.H.S., Paris, 1995 ; *Des mots et des lieux : la dynamique du discours géographique*, C.N.R.S., Paris, 1988
J. BRUNHES, *La Géographie humaine*, Alcan, Paris, 1910
O. SOUBEYRAN, *Imaginaire, science et discipline*, L'Harmattan, Paris, 1997
P. VIDAL DE LA BLACHE, *Principes de géographie humaine*, Armand Colin, Paris, 1922 (rééd. Utz, Avallon, 1995).

Voir aussi

- [Annales \(École des\), histoire](#)
- [Conventionnalisme, mathématique](#)
- [Darwinisme, biologie](#)
- [Déterminisme, géographie](#)
- [Géographie culturelle](#)
- [Géographie humaniste](#)

Autant la définition de la modernité apparaît composite dans la mesure où ce terme se dérobe à toutes les formes de catégorisation, prétendant en finir avec la tradition qui les soutient, sans cependant arriver à s'en départir définitivement, autant celle du postmodernisme est d'une clarté paradoxale : dans la mesure où elle se situe résolument au-delà et au-dehors de la modernité, elle rejette d'emblée toute discussion sur ce qui relève encore de l'histoire des idées. Si la première tend à incarner l'idéal progressiste dans un absolu du présent, la seconde, ayant congédié l'idée d'un horizon indépassable de l'histoire, se situe pour ainsi dire dans un espace déterritorialisé.

Par conséquent, le postmodernisme récuse l'idée hégélienne du progrès historique, ce credo de la modernité, aboutissant à ce que Jean-François Lyotard dans *La Condition postmoderne* (1979) dénomme « la mort des grands récits ». À partir de là, le postmodernisme se perçoit plus qu'il ne se définit comme un refus de l'héritage culturel et scientifique des Lumières. Ce faisant, il abandonne à sa solitude le sujet rationnel de la tradition occidentale. C'est ainsi que l'on pourrait, de prime abord, définir négativement le postmodernisme. Pour cette raison, on utilise aussi parfois à son propos le terme de poststructuralisme. Il radicalise en effet de manière offensive la méthode développée par Michel Foucault et qui consiste à voir dans l'avènement des sciences expérimentales à l'époque moderne une structure de pensée, c'est-à-dire une construction d'ordre discursif derrière laquelle s'abrite l'illusion d'un sujet omniscient. La philosophie postmoderne, dans un mouvement dit de déconstruction, retourne contre le structuralisme ses propres armes analytiques, dénonçant à travers leur usage une discursivité qui témoigne encore de l'espoir de sauver l'individu rationnel moderne. Exemplaire demeure, de ce point de vue, la lecture de la pensée foucaldienne menée par Jacques Derrida dans *L'Écriture et la différence* (1967).

• Puissances du subjectivisme

Si le travail de ce philosophe reste emblématique du postmodernisme, il ne représente qu'une des facettes d'une pensée qui ne se définit pas seulement comme posture du refus, mais tente également de défricher de nouveaux territoires. À chacun d'entre eux correspond désormais la parole singulière d'un individu ou d'un groupe d'individus, rassemblés par des intérêts communs, voire des différences conjointes, dans leur opposition à ce qui subsiste de la société occidentale, perçue comme oppression patriarcale d'une culture dominante. D'où l'apparition d'écritures nouvelles, féministe, *queer* ou lesbienne (cette dernière représentée aux États-Unis par Judith Butler, notamment), qui sont autant d'expressions d'une identité communautariste à chaque fois accompagnée de son autoréflexion critique. Démasqué comme une utopie, l'idéal moderne de rationalité universelle cède le pas à l'universalité de la contingence, aux puissances du subjectivisme. Car l'un des autres traits marquants du postmodernisme est bien son relativisme esthétique, souligné par la coexistence de plusieurs styles – phénomène apparu tout d'abord en architecture, discipline qui contribua à diffuser le terme à travers les écrits de Charles Jencks (*The Language of Post-Modern Architecture*, 1977). Cette déhiérarchisation des voies de la création s'observe désormais tout aussi bien au théâtre qu'au cinéma, ou en littérature. Pourtant, l'œuvre d'art postmoderne ne se donne jamais à comprendre en elle-même, que ce soit par exemple, quand elle met en scène et inclut dans le même espace le spectacle et son spectateur, comme l'a montré Hans-Thies Lehmann dans *Le Théâtre postdramatique* (1999) à travers

ses analyses, entre autres, des mises en scène de Robert Wilson ou Franck Castorf. Ou encore, lorsqu'elle place son lecteur dans la position de coproducteur d'un texte fragmenté, reprenant la structure filmique du montage, canevas de citations souvent autoréférentielles, ainsi que l'explique Umberto Eco dans son *Apostille au « Nom de la rose »* (1983). Toute production artistique postmoderne est d'abord l'expression d'un doute, souvent ironique, quant à ses propres capacités créatrices et son originalité conceptuelle.

• Mort des avant-gardes ?

Le postmodernisme semble marquer, dans une perspective formelle, le point de saturation des avant-gardes artistiques qui avaient entraîné la dynamique créative de la modernité au xx^e siècle. Selon Ihab Hassan (*The Postmodern Turn*, 1987), ce constat, loin d'être négatif, ouvrirait l'ère de l'« indéterminance », c'est-à-dire de l'immanence accompagnée de l'indétermination, avec pour conséquence l'ouverture sur autrui pris dans sa singularité, et le renversement des hiérarchies spatiales entre centre et périphérie. S'inscrit, par exemple, à la suite de cette vision optimiste du décroisement culturel, le concept de postcolonialisme, entendu comme émancipation des identités soumises jusqu'alors à la volonté progressiste de l'Occident, au nom de catégories historiques comme celle de l'exotisme, analysée par Edward W. Said dans *L'Orientalisme* (1979). Dans ce contexte d'« émergence » d'un espace de métissage et de rencontres, tel que le décrit Homi K. Bhabha dans *The Location of Culture* (1994), s'établit une littérature postcoloniale, comptant parmi ses représentants les Prix Nobel V. S. Naipaul et J. M. Coetzee, Salman Rushdie, ou encore les écrivains créoles comme Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant.

L'idée d'une pensée catégorielle qui reposerait sur la linéarisation temporelle disparaît au profit d'un mode de compréhension du monde organisé grâce à la spatialisation, laquelle implique ce que Francis Fukuyama a appelé, dans un ouvrage éponyme, *La Fin de l'histoire* (1992). Prenant congé de la dialectique hégélienne eurocentrée, l'auteur y célébrait le triomphe du libéralisme transatlantique. Par là, on atteint le cœur de la polémique qui touche le postmodernisme. En effet, ses théoriciens témoignent d'une façon de penser, somme toute, très anglo-saxonne. On peut légitimement se demander si leur prétention à l'universalité bienveillante ne cacherait pas des ambitions moins avouables, dans la mesure où elles relèveraient du modèle hégémonique le plus apte à assimiler les cultures qui lui sont périphériques. La mondialisation ne serait alors que le masque économique du postmodernisme.

Romain JOBEZ

Bibliographie

- P. CHAMOISEAU & R. CONFIENT, *Lettres créoles*, Hatier, Paris, 1991
H. CIXOUS, *Entre l'écriture*, Des Femmes, Paris, 1986
J.-F. LYOTARD, *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Minuit, Paris, 1979
H. MESCHONNIC, *Modernité modernité*, Verdier, Lagrasse, 1988.

Voir aussi

- [Modernité, littérature](#)
- [Occident / Orient, littérature](#)

Le postmodernisme s'est d'abord diffusé en architecture, en littérature et dans les arts figuratifs. Ses premières manifestations remontent à la seconde moitié des années 1950 et il semble s'achever vers la fin des années 1980. Ce qui fait sa spécificité est son caractère fragmentaire qui le pose en antithèse de la modernité. En esthétique, on parle de postmodernisme à propos des théories qui développent l'idée d'une fin de l'œuvre d'art, souvent en lien avec la thèse de la perte de toute valeur véridique ou métaphysique.

• Le crépuscule des « grands récits »

En philosophie, le postmodernisme devient sujet de débat en 1979 avec la publication de l'ouvrage de Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, que l'auteur caractérise par la perte de crédibilité et le déclin des métarécits qui sous-tendent le discours philosophique de la modernité. C'est autour de cette question que va éclater une querelle, dont les protagonistes seront J.-F. Lyotard, Jürgen Habermas et Richard Rorty. Elle a pour enjeu principal la question de la possibilité d'une sortie effective de la modernité. Les trois philosophes s'accordent pour reconnaître que, après Nietzsche et Heidegger, une manière absolue et globalisante d'envisager l'histoire, l'homme et la société, comme le voulaient les idéologies et les philosophies modernes de l'histoire, est devenue irrecevable. Cette convergence ne les empêche pas de s'opposer quant à l'interprétation à donner d'une telle sortie de la modernité. D'après Lyotard, la fin des métarécits de la modernité, c'est-à-dire du discours des Lumières et de celui de l'idéalisme, entraîne la fin aussi bien du subjectivisme que de l'humanisme, comme Michel Foucault l'avait déjà établi de son côté. Les philosophes des Lumières faisaient de l'audace du savoir le moteur de l'émancipation du genre humain tout entier ; quant à l'idéalisme absolu, il faisait dépendre la légitimité de tout savoir de la possibilité de s'inscrire dans la perspective d'une doctrine de la science encyclopédique et universelle. En critiquant les penseurs des Lumières, Lyotard souligne que la raison ne saurait renvoyer automatiquement à une promesse d'émancipation et, surtout, que rien ne garantit la nécessité d'un lien entre les énoncés descriptifs de la science et les énoncés pratiques et prescriptifs visant l'émancipation de l'humanité.

• Un deuil impossible ?

L'époque postmoderne naît précisément du refus de ces deux grands discours de légitimation – ce qui implique une redéfinition du but des sciences, et une analyse critique du discours social. À l'encontre de la stabilité poursuivie par la modernité, le postmodernisme va chercher à produire non pas du connu, mais de l'inconnu, transformant le modèle de la légitimation en éloge de la différence ; à l'encontre de la modernité, dont le but était de réaliser l'unité de tous les domaines du savoir et de la société, le postmodernisme va accroître leur différenciation.

Dans *Le Discours philosophique de la modernité* (1986), Jürgen Habermas remarque de son côté que l'époque postmoderne, et la fragmentation qu'elle annonce, n'est que le symptôme de l'impasse dans laquelle le projet culturel et politique des Lumières se trouve aujourd'hui enfermé. Cette situation bloquée ne peut être que passagère, car, si on se détourne de ce projet, on trahit par là même les espoirs sociaux qui en sont partie prenante. Il faut, donc, d'un côté, refuser l'hypothèse de la fin

totale des grands récits de la modernité, car cela supposerait de renoncer au désir d'émancipation qui donne vie au discours philosophique lui-même ; d'un autre côté, il faut envisager différemment la modernité, en n'abandonnant pas l'esprit véritable du projet inachevé des Lumières, d'après lequel le moteur de l'émancipation de la société ne peut être que la raison. En revanche, ce qu'il faut surmonter, ce sont justement les obstacles, à commencer par le primat de la subjectivité, qui contribuent à faire de la modernité un projet inachevé. Ici, Habermas partage les critiques de Lyotard.

Pour Richard Rorty (*L'Homme spéculaire*, 1979), ni Lyotard ni Habermas ne sont prêts à faire leur deuil de l'idée moderne de la philosophie comme savoir universel. Or, selon lui, une véritable rupture n'est possible qu'à condition de reconnaître que le sens de la philosophie ne réside que dans un pragmatisme proche de celui que professe John Dewey (1859-1952), lorsqu'il désavoue toute prétention de la philosophie à l'universalité. En effet, c'est à celui-ci que remonte la première expression d'une incrédulité face aux grands récits de la modernité. Et c'est dans son sillage que Rorty vient prôner la délégitimation de toute aspiration du discours philosophique à la vérité. D'où l'esquisse d'une conception de la philosophie comme « conversation de l'Occident », censée remplacer la problématique traditionnelle de la philosophie moderne.

Après la diffusion du postmodernisme en France, aux États-Unis et en Italie (notamment à travers l'œuvre de Gianni Vattimo) au cours des années 1980, le premier débat semble s'être tari. Aujourd'hui, le mot est plutôt employé, notamment aux États-Unis, pour caractériser l'œuvre de Jacques Derrida (1930-2004) et toute pensée qui se propose de dépasser les questions de la philosophie moderne en les « déconstruisant ».

Carla CANULLO

Bibliographie

- J. HABERMAS, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindomme et R. Rochlitz, Gallimard, Paris, 1988
K. HART, *Postmodernism. A beginner's Guide*, Oneworld Publications, Oxford, 2004
J.-F. LYOTARD, *La Condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979
R. RORTY, *L'Homme spéculaire*, trad. T. Marchaisse, Seuil, Paris, 1990.

Voir aussi

- [Modernité, littérature](#)
- [Nihilisme](#)

La pragmatique peut se définir comme l'étude de l'usage du langage, par contraste avec la linguistique dont le domaine d'étude est le langage lui-même indépendamment de son usage. Si le terme, utilisé en ce sens, est introduit en 1938 par le philosophe C. W. Morris (1901-1979), la pragmatique ne prend son essor que dans les années 1950 sous l'impulsion d'un autre philosophe, J. L. Austin (1911-1960), qui donne les *William James Lectures* à l'université Harvard en 1955. À cette occasion, il formule l'idée révolutionnaire selon laquelle le langage n'a pas uniquement pour fonction de décrire le monde. À côté d'un acte de langage comme l'assertion qui décrit effectivement des situations advenant dans le monde (par exemple : « Le chat est sur le paillason »), on peut produire des phrases affirmatives qui correspondent à d'authentiques actes, comme des promesses (« Je viendrai demain ») ou des ordres (« Je t'ordonne de fermer la porte »). Ainsi la personne qui parle, ou locuteur, a une intention spécifique (celle de donner un ordre, par exemple). Elle communique à son interlocuteur cette intention par une phrase, selon une convention linguistique. Cette théorie, connue sous le nom de théorie des actes de langage et développée et formalisée par un disciple d'Austin, J. R. Searle (*Les Actes de langage*, 1969), constitue l'acte de fondation de la pragmatique, qui, dans cette optique, s'inscrit dans une philosophie de l'action. Pour autant, elle ne se sépare que très partiellement de la vision traditionnelle du langage selon laquelle la production et l'interprétation du langage correspondent directement et exclusivement à un processus d'encodage (pour la production) et de décodage (pour la compréhension), processus où l'on reconnaît l'idée maîtresse de convention linguistique.

• La pragmatique contemporaine

C'est à un autre philosophe britannique, Paul Grice, et à d'autres *William James Lectures*, données celles-là en 1967, qu'on doit une rupture plus radicale avec cette vision simpliste de la communication linguistique, ainsi que le point de départ de la pragmatique contemporaine. En effet, Grice rejette cette conception de la communication comme un simple processus d'encodage-décodage. Selon lui, dans la plupart des cas, ce que le locuteur qui produit une phrase dans une situation donnée entend communiquer à son interlocuteur dépasse de beaucoup ce à quoi cet interlocuteur a accès sur la base du seul code linguistique. Comme Austin, Grice insiste sur l'importance de l'intention du locuteur, et admet que le succès de la communication dépend de la reconnaissance de cette intention. Mais il ajoute que cette reconnaissance ne peut être obtenue par la pure convention linguistique. Ainsi, la proposition gricéenne fondamentale consiste à dire que la communication linguistique, telle qu'elle se manifeste dans la conversation, est un processus coopératif, détaillé dans des maximes, qui s'appuie sur l'idée que les interlocuteurs sont des êtres rationnels.

La dernière étape qui a conduit à la pragmatique contemporaine s'inscrit dans le développement des sciences cognitives (le domaine interdisciplinaire qui s'intéresse au fonctionnement de l'esprit-cerveau humain). Elle est due à l'anthropologue Dan Sperber et à la linguiste Deirdre Wilson, qui ont développé et adapté la perspective gricéenne, insistant sur la sous-détermination conventionnelle de la communication linguistique, mettant au cœur de la pragmatique contemporaine la notion de pertinence et faisant de la pragmatique un élément central du fonctionnement mental.

• Une théorie de la pertinence

La pragmatique contemporaine s'inscrit largement dans le cadre de la théorie de la pertinence, développée conjointement par Sperber et Wilson, théorie qui consiste à insérer la pragmatique d'obédience gricéenne dans les sciences cognitives.

Sperber et Wilson adoptent la théorie modulaire proposée par Jerry Fodor, selon laquelle le fonctionnement mental humain obéit à une hiérarchie dans laquelle les stimuli émanant de l'environnement sont d'abord traités par des modules spécialisés dans les diverses fonctions visuelle, auditive, etc. Ces modules fournissent leurs résultats au système central qui, conjointement à des informations préexistantes, en tire de nouvelles informations et modifie de ce fait la représentation du monde qu'a l'individu. Selon Sperber et Wilson, la compréhension de la communication linguistique se fait à la fois dans un module spécialisé dans les stimuli linguistiques correspondant aux processus codiques, et au niveau du système central, lequel traite les aspects interprétatifs qui débordent précisément l'interprétation strictement linguistique, et où s'accomplit l'interprétation proprement pragmatique. Dans cette optique, le système central (dont on se souviendra qu'il n'est pas spécialisé) fonctionne sur la base d'inférences non démonstratives, qui prennent pour prémisses un contexte, et en tirent des conclusions. Le contexte est constitué de l'interprétation de la phrase (partielle à ce stade) et d'autres informations préalables, tirées de différentes sources (environnement, mémoires de profondeur variable). La notion de pertinence, dans cette optique, intervient à deux niveaux : d'abord, pour sélectionner les informations qui entrent dans le contexte, ensuite pour arrêter le processus d'interprétation. Elle se définit en termes d'effort de traitement et d'effets cognitifs. Très rapidement, toute interprétation a un certain coût de traitement. Celui-ci, pour que le stimulus concerné vaille la peine d'être traité, doit être équilibré par un bénéfice, les effets cognitifs, qui sont de trois sortes : la production d'une information nouvelle, le renforcement d'une information existante, l'éradication d'une information existante lors d'une contradiction. En d'autres termes, un effet cognitif correspond à une modification de l'ensemble des informations dont dispose un individu à un moment donné, et la pertinence est question de rendement.

Si la théorie de la pertinence se réduisait à ce qui vient d'être dit, on pourrait s'interroger sur sa filiation gricéenne. Mais Sperber et Wilson conservent deux éléments importants de l'approche proposée par Grice : l'idée d'une sous-détermination linguistique radicale, et celle qui souligne l'importance d'une reconnaissance de l'intention du locuteur, laquelle, étant donné la sous-détermination, ne peut être une simple affaire de code. À la différence de Grice, cependant, Sperber et Wilson précisent le processus par lequel passe cette reconnaissance : le rendement nécessaire à la pertinence est garanti, dans le cas de la communication linguistique, par le fait que cette communication se manifeste en tant que telle. Il ne s'agit pas d'un stimulus ordinaire, non intentionnel. Dans cette optique, tout acte de communication linguistique porte en lui-même la garantie de sa propre pertinence optimale, ce qui revient à dire que le calcul inférentiel spécifique à l'interprétation pragmatique s'arrête lorsqu'un effet cognitif suffisant pour équilibrer le coût de traitement est atteint, effet qui est alors identifié à l'intention du locuteur.

Cette approche cognitive de la communication linguistique permet d'étendre le champ de la pragmatique à de nouveaux domaines. Elle conduit à des propositions originales pour le traitement des actes de langage, y compris les questions et les exclamations, de figures de rhétorique comme la

métaphore ou l'ironie, de la communication approximative et de la fiction.

L'inscription de la théorie de la pertinence dans le cadre plus large des sciences cognitives a permis à ce développement contemporain de la pragmatique d'évoluer de façon positive en se rapprochant notamment des sciences de la vie, et de la psychologie cognitive. Par ailleurs, dans la perspective de la psychologie évolutionniste, Sperber et Wilson ont modifié leur théorie initiale. Ils considèrent maintenant la pragmatique non plus comme un des aspects d'un système central non spécialisé, mais plutôt comme un module particulier spécifiquement lié au traitement de la communication linguistique, où il complète l'interprétation strictement linguistique. Cette opinion se voit étayée par des données développementales et par des hypothèses de caractère plus spéculatif sur l'évolution du langage et de la communication linguistique.

Anne REBOUL

Bibliographie

- A. REBOUL & J. MOESCHLER, *La Pragmatique aujourd'hui. Vers une nouvelle science de la communication*, Seuil, Paris, 1998
- J. SEARLE, *Les Actes de langage*, trad. H. Pauchard, Hermann, Paris, 1972
- D. SPERBER & D. WILSON, *La Pertinence. Communication et cognition*, trad. D. Sperber et A. Gerschenfeld, Minuit, Paris, 1989.

Voir aussi

- [Cognitivisme](#)
- [Grammaires cognitives, linguistique](#)

Pragmatisme, philosophie

Le pragmatisme est une doctrine philosophique anglo-saxonne fondée à la fin du XIX^e siècle et dont les principaux représentants sont Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) et John Dewey (1859-1952).

En référence à *pragma*, qui signifie « action », Peirce introduit le terme « pragmatisme » en 1879 dans « Comment rendre nos idées claires » (deuxième article des *Illustrations of the Logic of Science*). Le pragmatisme peircien trouve sa source dans le processus sémiotique (ou science des signes) et constitue une nouvelle théorie logique de la signification qui repose sur la notion de relation. Le sens d'une pensée dépend des habitudes qui conditionnent nos actions dans tout type de situations possible. C'est sans doute la raison pour laquelle Peirce définit le pragmatisme comme « le principe selon lequel tout jugement théorique exprimable en une phrase au mode indicatif est une forme confuse de pensée dont la seule signification, si elle en a une, réside dans sa tendance à mettre en application une maxime pratique correspondante exprimable sous la forme d'une phrase conditionnelle ayant son apodose au mode impératif » (*La Maxime du pragmatisme*, première conférence, 1903).

• Une connaissance en mouvement

Peirce a élaboré ses thèses pragmatistes dans le contexte d'une théorie de la connaissance embrassant les différences pour mieux clarifier l'objet d'une conception. Selon lui en effet, « la règle pour atteindre le troisième degré de clarté dans la compréhension peut se formuler de la manière suivante : considérer quels effets pratiques nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet » (« Comment rendre nos idées claires »). Peirce ne peut envisager une signification d'idées qui ne fasse intervenir la pratique et les habitudes procurées par ces idées elles-mêmes. La connaissance se définit dès lors non plus en termes de fixité mais en termes de fonction, c'est-à-dire à partir des relations qui se tissent entre une pensée générale et une pratique singulière. Tout objet se construit comme un schème d'action dans une situation dialogique où la différenciation est source de clarification. Plus qu'un moyen, on a là une méthode qui permet de réajuster perpétuellement sa conception de la vérité. Le pragmatisme se voit chargé d'une tâche importante, celle de fonder la vérité à partir des pratiques et des usages réels qui sont constitutifs de la signification. Peirce prône une philosophie de la connaissance s'élevant avec et dans la réalité, car c'est à partir de ce qui lui est extérieur et dont il fait l'expérience que l'homme construit la connaissance. Celle-ci correspond alors à une opération cognitive capable d'intégrer des points de vue multiples afin de garantir l'évolution et l'activité de la pensée, relativement aux mutations du monde.

Si Peirce est le premier à avoir utilisé le terme de « pragmatisme » et à en avoir ébauché la méthode, c'est William James qui développe la théorie de la signification proposée par son prédécesseur, faisant du pragmatisme un réel courant de pensée. À la différence de Peirce, James met l'accent sur l'action et sur ses conséquences immédiates. Le pragmatisme revêt un caractère fonctionnaliste. C'est sans doute pourquoi Peirce a choisi de nommer sa théorie « *pragmaticisme* », se démarquant ainsi du point de vue de James.

• Vérité et subjectivité

William James propose une philosophie de la connaissance qui substitue au rationalisme la dimension expérimentale de la vérité. L'expérience constitue une vérification. Le pragmatisme de James se définit comme l'élaboration d'un processus de signification des idées qui nécessite de recourir à leur usage et à leur expérimentation, le but étant de faire correspondre idées et pratiques. Il s'agit pour lui d'une méthode « qui consiste à entreprendre d'interpréter chaque conception d'après ses conséquences pratiques » (« Ce qu'est le pragmatisme », 1907). Il exclut toute conception absolue pour préférer la pensée concrète ancrée dans la réalité actionnelle, événementielle et factuelle. Pour James, le pragmatisme est moins une théorie qu'une méthode qui engage une recherche constante, capable d'embrasser toutes les réalités existantes, privilégiant ainsi une conception de la vérité qui prenne acte des différences liées à la multiplicité et à l'hétérogénéité des pratiques. James constate que si la vérité peut se moduler, se transformer au gré des expériences, c'est essentiellement parce qu'elle est liée à une forme de subjectivité. Tel est le point de divergence majeur avec le pragmatisme de Peirce qui, lui, rejette tout subjectivisme au sein du pragmatisme. James, au contraire, tient que la vérité s'assimile à ce que l'homme qualifie de vrai parce qu'il l'a expérimenté ; le pragmatisme peut alors être défini comme une « théorie génétique de la vérité prise dans sa signification réelle » (« Ce qu'est le pragmatisme »).

Se référant à la méthode de James, John Dewey précise que le pragmatisme écarte toute catégorie ontologique et préfère s'attacher à la dimension socio-historique de la pensée et de ses objets, car « les dimensions formelles se trouvent profondément enracinées dans le monde lui-même » (*Art as Experience*, 1934). Il s'intéresse particulièrement à la notion d'expérience, réhabilitée comme condition pragmatique de signification, les émotions et la subjectivité étant facteurs d'enrichissement des valeurs et des significations. Dans le prolongement de son travail, notamment pour ce qui concerne l'art, Richard Shusterman prône une esthétique qui intègre à nouveau l'expérience, non pas immédiate comme elle l'a souvent été considérée, mais médiate, c'est-à-dire constructive, relationnelle et dialogique, donc capable de fournir une signification à même de compléter la signification formelle et matérielle d'une œuvre (*L'Art à l'état vif*, 1992 ; *La Fin de l'expérience esthétique*, 1999).

Le pragmatisme constitue un apport original à la philosophie. Mais il a souvent été éclipsé par la philosophie analytique, dont la scientificité est davantage acceptée. Aujourd'hui pourtant, les philosophes tendent à redécouvrir ses possibilités d'analyse et de compréhension, reposant sur une prise en charge des données actionnelles et expérimentales indispensables à la saisie et à l'appréhension d'un objet.

Marie GAUTIER

Bibliographie

- J. DEWEY, *Reconstruction en philosophie*, trad. P. di Mascio, Université de Pau-Léo Scheer, Paris, 2003
- W. JAMES, *La Signification de la vérité*, trad. L. Veil et M. David-Collectif D.P.H.I., Antipodes, Lausanne, 1998

D. LAPOUJADE, *William James. Empirisme et pragmatisme*, P.U.F., Paris, 1997

C. S. PIERCE, *Pragmatisme et pragmaticisme*, C. Tiercelin et P. Thibaud éd., Cerf, Paris, 2002

R. SHUSTERMAN, *L'Art à l'état vif*, Minuit, Paris, 1992 ; *La Fin de l'expérience esthétique*, Presses universitaires de Pau, 1999.

Voir aussi

- [Empirisme](#)
- [Philosophie analytique](#)
- [Pragmatique, linguistique](#)

Le terme « préciosité » revêt souvent aujourd'hui un sens péjoratif : synonyme d'affectation, de sophistication des manières. Déjà, Molière avait attaché aux « précieuses », mondaines et femmes de lettres qui tenaient salon au XVII^e siècle, le qualificatif de « ridicules » (1659). C'était réduire à une mode ce qui, sous le nom de « galanterie », a joué un rôle essentiel dans la formation du goût classique.

• Galanterie et préciosité

L'épisode des précieuses est de courte durée : autour de 1650-1660 ; le terme n'est revendiqué, semble-t-il, que par un petit cercle, celui de la duchesse de Montpensier, dite la Grande Mademoiselle, retirée après la Fronde au château de Saint-Fargeau – et non par la plus célèbre d'entre elles, « l'illustre Sapho », Madeleine de Scudéry (1607-1701). L'abbé de Pure, dans son roman à clé *La Précieuse, ou le Mystère des ruelles* (1654-1658), écrit que les précieuses avaient choisi leur nom « comme modeste et raisonnable, celui de reine ayant paru trop ambitieux, celui de maîtresse trop coquet, celui d'ange trop poétique, celui de divinité trop idolâtre... » Elles revendiquent en tout cas un rôle et une liberté (le refus du mariage, en particulier) que l'époque n'était guère prête à reconnaître aux femmes. D'où sans doute la rudesse des oppositions qu'elles rencontrent, *via* une considérable littérature satirique – outre Molière, Furetière, Scarron, Bussy-Rabutin, Boileau. On a parfois avancé que la préciosité n'avait d'autre fondement historique que cette sorte de fiction polémique : un personnage de comédie dont se sont démarqués les tenants même de la « galanterie », terme qu'il faudrait décidément préférer comme explicitement lié à une « poétique de la conversation » (Delphine Denis) qui irrigue tant les œuvres romanesques que la pratique sociale (les salons) des prétendues précieuses. D'autres, comme Myriam Maître, défendront malgré tout le terme, parce qu'il dit mieux que la galanterie une part proprement féminine.

La littérature galante peut fort bien être masculine : il suffit de songer à Marivaux, à Beaumarchais, au genre du « billet » qui se poursuit jusqu'aux *Vers de circonstance* mallarméens. La littérature précieuse, quant à elle, n'est pas concevable sans une morale amoureuse certes héritée des cours d'amour médiévaux et de la pastorale, mais prise au sérieux par les femmes, comme idéal de civilité. Le roman comme genre doit beaucoup à cette démarche qu'après les travaux de Maurice Magendie sur *La Politesse mondaine et les théories de l'honnêteté* (1925), Emmanuel Bury qualifie de « civilisatrice » : le lecteur de l'époque reconnaît aisément ses semblables dans les romans de Mademoiselle de Scudéry (*Artamène, ou le Grand Cyrus*, 1649-1653 ; *Clélie, histoire romaine*, 1654-1660), où la « gazette » investit l'épopée ; la lecture romanesque vise à une transformation des mœurs. Elle offre un modèle de sociabilité, dans une sorte d'uchronie, là où le salon la fait exister comme utopie contemporaine. L'emprunt à l'Antiquité n'est plus ici affaire de doctes, de philologues érudits, mais il habille au contraire la relation d'une expérience réelle, familière. Le roman précieux marque ainsi la transition du roman héroïque et pastoral (*L'Astrée*, d'Honoré d'Urfé, 1607-1628) au roman psychologique, moderne (*La Princesse de Clèves*, de M^{me} de La Fayette, 1678), dont il prépare l'avènement. L'amour y est la grande affaire – mais dans une tension vertueuse et chaste (à l'opposé de ce que désigne le terme « libertin », lui aussi associé à la galanterie) qui prend le relais des valeurs héroïques et guerrières.

• Un art de plaire

Typique de la préciosité est la carte de Tendre. Issue d'un badinage avec Péliisson, elle est intégrée par M^{lle} de Scudéry dans le premier volume de sa *Clélie*, en 1654. Géographie des sentiments, elle introduit une mode allégorique facile à parodier – mais inscrite aujourd'hui encore dans l'imaginaire. Jeu de salon devenu œuvre d'art, elle montre comment la préciosité oblige à lier étroitement littérature et société : elle relève d'abord d'un art de plaire, cultivé dans les « ruelles » (les précieuses ont été les premières à recevoir à jour fixe – les « Samedis de Sapho » pour Mademoiselle de Scudéry, et dans un lieu qui mimait l'intimité de la chambre). Sur le plan stylistique, la préciosité dénote une préoccupation de la forme, du beau langage, outrée par Molière dans le sens de l'affectation, mais qui n'en a pas moins apporté sa contribution à une évolution « classique » du français vers plus de précision et d'agrément, moins d'équivoques et de termes pédants. Si l'on songe à son influence, on la rapprochera plutôt de l'art familial de M^{me} de Sévigné, du piquant des *Provinciales* (1656-1657) de Pascal, ou encore de la poétique enjouée de La Fontaine, que de courants « baroques » qui lui sont antérieurs – euphuisme, marinisme, gongorisme – et dont elle ne partage qu'à demi une esthétique de la surprise, du brillant... Elle participe à sa manière d'une autonomisation du champ littéraire, avec l'affirmation d'une figure sociale de l'écrivain – y compris celle, plus controversée par la postérité, de la femme de lettres.

En effet, lorsque Louis de Roederer au moment de la monarchie de Juillet, Victor Cousin sous le second Empire, se font les historiens de la « société polie » du xvii^e siècle, c'est avec la nostalgie d'une parole libre mais sans violence (et à tout prendre inoffensive...), d'un âge d'or de la civilité, brisé à leurs yeux par la Révolution, et déjà corrompu dans les salons libertins du xviii^e siècle. Aussi distinguent-ils le salon de M^{me} de Rambouillet, siège d'une préciosité aristocratique, où la femme sait tenir sa place, de celui de M^{lle} de Scudéry, plus excentrique et bourgeois – où naissent les femmes auteurs. Une historiographie moins misogyne pourrait y voir un nouvel avatar de la fiction polémique forgée par les contemporains ; plus militante, elle assimilera volontiers les précieuses à des « amazones » (Joan DeJean), de tous les combats contre l'oppression – celui de la Fronde comme celui de Port-Royal...

Si l'on tient cependant à accorder au terme une valeur transhistorique autre que négative, on pourra, avec René Bray, l'opposer à un « réalisme » de tous les temps et l'associer, « de Thibaut de Champagne à Jean Giraudoux », à la gratuité, l'esprit, le goût du jeu, l'agilité et la vivacité, la culture, l'imagination – et surtout à « une exigence interne de distinction » : Mallarmé, écrit Bray, est « précieux, au sens exact », c'est-à-dire étymologique, « par sa volonté même de se donner du prix ». Mais là encore, l'insistance sur le caractère délibéré de la préciosité – manière de se distinguer par l'écriture – en fait une notion cardinale pour toute approche sociale et historique de la littérature.

François TRÉMOLIÈRES

Bibliothèque

R. BRAY, *La Préciosité et les précieux de Thibaut de Champagne à Jean Giraudoux*, Nizet, Paris, 1948
E. BURY, *Littérature et politesse. L'invention de l'honnête homme, 1580-1750*, P.U.F., Paris, 1996
D. DENIS, *La Muse galante. Poétique de la conversation dans l'œuvre de Mademoiselle de Scudéry*,

Champion, Paris, 1997

M. MAÎTRE, *Les Précieuses. Naissance des femmes de lettres en France au XVII^e siècle*, Champion, Paris, 2000.

Voir aussi

- [Baroque, littérature](#)
- [Courtoisie, littérature](#)
- [Libertinage, littérature](#)
- [Salons littéraires, littérature](#)

Prédicativisme, mathématique

Doctrine selon laquelle certaines définitions naïvement reçues de la logique ou des mathématiques classiques recèlent une certaine sorte de circularité qu'on retrouve à l'origine de tous les grands paradoxes et qui, même quand elle n'y conduit pas, devrait être interdite. Le principe de cette interdiction est le « principe du cercle vicieux » (PCV), qui dit, grosso modo, qu'un objet ne peut être défini dans les termes d'une multiplicité d'objets parmi lesquels il se trouve.

L'idée du PCV fut lancée pour la première fois par Henri Poincaré (1854-1912) en réaction à un paradoxe découvert par Jules Richard (1862-1956) en 1905. Celui-ci avait considéré l'ensemble E des nombres qui peuvent être définis en un nombre fini de mots, et avait apparemment réussi à définir un certain nombre N qui, de par sa définition même, différait de chacun des éléments de E et donc n'appartenait pas à E , et qui, cependant, étant défini en un nombre fini de mots, appartenait à E . En 1906, Poincaré remarqua que, dans sa définition de l'élément N de E , Richard avait mobilisé la notion de l'ensemble E , et il résolut ainsi le paradoxe : la prétendue définition de N contenait un cercle vicieux, ce n'était pas une véritable définition. La même explication valait, selon Poincaré, pour tous les grands paradoxes.

De son côté, Bertrand Russell (1872-1970) cherchait pour le fameux paradoxe relatif aux classes (autrement dit aux ensembles) qu'il avait découvert en 1901 une solution de portée générale. Ce paradoxe montrait que la propriété d'être une classe qui n'est pas membre d'elle-même ne définissait pas de classe, ou, dans la terminologie de Russell, que ladite propriété n'était pas « prédicative ». La question était alors de faire le départ entre les propriétés, ou définitions, qui étaient prédicatives et celles qui ne l'étaient pas. Lorsqu'il prit connaissance de l'idée de Poincaré, il l'adopta immédiatement, tout en disant y trouver confirmation de ses propres idées : les définitions prédicatives n'étaient autres que celles qui satisfaisaient au PCV. Par un curieux glissement sémantique, le sens originel de la « prédicativité » tomba bientôt dans l'oubli, et, la thèse de Poincaré étant prise pour définition, le terme signifia désormais l'absence de cercle vicieux.

Pour Poincaré, digne successeur de Descartes (1596-1650) pour le mépris de la logique formelle, tout était dit, il n'y avait plus qu'à faire preuve de vigilance. Pour Russell, au contraire, la logique, et avec elle les mathématiques, qui n'en étaient que le prolongement, devaient être reconstruites en faisant systématiquement droit au nouveau principe plus précisément formulé. Les règles gouvernant l'usage des connecteurs, des quantificateurs, et de l'identité pouvaient rester les mêmes, c'est la théorie des classes et relations et autres entités supra-individuelles qui devait changer. La nouvelle logique prit finalement la forme d'une « théorie des types », où les entités supra-individuelles (réduites en fait aux seules fonctions propositionnelles) étaient disposées, chacune selon son « type », en une hiérarchie assez subtile pour satisfaire aux exigences de départ. Esquissée dans un article paru en 1908, la théorie fut développée par Russell, en collaboration avec Alfred North Whitehead (1861-1947), dans l'ouvrage monumental *Principia Mathematica* (3 vol., 1910-1913), et rétrospectivement connue sous le nom de « théorie des types ramifiée ».

L'exigence de prédicativité pesait lourdement sur l'entreprise de reconstruction des mathématiques, et Whitehead et Russell durent, pour parvenir à leurs fins, admettre un axiome ad hoc, qui permettait de contourner cette exigence, l'axiome de réductibilité (AR). Toute ambition « logiciste » mise à part,

AR était inacceptable, et l'on n'eût de cesse de trouver le moyen de s'en passer. Pour éviter d'avoir à sacrifier une bonne partie des mathématiques classiques, il fallait lui trouver un substitut. Dans la seconde édition des *Principia Mathematica* (1925-1927), Whitehead et Russell envisagèrent de remplacer AR par la « thèse d'extensionnalité » de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), et crurent avoir réussi à prouver sur cette nouvelle base le principe d'induction complète, mais Kurt Gödel (1906-1978) décela ultérieurement une faute de raisonnement, et il apparut par la suite que leur tentative sur ce point était sans issue.

Entre-temps, dans son livre de 1918 sur *Le Continu*, Hermann Weyl (1885-1955) avait ouvert une voie moins ambitieuse, mais plus prometteuse. On renonçait à définir les entiers naturels, on se les donnait d'entrée de jeu, et, sur cette base, on tentait de reconstruire, sinon la totalité des mathématiques classiques, du moins la partie jugée essentielle pour les sciences de la nature. Weyl réussit ainsi à reconstruire la théorie des fonctions d'une variable réelle continues (par morceaux). Mais il n'alla pas plus loin, abandonnant bientôt le prédicativisme pour la doctrine plus exigeante de l'intuitionnisme. Le programme de Weyl fut repris à partir des années 1950 par plusieurs logiciens de premier plan, notamment Solomon Feferman (né en 1928). Dans des articles parus à partir de 1975, ce dernier élaborait un système prédictif, W (ainsi nommé en l'honneur de Weyl), dans lequel il poussait la reconstruction beaucoup plus loin que Weyl ne l'avait fait, assez loin pour que l'hypothèse selon laquelle la totalité de l'analyse mathématique scientifiquement applicable peut être reconstruite de façon prédictive pût être considérée comme pratiquement vérifiée.

Philippe de ROUILHAN

Bibliographie

- S. FEFERMAN, *In the Light of Logic*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1998
- POINCARÉ, RUSSELL, ZERMELO & PEANO, *Textes de la discussion (1906-1912) sur les fondements des mathématiques : des antinomies à la prédicativité* (textes réunis par G. Heinzmann), Albert Blanchard, Paris, 1986
- F. RIVENC & PH. DE ROUILHAN dir., *Logique et fondements des mathématiques. Anthologie (1850-1914)*, Payot, Paris, 1992
- PH. DE ROUILHAN, *Russell et le cercle des paradoxes*, P.U.F., Paris, 1996
- H. WEYL, *Le Continu et autres écrits* (notes introductives et traduction par J. Largeault), Vrin, Paris, 1994.

Voir aussi

- [Fondationnalisme et antifondationnalisme, mathématique](#)
- [Intuitionnisme, mathématique](#)
- [Logicisme, mathématique](#)

Lorsqu'il fait son entrée dans le vocabulaire esthétique, à la fin du XVIII^e siècle, le mot « primitif » ne désigne pas la sauvagerie, mais le stade inaugural de l'art classique, celui des Anciens ou de la Renaissance. En termes de style, le primitif est alors synonyme d'une simplicité (noble pour les néoclassiques, pieuse pour les romantiques), dont le progrès des arts entraînerait le déclin fatal. La notion est inséparable d'une conception organiciste de l'histoire de l'art, calquée sur les âges de la vie ou le cycle des saisons. L'exaltation du primitif prend la forme d'un retour à l'art grec avec Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), ou Maurice Quay (1779-1804) et la « secte des Primitifs », ou encore d'une redécouverte de la Renaissance d'avant Raphaël avec l'*Histoire de l'art par les monuments depuis sa décadence au IV^e siècle jusqu'à son renouvellement au XVI^e siècle* (1811-1820) de Jean-Baptiste Séroux d'Agincourt, ou avec l'œuvre de David-Pierre Humbert de Superville, dit Giotto, peintre de son entourage. Mais c'est en Allemagne que la vogue du primitif dans l'Europe postrévolutionnaire connaît une évolution décisive, en conjuguant l'exhumation des styles anciens et la revendication nationale. Cette inflexion se traduit sur le plan tant des idées – avec Wilhelm Heinrich Wackenroder, dont la figure est intimement liée aux revendications nationales de la peinture allemande vers 1800 – que des formes avec le groupe des nazaréens Franz Pforr, Friedrich Overbeck et Peter von Cornelius.

Le XIX^e siècle verra le développement de cette tendance au primitif sous diverses facettes. L'héritage philosophique de Hegel pousse des théoriciens de l'art à valoriser les hautes époques de la peinture au nom d'une spiritualité qui s'étiole avec les progrès du naturalisme, défendu notamment par Alexis-François Rio (1797-1874) et Hippolyte Taine (1828-1893), tandis que le mouvement des arts déplace ses références médiévales toujours plus vers l'amon, passant du gothique au roman et du roman au byzantin. De grandes expositions consacrées aux « maîtres anciens » font émerger la notion d'écoles nationales, avant que les nationalismes tout court n'interviennent, en transformant les primitifs de la peinture européenne en autant de figures tutélaires des styles nationaux. C'est ainsi que les années 1900 seront le théâtre d'une « course aux primitifs », par expositions interposées – *Les Primitifs flamands* à Bruges en 1902, *Les Primitifs français* à Paris en 1904.

• Des primitifs au primitivisme

À l'acception des historiens de l'art va s'ajouter, au XIX^e siècle, celle des anthropologues, pour un profond bouleversement sémantique. Désormais, on ne se sert plus seulement du terme « primitif » pour désigner l'art d'époques anciennes, mais aussi à propos de peuples en activité. Si le XVIII^e siècle percevait le « sauvage » comme un contemporain dépourvu – pour le meilleur ou pour le pire – des ressources de la civilisation, le siècle suivant voit en lui un « fossile vivant », un être témoignant moins de l'état de nature que d'une préhistoire elle-même en cours de construction en tant qu'objet de la science.

Cet évolutionnisme culturel, calqué sur l'évolutionnisme biologique de Charles Robert Darwin (1809-1882), transforme radicalement le sens du mot primitif en l'opposant à l'*Homo historicus* des sociétés civilisées. Depuis les objets collectés par les expéditions ethnologiques – bientôt visibles dans les musées qui leur sont consacrés, tel le musée d'Ethnographie du Trocadéro à Paris, en 1878 –

jusqu'aux « exhibitions d'indigènes » de l'Exposition universelle de 1889, le primitif des anthropologues a ceci de différent du primitif des historiens de la Renaissance qu'il ne se donne pas comme jeunesse de la civilisation, mais comme origine de l'espèce humaine. Au prestige des sources de l'art s'oppose l'étrangeté des anomalies, aux germes d'une évolution, l'inaptitude au progrès. Les deux sens du mot n'en coexistent pas moins dans les dictionnaires : ainsi, dans le *Nouveau Larousse illustré* (1898-1901), « primitifs » désigne à la fois les « artistes, peintres ou sculpteurs qui ont précédé les maîtres de la grande époque », et les « peuples qui sont encore au degré le moins avancé de la civilisation ».

Un néologisme fait également son apparition dans le même dictionnaire : « primitivisme ». Il s'agit, lit-on, de « l'imitation des primitifs », sans qu'il soit précisé s'il est question des artistes ou des peuples. Figure pionnière du primitivisme, Paul Gauguin (1848-1903) offre un cas exemplaire de cette fluctuation du modèle primitif dans les arts de la fin du XIX^e siècle. Certes, le peintre et sculpteur se distingue en prenant en compte le nouveau référent ethnographique qu'il va quérir sur place, en Polynésie. Mais c'est pour croiser ce répertoire, inédit chez les artistes, avec celui, plus traditionnel, de ces moments de l'art que l'histoire avait depuis longtemps rangés sous l'étiquette primitive – Égypte ancienne, Byzance, Italie du Trecento – ou qui, sans appartenir à la tradition occidentale, jouissaient déjà, au milieu du XIX^e siècle, d'une reconnaissance esthétique (art bouddhique d'Angkor et de Borobudur). Il n'en reste pas moins que le mot « primitif », avec Gauguin, gagne en extension et en valeur : « Vous trouverez toujours le lait nourricier dans les arts primitifs. (Dans les arts de pleine civilisation, rien sinon répéter) », note-t-il à la fin du manuscrit *Noa Noa* (« Diverses Choses », 1896-1898). « Arts primitifs » : la formule est nouvelle aussi bien parce qu'elle globalise un phénomène que parce qu'elle radicalise les oppositions, laissant poindre un combat qui, pour une large part, se confondra avec celui des avant-gardes.

L'entité abstraite des « arts primitifs » constituera le mythe fondateur du primitivisme au XX^e siècle. De cette généralité sortiront les solutions esthétiques les plus variées, chacun développant sa propre interprétation du mythe : de l'école de Pont-Aven au cubisme, le primitif est, selon les cas, synonyme de simplification et de déformation, de hiératisme religieux et d'ivresse dionysiaque, de décoration murale et de sculpture sur bois. Loin d'être unificateur, le primitivisme devient vecteur de différenciation ; l'un des exemples les plus éloquents de ce processus réside dans la réception des « masques nègres » qui, de Matisse à Picasso, des années 1910 aux années 1930, exercent un attrait aussi vif qu'il est divers, chacun collectionnant et copiant selon ses attentes, en puisant dans l'infinie variété des types offerts par l'Afrique noire.

• Regards sur les arts autres, autres regards sur l'art

Ce fractionnement du primitivisme est encouragé par l'amplification et la diversification du matériau primitif disponible, qui conquiert une visibilité accrue grâce aux musées d'ethnographie (tel le musée de l'Homme à Paris en 1938) et à la publicité faite aux expéditions savantes dans les supports de vulgarisation (c'est le cas de la mission Dakar-Djibouti, en 1931-1933). Si le XIX^e siècle a vu passer l'appellation primitive de la sphère européenne aux aires extra-européennes, au prix d'un renversement menant de la quête de soi à la recherche d'autrui, le primitivisme des avant-gardes n'aura de cesse d'approfondir l'altérité de ses modèles en élargissant sa géographie du primitif. La cartographie primitiviste des surréalistes n'est pas celle des fauves et des cubistes, elle annexe

d'autres régions du globe : la Mélanésie, l'Amérique du Nord et l'Alaska.

Mais une extension plus significative encore intervient avec les surréalistes – déjà amorcée en Allemagne avec les membres du Blaue Reiter –, qui déroge, elle, au critère historique et géographique : une mentalisation du fait primitif, déplaçant la quête des « débuts de l'art » dans la structure psychique du sujet. Les nouveaux territoires du primitivisme se situent du côté des dessins d'enfant, dessins spirites, dessins ou travaux d'aliénés. Dès lors, la perspective évolutionniste est inversée : alors que l'illusion comparatiste, assimilant le tribal et le préhistorique, servait à rejeter le primitif hors des sociétés dites évoluées et en faisait un repoussoir du progrès, les surréalistes trouvent auprès des discours psychiatriques et psychanalytiques des arguments pour installer le fait primitif au cœur de l'individu civilisé et, en matière d'art, pour chercher dans l'automatisme ou la pulsion graphique une enfance universelle de l'expression, une primitivité absolue des formes. Au primitivisme intentionnel des avant-gardes, André Breton et ses amis vont opposer le primitivisme involontaire de la régression, celui qui fonderait l'activité plastique des spirites et des malades mentaux, et dont l'absence de motivation artistique garantirait paradoxalement la valeur esthétique. Dernier grand chapitre du primitivisme au xx^e siècle, l'« art brut » de Jean Dubuffet (1901-1985) tentera de fédérer tous les représentants de cette primitivité intérieure sous la bannière d'une croisade anticulturelle.

On aura saisi l'importance grandissante des sciences de l'homme dans l'inflexion que prend la notion de primitivité auprès des artistes : ce n'est plus seulement le musée d'ethnographie que vont visiter les peintres des avant-gardes, ce sont les ouvrages de psychologie et de psychiatrie qu'ils consultent, à l'image du célèbre traité du docteur Hans Prinzhorn sur l'art des malades mentaux, qui, paru en 1922, se répand immédiatement dans les milieux de l'art en Allemagne et en France.

La notion de primitif, au xx^e siècle, ne se résume pas à l'ouverture du regard artistique en direction de cultures ou de formes d'expression autres, elle reflète aussi l'ouverture entre les disciplines, l'imprégnation grandissante du discours esthétique par le discours savant, et la non moindre influence de l'évaluation artistique des objets tribaux sur l'anthropologie. Cette transversalité nouvelle est sensible dans des revues des années 1930, tels *Minotaure*, dirigé par Tériade, et plus encore, *Documents*, animé par Georges Bataille. Elle fonde aussi l'originalité d'un Carl Einstein dans ses travaux sur l'art africain, de *Negerplastik* (1915) et *Afrikanische Plastik* (1921, trad. française *La Sculpture africaine*, 1922). L'heure n'était plus alors au mythe, mais à la connaissance, à l'épreuve de réalités beaucoup plus complexes que le « Tahiti fidèlement imaginé » de Gauguin – pour reprendre une expression que ce dernier appliquait lucidement à son œuvre. Signe de cette démystification, la locution trop connotée d'« arts primitifs » allait entrer dans une ère de disgrâce, progressivement remplacée par des formules jugées plus neutres, comme celle d'« arts tribaux », ou, plus récemment, d'« arts premiers ».

Emmanuel PERNOUD

Bibliographie

P. DAGEN, *Le Peintre, le poète, le sauvage. Les voies du primitivisme dans l'art français*, Flammarion, Paris, 1998

E. H. GOMBRICH, *La Préférence pour le primitif : épisodes pour une histoire du goût et de l'art en*

Occident, trad. de l'anglais par D. Lablanche, Phaidon, Paris, 2004 (éd. or. 2002)

G. PREVITALI, *La Fortune des primitifs de Vasari aux néoclassiques*, préface d'E. Castelnuevo, trad. de l'italien par N. Di Mascio, Gérard Monfort, Paris, 1994 (éd. or. 1964)

W. RUBIN dir., *Le Primitivisme dans l'art du XX^e siècle. Les artistes modernes devant l'art tribal*, éd. française, sous la direction de J.-L. Paudrat, du catalogue de l'exposition du Museum of Modern Art de New York, du Detroit Institute of Arts et du Dallas Museum of Art, 2 vol., coll. Art Référence, Flammarion, 1991 (éd. or. 1984)

D. THIÉBAUT, P. LORENTZ & F.-R. MARTIN, *Primitifs français, découvertes et redécouvertes*, catal. expos., Musée du Louvre-R.M.N., Paris, 2004.

Voir aussi

- [Beauté, arts](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Imitation, arts](#)
- [Modernité et modernisme, arts](#)
- [Musée imaginaire](#)

Les mutations aléatoires étant le substrat de la sélection naturelle, la notion de probabilité est au cœur de la théorie de l'évolution. Elle est cependant restée, jusqu'à présent, marginale dans le domaine de la biologie moléculaire. En effet, le fonctionnement des cellules y a été initialement considéré comme soumis à un programme génétique déterministe fait de signaux dictant le destin des cellules (différenciation, prolifération, etc.).

• Expression génétique : du déterminisme au probabilisme

À la base du programme génétique on trouve l'expression génétique, c'est-à-dire le mécanisme caractérisant l'activité d'un gène dans une cellule. L'explication actuelle de ce mécanisme suppose deux types de gènes : les gènes de structure, qui fabriquent (par l'intermédiaire des ARN messagers qu'ils codent) les protéines dont la cellule a besoin pour fonctionner, et les gènes régulateurs, qui gèrent la production des protéines régulatrices impliquées dans le contrôle du programme génétique. Il s'agirait d'activateurs ou de répresseurs, qui en se fixant en amont des gènes dans leurs séquences régulatrices, permettent ou empêchent leur expression en ARN, puis en protéine. Le caractère déterministe de ce processus est clair, puisqu'il n'y aurait que deux états possibles pour le gène : actif ou réprimé, en fonction du type de protéines régulatrices qu'il aurait fixées. De plus, ces deux états seraient totalement déterminés par ces signaux : chaque fois qu'une cellule se trouve dans un même environnement moléculaire et que le gène pour s'exprimer fixe les mêmes protéines régulatrices, sa réponse devrait être la même. Depuis que cette théorie a été proposée dans les années 1960, un grand nombre de données expérimentales sont venues la conforter. Mais d'autres données qui contredisaient cette vision déterministe de l'expression génétique ont été négligées. Aujourd'hui, il y a de plus en plus d'arguments expérimentaux en faveur d'un mécanisme probabiliste de l'expression des gènes ce qui conduit à un changement de paradigme.

En effet, si l'expression des gènes ou la différenciation cellulaire est un phénomène déterministe, les caractéristiques de toutes les cellules d'un même tissu dans un environnement homogène devraient être identiques, mis à part le bruit de fond expérimental. Au contraire, si le phénomène est de nature probabiliste, on peut s'attendre à constater une variabilité assez grande d'une cellule à l'autre. L'apparition, dans ce contexte, de marqueurs de différenciation cellulaire, puis d'autres résultats au niveau moléculaire, ont montré que la transcription des gènes n'obéissait pas au paradigme déterministe, ce qui indique que la régulation de l'expression génétique pourrait être probabiliste. La variabilité intercellulaire d'expression génétique est en fait si grande que c'est la notion même d'une cellule moyenne représentant un type cellulaire qui peut être remise en question. De plus, l'utilisation de techniques de plus en plus sophistiquées a permis de mettre en évidence les processus biophysiques dont dépend l'expression probabiliste des gènes. On sait maintenant qu'il y a en permanence des événements d'association ou de dissociation entre l'ADN et les protéines (histones) associées.

Ces protéines sont déplacées au hasard, par diffusion passive, à l'occasion des variations structurales d'une chromatine en renouvellement permanent, créant des modifications aléatoires qui sont à l'origine des changements d'expression des gènes.

Dans le nouveau cadre d'interprétation probabiliste, les facteurs de régulation de la transcription

n'exercent plus leur effet selon une logique qualitative du tout ou rien, un gène étant soit actif soit réprimé, mais, modifient, en fonction de leur concentration, la probabilité d'activation d'un gène. Selon ce modèle, tout gène d'une cellule a une probabilité d'activation comprise entre zéro et un. Pour certains gènes, cette probabilité est proche de un et ils sont toujours actifs ; pour d'autres, la probabilité est proche de zéro et ils sont réprimés ; mais il existe aussi des gènes avec une probabilité d'expression intermédiaire, pouvant être actifs dans une cellule et non dans une autre.

• Darwinisme cellulaire

Ce changement de perspective a des conséquences énormes sur la compréhension des processus cellulaires. Il débouche sur la théorie du darwinisme cellulaire selon laquelle les cellules d'un organisme se différencient par un mélange de hasard et de sélection, de manière analogue aux espèces soumises à la sélection naturelle. Habituellement, la différenciation cellulaire, c'est-à-dire le processus de spécialisation des cellules embryonnaires ou des cellules souches en types particulier (muscle, peau, sang, etc.), est envisagée selon un modèle déterministe dit « instructif ». Une cellule transmet à une autre cellule une instruction véhiculée par une molécule (également appelée signal ou information) et lui impose ainsi de se différencier selon un type particulier. La différenciation des cellules est alors vue comme une suite d'étapes élémentaires analogues à ce schéma, chaque étape correspondant à une instruction du programme génétique. Mais ce modèle porte une contradiction logique qui n'a jamais été résolue : il suppose ce qu'il est censé expliquer. En effet, on doit admettre que les cellules sont d'emblée différenciées en cellules émettrices du signal et cellules réceptrices. Une cellule fabrique une molécule que reçoit l'autre. Il s'agit d'un modèle finaliste classique dans lequel on a inversé la cause et l'effet. Alors que l'on a besoin d'un cadre conceptuel expliquant l'émergence d'hétérogénéité entre cellules, il la pose au départ du processus. Au contraire, un modèle sélectif (ou darwinien) incorporant l'expression probabiliste des gènes permet de lever ces contradictions. Dans ce modèle, du fait de l'activation probabiliste des gènes, les cellules se différencient spontanément sans qu'il soit nécessaire de faire appel à des signaux inducteurs. Les interactions cellulaires n'interviennent que secondairement pour stabiliser les cellules dans le type qu'elles ont acquis aléatoirement. Dans le cadre de ce modèle ce sont les modifications épigénétiques des protéines qui permettent cette stabilisation.

Les données expérimentales, qui montrent une grande variabilité aussi bien au niveau de l'expression des gènes que de celui de la différenciation cellulaire, penchent en faveur du modèle darwinien. En effet, celui-ci repose sur l'expression stochastique des gènes, qui prédit une telle variabilité, à la différence du modèle déterministe. Pour cette raison, la théorie du programme génétique déterministe est progressivement abandonnée par un nombre croissant de biologistes.

Jamais les mots de Jacques Monod n'ont eu une telle résonance : « Le hasard pur, le seul hasard, liberté absolue mais aveugle, à la racine même du prodigieux édifice de l'évolution : cette notion centrale de la biologie moderne n'est plus aujourd'hui une hypothèse, parmi d'autres possibles ou au moins concevables. Elle est la seule compatible avec les faits d'observation et d'expérience » (*Le Hasard et la nécessité*, 1970). Mais si l'aléatoire est à l'œuvre dans l'évolution c'est par l'intermédiaire de l'embryogenèse. Au-delà des modalités de l'évolution, la conception que défend Jacques Monod doit maintenant être étendue à celles de la biologie du développement.

Bibliographie

- W. BLAKE et al., « Noise in eukaryotic gene expression », in *Nature*, vol. 422, pp. 633-637, 2003
- J. J. KUPIEC, « A Chance-selection model for cellular differentiation », in *Cell. Death and Differentiation*, 3, pp. 385-390, 1996
- T. MISTELLI, « Protein Dynamics : implications for nuclear architecture and gene expression », in *Science*, vol. 29, pp. 843-847, 2001
- A. PALDI, « Stochastic Gene Expression during cell differentiation : order from disorder ? », in *Cell. Mol. Life Sc.*, vol. 60, pp. 1775-78, 2003.
- B. TURNER, « Cellular Memory and the histone code », in *Cell.*, vol. III, pp. 285-291, 2002.

Voir aussi

- [Code génétique](#)
- [Réductionnisme](#)

Programme génétique

Le concept de programme génétique désigne la série d'instructions supposées inscrites dans le génome des organismes vivants lesquelles servent à spécifier les étapes et l'ordre des événements de l'ontogenèse c'est-à-dire du développement individuel. Codé dans un langage moléculaire (code génétique), le génome des êtres vivants contiendrait ainsi à la fois le plan d'architecture de l'organisme et les moyens nécessaires pour mettre en œuvre ce plan. Un tel concept réunit donc à la fois l'explication de l'hérédité par la transmission des gènes et celle de la régularité du développement caractérisant les individus qui appartiennent à la même espèce. Le génome contenant le plan d'organisation du corps est transmis par les cellules reproductrices d'une génération à l'autre. Les formes et les propriétés de l'organisme ainsi que les étapes de son développement sont donc déterminées par les instructions du programme génétique inscrites dans le génome. L'environnement peut influencer certaines étapes, mais son rôle est tout à fait secondaire par rapport au programme inclus dans les cellules vivantes. Selon la vision la plus orthodoxe, le programme génétique est bien l'aspect le plus important de l'hérédité. C'est l'existence de ce programme qui distingue radicalement les êtres vivants des objets inanimés et il n'existe pas de phénomène biologique dans lequel le programme génétique ne soit impliqué.

• Origine du concept

Le terme de programme génétique est apparu dans les années 1960 dans les articles de Jacques Monod et François Jacob, deux pionniers de la génétique moléculaire, ainsi que d'Ernst Mayr, biologiste de l'évolution. Mais les origines des idées sous-jacentes sont beaucoup plus anciennes. Comme le double caractère génétique et ontogénétique de la notion de programme génétique l'indique, celle-ci prend ses racines à la fois dans la génétique et dans l'embryologie. On peut retracer ses origines conceptuelles jusqu'à la théorie de la préformation du ^{xvi}^e siècle, qui énonçait que dans chaque gamète il y a un minuscule être préformé et que le développement de l'organisme n'est que la croissance de ce modèle réduit. D'autre part, depuis la théorie de la continuité du plasma germinatif d'August Weismann (1892) la génétique fait clairement la distinction entre ce qui est « hérité » des parents et ce qui est « acquis » au cours de la vie de l'individu. Les déterminants des caractéristiques héréditaires des organismes vivants – qui seront qualifiés de gènes – sont transmis aux descendants, assurant ainsi la continuité et la similarité entre les générations. Selon la terminologie de la génétique, un gène « code » pour un caractère ou phénotype. L'idée d'une correspondance stricte, c'est-à-dire d'un code, entre la structure d'une molécule porteuse de l'hérédité, et l'architecture du vivant a été popularisée dans les années 1940 par le physicien Erwin Schrödinger. Selon lui, les organismes vivants obéissent à des lois distinctes du monde physique, car dans ce dernier la régularité est basée sur le comportement statistique d'un très grand nombre de composants. Or les organismes vivants ne disposent que d'un nombre limité de chromosomes. Ultérieurement, le développement de la cybernétique et plus tard celui de l'informatique ont introduit un vocabulaire et des notions rapidement adoptés par les biologistes. Ainsi, les gènes « codent » pour les phénotypes et sont porteurs de « l'information héréditaire ». La découverte en 1953 par Watson et Crick de la structure en double hélice de l'ADN devait enfin donner une forme concrète à la métaphore informatique du code et de l'information biologiques.

La question de transmission des déterminants héréditaires – les gènes – pose la question du rôle de ces facteurs au cours du développement embryonnaire. Jusqu’aux années 1970, la génétique du développement se contentait d’essayer de déduire le rôle éventuel des gènes à partir des phénotypes mutants, c’est-à-dire exprimant des anomalies, par comparaison avec les sujets conformes à l’espèce type. Du rapprochement de la biologie moléculaire, de la génétique, de l’embryologie et de la cybernétique qui s’est produit depuis lors est née la vision qui envisage le développement de l’embryon comme résultant de l’exécution d’un « programme génétique ». Chaque étape du développement est prévue et codée par le génome. Selon cette vision, le génome, en plus des gènes qui codent pour des constituants du vivant, comporte également des gènes « régulateurs » dont le rôle est d’assurer la régulation de l’expression spatiotemporelle des gènes « structuraux » au cours du développement. L’un des exemples les mieux connus est celui des gènes HOX, qui sont supposés spécifier la structure antéro-postérieure de l’embryon en régulant des gènes effecteurs nécessaires pour la formation des différentes structures. Les gènes régulateurs interagissent entre eux et forment un réseau d’interaction très complexe.

• Enjeux du programme génétique

Le concept de programme génétique a joué un rôle déterminant dans le développement de la biologie au cours des dernières décennies. Appuyée par un développement technologique rapide, la caractérisation du programme génétique est devenue le paradigme de recherche dominant en biologie. Ce succès a permis de mettre de côté provisoirement les nombreuses questions fondamentales auxquelles ce paradigme n’a pas su répondre. Entre autres, l’origine du programme reste à expliquer. La réponse classique est que le code génétique est apparu par hasard. Cette réponse ne permet pas de comprendre comment le programme génétique, c’est-à-dire « le plan d’architecte » a pu évoluer a posteriori, à partir du « résultat » – c’est-à-dire de l’organisme vivant déjà existant – et devenir, en renversant la chaîne de causalité, le déterminant d’un variant de ce dernier ! Une autre question sans réponse concerne la plasticité surprenante du développement. Le développement est un processus capable de résister aux perturbations très importantes. Mais il est difficile d’imaginer un programme capable de réparer ses propres défauts. La vision concurrente du développement, l’auto-organisation du vivant, aborde ces questions avec plus de succès.

Les conséquences de la doctrine du programme génétique vont bien au-delà de son effet sur les avancées de la biologie. Le séquençage de génomes entiers, et surtout celui du génome humain, a été le projet de recherche le plus médiatisé de l’histoire de la biologie. Il était considéré comme le déchiffrement du « livre de la vie » et a mobilisé des efforts matériels et humains jamais réunis auparavant en sciences de la vie. En effet, si le programme génétique existait, sa compréhension devrait ouvrir la voie à sa modification ou à sa correction – un vieux fantasme de l’humanité. Mais l’industrie biotechnologique puissante née sur la base des techniques de la biologie moléculaire est loin d’avoir remporté les succès attendus en vue de contrôler l’ontogenèse, en raison des effets épigénétiques déjà invoqués dès le début du XIX^e siècle par les embryologistes pour mettre en doute la théorie de la préformation.

Andras PALDI

Bibliographie

W. ENARD et al., « Intra and Interspecific Variation in Primate Gene Expression Patterns », in *Science*, vol. 296, pp. 340-343, 2002.

Voir aussi

- [Code génétique](#)
- [Probabilisme, biologie](#)

Souvent utilisée de manière impropre par la littérature artistique en tant que synonyme de « sujet » de l'œuvre, l'expression « programme iconographique » a fait son apparition, notamment chez les spécialistes de la Renaissance, à la fin du ^{xix}^e siècle.

Plus exactement, elle s'applique au projet iconographique, un texte établi généralement par un érudit, à partir duquel sont élaborés des œuvres d'art isolées ou des cycles décoratifs, qu'ils soient définitifs ou provisoires. Cependant, le mot « programme » cache une certaine ambiguïté, car il n'est entièrement assimilable ni à un ensemble d'instructions systématiques que l'artiste traduit en images (souvent il s'agit de directives sommaires), ni à une déclaration explicite du « message » que devrait délivrer l'œuvre.

• De l'invention au programme

La notion la mieux adaptée pour définir un « programme », notamment à la Renaissance, est celle d'invention. Comme l'*inventio* en rhétorique, elle correspond au moment initial, dans la genèse de l'œuvre, qui voit la participation de trois personnages : le commanditaire, le conseiller et l'artiste. L'invention se situe ainsi au moment où l'auteur du programme imagine et transcrit les thèmes mis au service des intentions du commanditaire. Organisant les sujets et établissant entre eux des connexions, le conseiller peut aussi se charger de la *dispositio*, laissant à l'artiste le rôle d'exécuteur de la *compositio*.

En réalité, tout schématisme dans la répartition des rôles au sein de ce processus est trompeur, les compétences de l'un, dans bien des cas, débordant sur celles de l'autre : le peintre peut, par exemple, ne pas se contenter d'illustrer simplement un texte. Le plus souvent, les œuvres réalisées d'après des programmes écrits constituent moins l'illustration d'un texte que sa mise en images. Si précises que soient les instructions fournies par le programme, la distance entre code verbal et code figuratif demeure importante ; le visuel a des spécificités qui échappent au lettré, et appartiennent en propre à l'artiste.

• Prémices dans l'Antiquité et au Moyen Âge

La difficulté principale, concernant les créations artistiques des époques précédant le ^{xv}^e siècle, est de documenter l'existence de programmes. Dans l'Antiquité, le texte du *Tableau de Cébès*, représentation élaborée de la vie humaine parfois attribuée au philosophe grec Cébès de Thèbes (^{iv}^e siècle av. J.-C.), semble être l'interprétation d'un programme dédié, dans un temple de Kronos, à l'éducation de la jeunesse. D'autres exemples de ce genre existent pour l'Antiquité, mais l'historiographie de l'art a surestimé la valeur de ces descriptions, mêlant deux notions très différentes, celles d'*ekphrasis* (description) et d'invention.

Les artistes médiévaux, souvent des religieux, sont supposés être les auteurs des inventions de leurs œuvres. La complexité de nombreux monuments de cette époque, notamment les cathédrales, suggérerait plutôt une collaboration entre l'artiste (*factor*) et d'autres personnages impliqués dans la

commande (*auctor* et *dator*), précédant la mise en œuvre du programme.

• Programme de la Renaissance

Les premiers programmes iconographiques peuvent être identifiés en Italie au début de la Renaissance. Toutefois, rares sont les exemples documentés avant le XVI^e siècle. Composé en 1398 par Franco Sacchetti, le programme décoratif d'Or San Michele à Florence est ainsi l'un des plus anciens qui nous soient parvenus, avec, par exemple, celui de Guarino da Verona pour les *Neuf Muses* peintes à Belfiore dans le *studiolo* de Lionello d'Este (1447-1450).

Au siècle suivant, l'affermissement de la société de cour au sein de régimes autocratiques nécessite la conception de programmes apologétiques et dynastiques fort complexes, mêlant éruditions historique et littéraire. C'est alors que le rôle du lettré devient prépondérant dans l'élaboration des cycles décoratifs. On le voit au moment des somptueuses festivités organisées à Rome en 1513, à l'occasion de l'attribution de la citoyenneté romaine à Julien et Laurent de Médicis. À l'initiative du pape Léon X, la conception et l'organisation de l'événement sont confiées à un unique auteur, Tommaso Inghirami, qui tisse un programme apologétique dense et cohérent autour de l'alliance entre Rome et Florence, mis en scène par une multitude d'artistes.

Un demi-siècle plus tard, des érudits célèbres (Annibal Caro, Paolo Manunzio et Onofrio Panvinio) participent à la campagne décorative du palais Farnèse de Caprarola. Confiée à Taddeo Zuccari, l'invention de Caro pour la *Camera dell'Aurora* (1562-1563) est un exemple de la volonté qu'a le lettré de maîtriser par le programme l'ensemble du processus de création : l'auteur va jusqu'à suggérer la disposition et le rendu des figures à représenter.

L'idée, souvent évoquée par l'historiographie moderne, que les programmes étaient imposés à l'artiste par le commanditaire, n'est pas généralisable. C'est Giorgio Vasari, et non Côme I^{er} de Médicis, qui fait appel à Vincenzo Borghini et Cosimo Bartoli, érudits attachés à la cour des Médicis, en qualité de conseillers iconographiques, pour la conception des décorations du Palazzo Vecchio à Florence. Mettant l'érudition au service de la propagande, ces décors, qui mêlent mythologie et histoire, sont l'illustration d'une collaboration étroite et complice entre le peintre et ses conseillers. Dans ce contexte, le programme – un complexe échange de dessins, descriptions et notes – tend à se faire texte autonome : c'est le cas des *Ragionamenti* vasariens (1588), à la fois transcription des *inventioni* et commentaire du programme iconographique.

Cette complexité recherchée dans l'élaboration des décors se développe ailleurs en Europe, et notamment en France. L'entrée du roi Charles IX à Paris, en 1571, est l'occasion d'organiser une série de décorations provisoires sur le thème de la Paix et de l'Empire. Jean Dorat et Pierre de Ronsard, poètes de la Pléiade, sont chargés de concevoir et de superviser un programme qu'une foule d'artistes – dirigée par Nicolò Dell'Abate, Pierre d'Angers et Germain Pilon – sont tenus de suivre scrupuleusement. Les accents prophétiques des auteurs sur la Paix, l'Empire mystique et l'Harmonie sont véhiculés par l'ensemble des composantes de la fête, des peintures jusqu'aux pâtisseries servies lors du banquet.

• Évolutions ultérieures et autonomie de l'artiste

À partir de la fin du xvi^e siècle, le rôle joué par le lettré dans l'élaboration de l'œuvre d'art s'atténue graduellement. Ce processus, en réalité, avait déjà été esquissé par Leo Battista Alberti dans le traité *De pictura* (1435 ; trad. franç., 1992), qui invitait le peintre à fréquenter les poètes et les rhéteurs pour « bien agencer la composition de l'histoire », et envisageait de lui confier l'exécution (*compositio*), mais aussi l'organisation (*dispositio*) du sujet de l'œuvre.

Au xvi^e siècle, la floraison de manuels iconographiques, aidant l'artiste dans la mise en image de concepts complexes, donne plus d'élan à cette tendance. Lui reconnaissant le droit et l'aptitude à l'invention, les théoriciens de l'art de la fin du siècle (Ludovico Dolce, Giovanni Paolo Lomazzo) desserrent les liens entre l'artiste et le lettré, contribuant à élever la peinture au rang d'art libéral. L'influence de ces idées ne fait que grandir au cours des siècles suivants : l'artiste se défait du simple rôle d'exécutant et s'approprie la phase conceptuelle de la création, proclamant son indépendance intellectuelle. Du moment où il commence à produire pour un destinataire impersonnel, l'« acheteur » des marchés de l'art, après avoir, pendant des siècles, réalisé ses œuvres pour un commanditaire particulier et selon ses intentions, la nécessité d'élaborer un programme iconographique tend à devenir obsolète.

Toutefois, jusqu'au xx^e siècle, les principaux décors d'édifices publics consacrés à la culture, au commerce et à la justice, illustrent des cycles programmatiques qui s'inspirent encore d'exemples classiques. Tel est le cas du décor de la bibliothèque du palais Bourbon à Paris (1838-1847) : établi à la fois à partir de la *Science nouvelle* (*Scienza nuova seconda*, 1744 ; trad. franç., 1827) de Giambattista Vico et sur le système de classification fixé par le *Manuel du libraire et de l'amateur de livres* (1814) de Jacques-Charles Brunet, le programme iconographique et les peintures sont l'œuvre d'un seul auteur, le peintre Eugène Delacroix. Conforté par l'autonomie de son action, l'artiste redessine le lien entre invention et exécution, transformant ainsi la nature du dialogue entre texte et image.

Antonella FENECH KROKE

Bibliographie

- C. HOPE, « Artists, Patrons and Advisers in Italian Renaissance », in G. F. Lytle et S. Orgel éd., *Patronage in the Renaissance*, Princeton University Press, Princeton, 1981
- J. KLIEMANN, « Programme ou interprétation ? À propos des fresques de Vasari à la Cancelleria », in S. Deswarte-Rosa éd., *À travers l'image : lecture iconographique et sens de l'œuvre*, actes du séminaire C.N.R.S. tenu à Paris en 1991, coll. Histoire de l'art et iconographie, Klincksieck, Paris, 1994
- S. SETTIS, « Artisti e committenti fra Quattro e Cinquecento », in C. Vivanti éd., *Intellettuali e potere, Storia d'Italia. Annali*, IV, Einaudi, Turin, 1981, pp. 701-764
- F. YATES, « Poètes et artistes dans les entrées de Charles IX et de sa reine à Paris en 1571 », in *Les Fêtes de la Renaissance*, coll. Le Chœur des muses, C.N.R.S., Paris, 1956, pp. 61-62.

Voir aussi

- [Fins de l'art](#)
- [Iconologie et interprétation des images, arts](#)
- [Maniérisme, arts](#)

- [Renaissance, arts](#)
- [Ut pictura poesis, arts](#)

Protectionnisme, économie

Le protectionnisme désigne l'ensemble des mesures adoptées par l'État pour limiter, voire supprimer les importations et pour favoriser les exportations. Les droits de douane, impôts prélevés par l'État à l'entrée des marchandises sur le sol national, font partie de ces dispositions. En imposant des restrictions quantitatives, les États fixent une limite supérieure aux importations, unilatéralement en cas de quotas et par accord en cas de restrictions volontaires à l'exportation (R.V.E.). Les barrières à l'entrée peuvent prendre d'autres formes : subventions, normes, autorisations administratives. Pour faciliter la pénétration des marchés extérieurs, les gouvernements apportent parfois des aides spécifiques à l'exportation, telles que des subventions, des garanties contre certains risques ou une dévaluation de la monnaie nationale. En dévaluant, l'État réduit le prix des marchandises nationales en termes de devises étrangères (ce qui stimule les exportations du pays) et augmente le prix des produits étrangers en termes de monnaie nationale (ce qui freine les importations du pays).

• Libre-échange et protectionnisme

Le débat sur les avantages respectifs de la protection et du libre-échange remonte au XVI^e siècle. Puissant jusqu'au XVIII^e siècle, le courant mercantiliste soutient qu'il faut protéger les activités nationales et promouvoir les exportations, de façon à obtenir un excédent commercial, source d'enrichissement de la nation. Les politiques menées alors reflètent cette conception.

Dans le prolongement des physiocrates rassemblés autour de François Quesnay (1694-1774), les économistes classiques, en particulier Adam Smith (1723-1790) et David Ricardo (1772-1823), rejettent les préceptes mercantilistes, en faisant valoir que la liberté des échanges, notamment au niveau international, est source de croissance. Ricardo démontre qu'un pays qui se spécialise dans les branches où il possède des avantages et qui importe des produits dans la production desquels il est désavantagé parvient à accroître la quantité des biens consommables.

Les bienfaits supposés de ce libéralisme n'ont pas empêché les gouvernements de recourir, bien souvent, à la protection des activités nationales. Ces aides trouvent leur justification dans la spécificité de certaines situations. Friedrich List (1789-1846), défenseur du « protectionnisme éducateur » (*Système national d'économie politique*, 1841), faisait ainsi valoir que, dans les pays en phase de décollage économique, les secteurs clés de la croissance ne peuvent atteindre la taille critique sans protection. Les barrières à l'importation érigées par les pays émergents ou bien par les pays les plus pauvres aux XX^e et XXI^e siècles trouvent ici leur justification.

Il peut être également nécessaire d'isoler l'économie nationale des influences extérieures en période de crise. Les gouvernements dressent alors des obstacles sur tous les biens importés et favorisent systématiquement leurs exportations. Le protectionnisme des années 1930 illustre parfaitement cette politique du repli sur soi.

La période qui suit la Seconde Guerre mondiale est, en revanche, marquée par un processus de réduction des barrières aux échanges. Dans le cadre du G.A.T.T. (General Agreement on Tariffs and Trade) de 1947 à 1994, puis de l'O.M.C. (Organisation mondiale du commerce) à partir de 1995, les gouvernements se mettent d'accord sur des diminutions de droits et d'obstacles non tarifaires.

Parallèlement, certaines nations se regroupent pour former des unions économiques – comme l’Union européenne, l’A.L.E.N.A. ou le Mercosur – dont l’un des objectifs est d’instaurer le libre-échange entre pays membres.

Ces efforts en faveur de l’ouverture favorisent le commerce : entre 1970 et 2003, le commerce mondial a crû plus vite que la production mondiale (multiplication par 4,7 contre 2,5). Pour autant le protectionnisme est loin d’avoir disparu aujourd’hui. Beaucoup de pays en développement continuent de mettre des obstacles aux importations dans les secteurs nécessaires à leur croissance, et la plupart des pays industrialisés protègent encore leur agriculture ainsi que certaines branches industrielles à la fin du xx^e siècle. Mais, au début du xxi^e siècle, les engagements pris dans le cadre de l’O.M.C. et le poids croissant de certains pays émergents dans les négociations commerciales (en particulier la Chine, le Brésil et l’Inde) obligent les États-Unis et l’Europe à réduire, voire à supprimer, leurs protections dans des secteurs sensibles (agriculture, textile).

• Protectionnisme et bien-être collectif

Dans un système idéal de concurrence pure et parfaite, la protection par des droits de douane réduit le bien-être collectif du pays qui se protège. En effet, le coût pour les consommateurs (qui paient plus cher les biens importés mais aussi les biens nationaux concurrents dont les prix s’alignent sur ceux des biens importés) l’emporte sur le gain pour les producteurs du pays et pour l’État (qui reçoit les recettes fiscales liées aux droits). Cette analyse, censée justifier la liberté des échanges, repose sur des hypothèses particulières : concurrence, absence de tout pouvoir de marché de la part du pays qui se protège, stricte équivalence entre l’euro perdu par les consommateurs et l’euro gagné par les entrepreneurs ou l’État. La protection par des restrictions quantitatives engendre également des pertes, éventuellement supérieures si ce sont les exportateurs étrangers qui bénéficient de la rente due à l’accroissement du prix de vente sur le marché du pays protégé.

Cependant, un pays au sein duquel prévaut une concurrence pure et parfaite, mais qui, par sa taille, dispose d’un pouvoir de marché suffisant pour obtenir, lorsqu’il se protège, une réduction du prix mondial, peut être gagnant par rapport au libre-échange et finalement préférer la protection. Ce gain provient du fait que la baisse du prix mondial accroît l’écart entre prix national et prix mondial, donc augmente les recettes douanières. Ce surplus de recettes (redistribué aux consommateurs) peut, si le degré de protection est bien choisi, dépasser la perte due à la hausse du prix national. Plus généralement, des situations de concurrence imparfaite – marchés de monopole (un seul offreur) ou d’oligopoles (quelques offreurs) – peuvent correspondre à des possibilités de gains pour le pays dont l’État intervient, à condition que la politique commerciale soit bien choisie dans sa modalité (taxation ou subvention) et dans son ampleur. Il faut, par ailleurs, que les gouvernements des autres pays n’adoptent pas, à leur tour, des mesures du même type. Ce risque de représailles, d’autant plus élevé qu’il existe dans le monde plusieurs grandes puissances commerciales disposant d’un véritable pouvoir économique, justifie la recherche de solutions négociées, dans le cadre du G.A.T.T. ou de l’O.M.C., par exemple.

• Offre et demande de protection

Les syndicats ouvriers et patronaux des pays industrialisés, présents dans les secteurs concurrencés

par les pays à bas salaires (textile, sidérurgie, électronique grand public), font pression sur leurs États pour obtenir des mesures de protection. De même, les lobbies des agriculteurs européens et américains ont bénéficié, dans la seconde moitié du ^{xx}^e siècle, de barrières à l'entrée, de subventions à l'exportation et d'aides diverses, leur permettant de résister à la concurrence extérieure et de vendre sur les marchés mondiaux, malgré leurs coûts élevés.

La protection peut donc être considérée comme un bien particulier, offert par le gouvernement qui répond à des demandes émanant de groupes qui s'estiment lésés par l'ouverture. L'économie politique de la protection, courant théorique apparu dans les années 1970 et fondé par William Brock, Stephen Magee, Wolfgang Mayer et Arye Hillman, cherche à rendre compte de cette réalité. Elle suppose que les demandeurs de protection veulent maximiser leurs revenus et, pour ce faire, proposent à l'État d'adopter des mesures qui leur soient favorables. Le gouvernement est supposé arbitrer entre ces demandes contradictoires, tout en tenant compte de l'intérêt général. Dans l'analyse de référence de Gene Grossman et Elhanan Helpman, exposée dans un article de 1994 intitulé « Protection for Sale », le gouvernement décide de sa politique commerciale en fonction des demandes des divers lobbies (qui contribuent financièrement à sa campagne de réélection) d'un côté, et du bien-être collectif (qui diminue si la protection moyenne s'accroît) de l'autre. Dans cette analyse, la politique commerciale effectivement choisie dépend du poids des lobbies dans chaque secteur, de l'impact de la protection sur les importations et de l'importance que le gouvernement attache, dans sa fonction de décision, au bien-être collectif.

Bernard GUILLOCHON

Bibliographie

- P. BAIROCH, *Histoire économique et sociale du monde du XVI^e siècle à nos jours*, coll. Folio Histoire, Gallimard, Paris, 1997
- A. BOUËT, *Le Protectionnisme. Analyse économique*, Vuibert, Paris, 1998
- B. GUILLOCHON, *Le Protectionnisme*, coll. Repères, La Découverte, Paris, 2001
- P. KRUGMAN, *La Mondialisation n'est pas coupable : vertus et limites du libre-échange*, La Découverte, 1998.

Voir aussi

- [Mercantilisme, économie](#)
- [Physiocratie, économie](#)

Le nom de « psychomécanique » (ou encore « psychosystématique ») du langage a été donné à la théorie développée dans la première moitié du xx^e siècle par le linguiste français Gustave Guillaume (1883-1960), dont les écrits sont rassemblés dans deux recueils posthumes d'articles (*Langage et science du langage*, 1964 ; *Principes de linguistique théorique*, 1973) et une série de volumes de *Leçons* (conférences données à l'École pratique des hautes études entre 1944 et la fin des années 1950).

Profondément originale, cette théorie d'inspiration structuraliste considère le système de la langue comme une abstraction résultant d'une construction intellectuelle, et non pas (à la manière des distributionnalistes) comme un donné immédiatement accessible à l'observation. Pour Guillaume, la question centrale est celle des rapports entre formes et sens : il s'agit de caractériser les opérations de pensée constitutives des signifiés que l'on peut reconstruire à partir des formes. La spécificité de l'approche psychomécanique réside dans la façon dont elle inscrit la pensée dans le langage. Elle postule en effet que, pour les besoins de l'expression linguistique, la pensée (qui est en soi un flux continu) doit opérer en elle-même deux séries de « coupes » : l'une sur le plan de la langue, l'autre sur le plan du discours.

La série de coupes opérant au niveau de la langue permet à la pensée de délimiter en elle-même certains grands mouvements : par exemple le mouvement allant de l'universel au singulier, qui a valeur de schème explicatif très fécond pour de nombreux sous-systèmes de la langue (notamment pour décrire le système des déterminants, ou encore celui des temps et des aspects – domaines d'étude privilégiés de Guillaume). La langue n'est donc pas définie comme un inventaire d'éléments, mais comme un ensemble de schémas dynamiques, de « cinétismes ». La seconde série de coupes, qui opère cette fois au niveau du discours, consiste à intercepter un mouvement caractérisé en langue, de façon à le découper en parties fixes. Cette interception se fait, selon les cas, plus ou moins près de l'origine sur l'axe du mouvement ; le caractère précoce ou tardif de cette coupe confère alors au signe une valeur particulière, liée à son emploi en contexte.

Cette démarche peut être illustrée par l'un des exemples favoris de Guillaume, celui de l'article. En langue, l'article « un » correspond à une tension cinétique de l'universel au singulier. En discours, une interception précoce de cette tension livrera une valeur généralisante de l'article (« Un enfant est toujours l'ouvrage de sa mère »), alors qu'une interception tardive livrera une valeur particularisante (« Un enfant entra »). De son côté, l'article « le » correspond en langue au mouvement inverse, progressant du singulier à l'universel. En discours, une coupe précoce construira donc une valeur particularisante (« L'homme entra »), tandis qu'une coupe tardive construira une valeur généralisante (« L'homme est mortel »). Ainsi un même « effet de sens » attribué en discours à deux unités distinctes procède-t-il de coupes opérant à des endroits différents sur des cinétismes opposés. Le « sens » spécifique associé à chacune de ces unités en langue réside, quant à lui, dans la nature même du cinétisme en question : le sens est un mouvement de pensée inconscient.

Dans l'activité de langage, tout se joue donc lors du passage de la langue au discours, c'est-à-dire d'un mouvement de pensée continu à une expression nécessairement discontinue. La linguistique de Guillaume est, on le voit, une linguistique de « positions », là où celle de Ferdinand de Saussure est

une linguistique d'« oppositions ». De plus, le déroulement des opérations aboutissant à la constitution d'un énoncé se situe dans une temporalité spécifique, dénommée « temps opératif ». Difficile à cerner précisément, cette notion n'en joue pas moins un rôle important dans la théorie de Guillaume, qui cherche ainsi à appréhender ce que l'on pourrait appeler le temps de la pensée-langage, c'est-à-dire une sorte de chronologie abstraite des opérations de pensée saisies à travers le langage.

Personnalité inclassable, restée en marge des courants institutionnalisés, Guillaume a jeté les bases d'une théorie linguistique qui a connu des fortunes diverses. Pour les non-initiés, la lecture de ses écrits, rendue particulièrement difficile par une terminologie hermétique, ne laisse pas de donner une impression de spéculation difficilement contrôlable, mêlée à des intuitions fulgurantes. On comprend, dès lors, aussi bien le rejet de la part des tenants des approches formelles de la langue (qui taxent l'approche psychomécanique de « psychologisme métaphysique »), que l'admiration des adeptes de l'orthodoxie guillaumiste. Il n'en reste pas moins que les perspectives ouvertes par Guillaume ont constitué une source d'inspiration féconde pour des linguistes ayant su développer par ailleurs leur propre théorie, tels Bernard Pottier, Robert Martin ou Jacqueline Picoche.

Après la mort de Guillaume, la psychomécanique est tombée dans un relatif oubli pendant plusieurs décennies. Mais elle semble actuellement en passe de susciter un regain d'intérêt. En effet, l'émergence massive, à date récente, des problématiques cognitives en linguistique contribue à remettre au goût du jour un ensemble de questions que Guillaume avait abordées en précurseur : par exemple, la question des rapports entre mécanismes de pensée et opérations de langue, ou celle de la place et du rôle du sujet du langage. De leur côté, les débats actuels concernant le statut de la modélisation en linguistique, et notamment l'articulation entre phénomènes continus et phénomènes discrets, permettent de redécouvrir sous un autre angle la « jeunesse du guillaumisme ».

Catherine FUCHS

Bibliographie

G. GUILLAUME, *Langage et science du langage*, Presses de l'université de Laval-Nizet, Québec-Paris, 1964 ; *Principes de linguistique théorique*, Presses de l'université de Laval-Klincksieck, Québec-Paris, 1973 ; *Leçons de linguistique* (série de volumes dont la publication a commencé en 1971, en coédition entre les Presses universitaires de Laval et – selon les volumes – Klincksieck ou les Presses universitaires de Lille).

Voir aussi

- [Distributionnalisme, linguistique](#)
- [Grammaires cognitives, linguistique](#)

Comme le fait remarquer Roberto Salvini dès les premières lignes de son essai fondamental, *Pure visibilité et formalisme dans la critique d'art au début du XX^e siècle* : « Au sens strict, la théorie de la *pure visibilité* s'identifie avec la philosophie de l'art d'un penseur, Konrad Fiedler ; on peut aussi y associer les corollaires, en un sens technique, qu'en tira le sculpteur Hildebrand, avec un intérêt – non exclusif mais certes particulier – pour son propre domaine d'activité, et, en un sens, tout idéal, [...] le travail critique qui accompagna l'activité du peintre Hans von Marées. » « Au sens strict », car – et c'est là ce qui fait à la fois la fortune du système de la « pure visibilité » et la difficulté qu'il y a à le contenir en une définition cohérente – de nombreuses théories et critiques ont utilisé cette méthode comme le fondement d'un des courants majeurs de l'histoire de l'art au xx^e siècle : le formalisme.

• Le formalisme selon Fiedler

De fait, la constitution d'une « grammaire » de la « langue plastique » – enjeu qui traverse les textes de critiques et historiens de l'art aussi divers qu'Aloïs Riegl, Heinrich Wölfflin, Clive Bell, Roger Fry, Adrian Stokes, Roberto Longhi, Lionello Venturi ou encore Henri Focillon – emprunte tant aux idées du néo-kantien Fiedler qu'il est devenu courant d'associer, voire d'assimiler pure visibilité et formalisme. Si l'on veut envisager le premier concept dans sa « pureté » initiale, il faut donc distinguer clairement ses origines des conséquences qu'il aura eues sur la pensée esthétique de notre temps. Ces origines sont à chercher dans la théorie esthétique de Fiedler (1841-1895).

L'idée selon laquelle l'art est forme, ou du moins, comme l'écrit Salvini, « *également* forme », est sans doute aussi ancienne que l'idée d'art elle-même. Néanmoins, à certains moments dans l'histoire de l'art, elle a pris une importance toute particulière, au point de devenir l'élément structurant d'une théorie de l'œuvre d'art. Sans vouloir retracer ici la longue généalogie du concept de forme, force est de constater que c'est le xix^e siècle qui donne à une conception formaliste de l'œuvre d'art (mais aussi de sa critique) sa formulation la plus aboutie.

Paru en 1887, l'essai de Fiedler, *Sur l'origine de l'activité artistique*, est dans ce domaine une borne décisive. Premier véritable philosophe de l'art, l'auteur y affirme que l'esthétique, uniquement préoccupée des effets de l'art, se révèle une démarche relativiste. Là où il s'agirait de définir la nature, l'essence de la production artistique, elle tend à promouvoir la sensibilité à la beauté, et à se faire l'écho d'un bon goût social. Contre cette dérive, Fiedler pense « l'activité artistique » comme construction d'une réalité. Battant en brèche les deux grands courants qui ont régné sur le siècle – romantisme et réalisme – il prétend que l'art n'est ni représentation de l'idéal, ni imitation de la nature, mais élaboration de « formes d'être », qui deviennent visibles et consistantes par l'action de l'œil et de la main de l'artiste.

Comme l'explique Danièle Cohn dans son édition du texte de Fiedler en 2003, ce dernier « exhibe le lien de l'expression et de la forme, le lien entre besoin d'expression et nécessité de la forme ». Il s'agit pour lui, grâce à la notion de « mouvement expressif », de prévenir les « risques d'un abîme instauré entre la part du sujet et la part de l'objet ».

• Langage, forme, expression

Afin de mettre ce lien en valeur, Fiedler passe par une comparaison entre la vue et la langue, longuement développée dans le premier chapitre de son étude, mais dont on trouve également des formulations assez précises dans ses *Aphorismes* (également édités par Danièle Cohn, en 2004). « Les recherches sur l'essence et l'origine du langage peuvent éclairer la question de l'essence et l'origine de l'art ; on ne doit cependant pas négliger que, de même que le langage n'est pas la science, de même les instruments de l'art ne sont pas l'art [...]. La pensée n'est en rien exclusivement discursive et, de ce fait, n'est pas destinée seulement à la forme du langage. Ce que l'on appelle les instruments de l'art n'est rien d'autre que des activités de la pensée, qui sont aussi nécessaires et naturelles à l'homme que le langage. » Fiedler écrit ensuite : « Le rapport de la pensée et du langage est à comprendre ainsi : la pensée qui adopte la présentation langagière naît avec et dans le langage, elle n'est pas seulement indissolublement liée au langage, elle lui est identique, mais la vie de l'homme a, outre le langage, d'autres formes d'être. »

Ainsi, la pensée ne préexisterait pas à sa mise en mots. Le langage, pour citer Danièle Cohn, « édifie le pensable comme l'art plastique le visible ». L'art, comme la langue, produit des « formes d'être » – le terme essentiel étant celui de « forme ». « Il n'y a d'être qu'en forme et la forme n'est séparable ni du contenu ni de la matière. La forme est expression, l'expression est le mouvement qui porte la forme à sa visibilité. »

L'œuvre d'art (comme le langage), entendue comme « mouvement expressif », n'exprime donc aucune réalité préexistante, mais seulement une réalité formée par l'œuvre même. Elle ne signifie pas un être, elle est un être. La valeur de cet être, explique Salvini, « consiste dans le fait qu'il intervient pour mettre de l'ordre et donner forme à la façon confuse et tumultueuse dont la réalité se présente à la conscience à travers les sensations ». Mais – et c'est là ce qui distingue le langage de l'œuvre d'art –, dans l'acte même (le langage) par lequel l'homme croit s'emparer de la réalité fuyante, cette vie des sensations et des sentiments, ce monde des perceptions et de l'imagination, « ce qu'il voudrait saisir [note-t-il en citant Fiedler] lui échappe des mains et il se trouve face à une réalité qui a pris une forme tout à fait nouvelle et différente : le langage n'est pas une *expression* de l'être mais une *forme* de l'être ».

Le langage n'épuise pas la réalité, il crée, dans la conscience, à côté de la sensation qui perdure, autre chose : sa dénomination. Ainsi, la connaissance rationnelle, discursive, qui s'actualise dans le langage, ne pourra jamais saisir l'abondance d'impressions et d'images sous laquelle la réalité se présente à nous. Cette abondance, explique Salvini, serait perdue pour l'homme s'il ne possédait, à côté du langage, un autre moyen de connaître le monde. « Ce moyen est l'activité productive de l'œil qui commence avec la sensation et la perception de la chose visible pour aboutir, en mettant en marche le mécanisme externe du corps humain, à la représentation. La représentation d'une chose visible n'est pas la reproduction d'un objet préexistant, mais plutôt une forme de développement de l'activité visuelle ».

« Même dans le geste bref, qui ne survit pas à l'instant de sa naissance, écrit Fiedler, même dans les plus élémentaires tentatives d'activité figurative, la main ne refait pas une chose déjà faite par l'œil : il naît au contraire quelque chose de nouveau et la main assume le devoir de reprendre et de

développer le travail de l'œil exactement à partir du point où l'œil a interrompu sa propre activité. » Ainsi les arts figuratifs offrent-ils à l'homme le moyen de fixer de façon durable les apparitions que l'œil produit sans cesse. Ainsi l'art a-t-il une valeur cognitive, qui en fait l'égal de la science.

• Art, nature et pure visibilité

On comprend, dès lors, le profit qu'ont pu tirer nombre de théoriciens et de critiques, voire d'artistes, d'une telle théorie de la connaissance sensible, et ce jusqu'à aujourd'hui. Mais du même coup, s'impose la différence entre la pensée fiedlerienne et la doxa formaliste. Certes, en pensant l'œuvre d'art comme connaissance intuitive, par opposition à la connaissance conceptuelle, le philosophe s'éloigne radicalement de toutes les esthétiques du contenu. L'art n'a pour lui d'autre tâche que d'être « pure visibilité », autrement dit, d'isoler dans la nature l'aspect visible et de « l'amener à une expression pure et autonome » (Salvini). Ainsi Fiedler tranche-t-il de façon radicale le lien traditionnel entre arts visuels et *mimèsis*. L'art n'est pas imitation de la nature. De fait, celle-ci ne peut être connue qu'à travers lui. Donc l'art est nature, c'est-à-dire expression de la nature dans sa pure visibilité.

Néanmoins – et c'est en cela que ce philosophe s'éloigne, si l'on peut dire, de ses héritiers formalistes –, Fiedler ne réduit jamais l'activité artistique à la manifestation de ce qu'un sens (la vue) a de particulier. Au contraire, il ne cesse de penser cette activité cognitive dans une perspective spirituelle, comme en témoignent ces mots, à la fin de son essai : « Si nous attendons de l'effort pour nous familiariser davantage avec la richesse et la diversité de l'art une élévation, celle-ci devrait nous porter d'un état d'incertitude et de confusion à la hauteur de la clarté et de la maîtrise spirituelles de l'Être, qui doit être à la fin de tout effort sérieux ».

Pierre WAT

Bibliographie

K. FIEDLER, *Sur l'origine de l'activité artistique*, éd. établie par D. Cohn, trad. de l'allemand par I. Parvu, I. Rotermund, S. Schmidt et al., coll. Aesthetica, éd. E.N.S. rue d'Ulm, Paris, 2003 ; *Aphorismes*, éd. établie par D. Cohn, trad. de l'allemand par S. Zilberfarb, coll. Inventeurs de formes, Images modernes, Paris, 2004

R. SALVINI, *Pure visibilité et formalisme dans la critique d'art au début du XX^e siècle*, textes de K. Fiedler, A. von Hildebrand, A. Riegl, H. Wölfflin et al., trad. de l'allemand par C. Jatosti, A. Pernet, E. Dickenherr et A. Real-Charrière, coll. L'Esprit et les formes, Klincksieck, Paris, 1988.

Voir aussi

- [Expression, arts, théâtre, cinéma](#)
- [Fins de l'art](#)

Puritanisme

Le puritanisme est une réaction à l'anglicanisme des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles. La réforme anglicane mise en place sous le règne d'Élisabeth I^{re} (1558-1603) proposait une voie moyenne entre le protestantisme et le catholicisme. Elle adoptait une doctrine théologique protestante proche du calvinisme, finalement formulée dans les Trente-Neuf Articles (1571), mais conservait une organisation ecclésiale et des rites catholiques.

Vers 1565, les puritains récusent ce compromis. Ils dénoncent le caractère inachevé de la réforme anglicane et prônent une *purification* des pratiques chrétiennes qui consiste à les débarrasser de ses survivances « papistes » : ils militent pour une simplification de la vie ecclésiale et notamment sacramentelle, le refus de toute solennité et de tout appareil vestimentaire. Ils s'efforcent d'imposer le strict respect du repos dominical, le dimanche ne devant être consacré qu'à l'exercice de la piété et non au divertissement. Ils réhabilitent la prédication, par l'intermédiaire de laquelle leurs idées se répandent. Une aile radicale de ce mouvement, dite « congrégationnaliste », en vient à refuser tout lien avec l'État et toute organisation ecclésiale supérieure à l'église locale. Mais la plupart des puritains sont des presbytériens qui, s'ils considèrent la communauté locale comme la base de l'Église, ne reconnaissent pas moins la légitimité d'organisations qui fédèrent le lien entre ces communautés.

Ce courant puritain s'enracine fortement dans le calvinisme : théologiquement, il prône le retour à l'autorité de la seule Écriture pour résoudre les questions doctrinales ou ecclésiales ; éthiquement, il considère que les principes chrétiens doivent régler tous les aspects de la vie : professionnelle (la notion de vocation personnelle est centrale, et valorise notamment le commerce), conjugale et familiale (les engagements du mariage sont d'autant plus forts que les unions d'intérêt sont récusées), sociale et politique.

Élisabeth, puis son successeur Jacques I^{er} Stuart combattent ces revendications. La première édicte une loi qui prévoit l'emprisonnement de quiconque se dérobe au culte anglican et bannit quiconque refuse de faire acte de « conformité ». Le second, qui avait accepté le presbytérianisme en tant que roi d'Écosse, le repousse en tant que roi d'Angleterre. Il distingue religion et politique tout en liant les fondements théoriques de la royauté temporelle à ceux de l'autorité épiscopale dans le domaine spirituel : « *no bishop, no king !* » (pas d'évêque, pas de roi !). Cette intransigeance suscite, d'une part, une opposition politico-religieuse dans les îles Britanniques qui débouchera sur l'action de Cromwell et provoque, d'autre part, l'émigration de nombreux puritains aux Pays-Bas et dans les colonies d'Amérique du Nord, marquant de son empreinte les débuts de la colonisation.

Plusieurs vagues de puritains émigrent en Amérique du Nord entre 1620 et 1640. Convaincus d'appartenir au peuple élu par Dieu, ils considèrent les colonies dans lesquelles ils s'établissent comme la terre promise ou la nouvelle Sion. Les Pilgrim Fathers (pères pèlerins) débarqués du *Mayflower* en 1620 fondent Plymouth et, soutenus par une seconde vague de colons, organisent le Massachusetts en État puritain : la minorité de ceux qui se reconnaissent comme « saints » détient les droits politiques et religieux, imposant un mode de vie très rigoriste et suscitant une atmosphère de « chasse aux sorcières » : la condamnation religieuse entraîne les poursuites judiciaires. Toute déviance doctrinale ou pratique – notamment baptiste ou quaker – y est combattue. Les dissidents n'ont d'autre choix que de quitter la colonie, à l'instar de Roger Williams, qui conteste tant

l'interférence du politique et des croyances que la persécution religieuse : en 1636, il part s'établir avec ses disciples dans un territoire qui prend le nom de Rhode Island en 1654. L'afflux des colons en provenance d'Europe et la nouvelle charte donnée par Londres en 1691 entraînent, à la fin du XVII^e siècle, la disparition progressive de la théocratie du Massachusetts, mais l'esprit puritain continue longtemps d'imprégner les mentalités des Américains.

En Angleterre, Jacques I^{er} craignait de voir s'effondrer la monarchie si le régime épiscopal était mis en cause. En 1649, le Parlement et la New Model Army d'Oliver Cromwell mènent la guerre contre le fils et successeur de ce souverain, Charles I^{er}. Ce partisan de l'absolutisme sera condamné à mort et exécuté. De la Restauration sous Charles II (1660) à la Glorieuse Révolution menée par Guillaume d'Orange (1688), les puritains sont persécutés par le pouvoir, partisan de l'épiscopalisme.

Les puritains développent la théorie calviniste de la prédestination en soulignant l'importance de la conversion personnelle et de l'itinéraire spirituel que doit accomplir chaque chrétien : l'illustration la plus célèbre de cette idée est fournie par *Le Voyage du pèlerin* de John Bunyan (*The Pilgrim's Progress*, 1678). Ils élaborent un modèle de société fondé sur l'alliance (*covenant*) entre Dieu et son peuple. Ce modèle, contribution idéologique majeure de la révolution anglaise, est combattu tant par les presbytériens, pour lesquels l'Église doit rester nationale et conserver son unité doctrinale et institutionnelle, que par les indépendants et les baptistes, qui militent en faveur de la liberté religieuse.

Hubert BOST

Bibliographie

- C. HILL, *Le Monde à l'envers. Les idées radicales au cours de la Révolution anglaise*, Payot, Paris, 1977
- E. LEITES, *La Passion du bonheur. Conscience puritaine et sexualité moderne*, Cerf, Paris, 1988
- J.-P. MARTIN, *Le Puritanisme américain en Nouvelle-Angleterre : 1620-1693*, Presses universitaires de Bordeaux, 1989
- M. MIEGGE, *Vocation et travail : essai sur l'éthique puritaine*, Labor et Fides, Genève, 1989
- M. WALZER, *La Révolution des saints. Éthique protestante et radicalisme politique*, Belin, Paris, 1987.

Voir aussi

- [Anglicanisme](#)
- [Baptisme, religion](#)
- [Calvinisme](#)

Révérence envers des nombres, tenus pour plus ou moins accomplis, et pour des géométries, respectées elles aussi pour la qualité de leurs proportions, cet aspect de la philosophie pythagoricienne trouve en chimie une profonde résonance.

S'agit-il du nombre, et l'on a l'embarras du choix des illustrations. À commencer par la classification des éléments. Le système périodique de Mendeleïev se base sur la suite des nombres 2, 8, 18, 32, 50... Bien d'autres règles numériques se partagent le domaine chimique. Ainsi, la règle de Hückel spécifie le nombre d'électrons pi, $4n + 2$ (n est un nombre entier), délocalisés sur le pourtour d'une molécule aromatique comme le benzène C_6H_6 ($n = 1$). Alors que l'aromaticité équivaut à une stabilisation en énergie, l'anti-aromaticité est une déstabilisation. Elle se donne cours lorsque $4n$ électrons pi sont délocalisés à l'entour d'une molécule, telle que le cyclobutadiène C_4H_4 . Une extension est la règle de Dewar-Zimmerman, applicable à des états de transition lors de transformations ; c'est-à-dire à des configurations aux durées de vie mesurables en femtosecondes ($1 \text{ fs} = 10^{-15} \text{ s}$). C'est ainsi que la réaction de Diels-Alder (éthylène + butadiène), ou la transformation isoélectronique (de même nombre d'électrons) qu'est la transposition de Cope font intervenir $4n + 2$ électrons pi délocalisés dans les états de transition correspondants.

Quant à la géométrie des molécules, on peut dater le début de son interprétation en termes pythagoriciens d'une journée hivernale à Prague. Johannes Kepler (1571-1630) traversait le pont Charles lors d'une bourrasque de neige. Il s'intéressa aux flocons, et à leur symétrie hexagonale que lui révéla une loupe. Il la relia à la cosmologie qu'il avait échafaudée, inscrivant les orbites des planètes dans les cinq solides platoniciens. Ceux-ci sont le tétraèdre, le cube, l'octaèdre, le dodécaèdre et l'icosaèdre. Ces polyèdres réguliers ont des arêtes et des faces toutes égales. L'intuition keplérienne eut, sur la longue durée, des prolongements en chimie. Au XVIII^e siècle, René-Just Haüy (1743-1822), père français de la cristallographie, conclut très finement, de l'aspect hexagonal des cristaux de glace justement, à la forme nécessairement coudée des particules constitutantes – des molécules d'eau, en langage d'aujourd'hui. Une superbe intuition ! Plus tard, André-Marie Ampère (1775-1836), sous le règne de Napoléon I^{er}, consacra un article prophétique des *Annales de chimie* à la forme des molécules. Il l'interpréta par des règles de construction faisant intervenir des polyèdres, dont les solides platoniciens.

Le carbone tétraédrique, postulé en 1874 par Joseph Achille Le Bel (1847-1930) et Jacobus Van't Hoff (1852-1911), fut à la base de la théorie structurale, influente doctrine d'ensemble qui dicte encore aujourd'hui l'écriture des formules chimiques. Au tournant du XX^e siècle, Alfred Werner (1866-1919) fit jouer à l'octaèdre un rôle lui aussi central dans sa conception des complexes de coordination. Quelques années plus tard, lorsque l'Américain Gilbert Newton Lewis (1875-1946) proposa la paire d'électrons comme principe explicatif de la liaison entre atomes, il plaça les électrons de la couche externe d'un atome aux sommets d'un cube, une représentation influencée par Werner qui s'avéra féconde. Son importance lui vient aussi de ce qu'elle relie deux pythagorismes chimiques – règles numériques telles que dénombrement d'électrons et règles structurales gouvernant la forme des édifices polyatomiques. À la mi-XX^e siècle, les règles VSEPR (*valence shell electron pair repulsion*) prolongèrent cette intuition de Lewis. Elles sont heuristiques, très générales et rendent

compte de la géométrie des assemblages d'atomes, qu'ils soient moléculaires, de complexes de coordination, voire simples agrégats d'atomes à l'échelle nanométrique. Les paires d'électrons de valence, qu'elles soient de liaison ou de non-liaison, s'éloignent au maximum les unes des autres par répulsion d'origine électrostatique. Sont-elles trois, elles forment une étoile à trois branches. Au nombre de quatre, elles se disposent en tétraèdre. Cinq, elles forment une bipyramide trigonale. Six, elles se mettent en octaèdre. Et ainsi de suite...

À la même époque (mi-xx^e siècle), l'ingénieur visionnaire américain Richard Buckminster Fuller (1895-1983) conçut ses dômes géodésiques. On connaît la grande diffusion de ces architectures, souvent des calottes hémisphériques, aux tiges boulonnées entre elles suivant des faces hexagonales et pentagonales. On les trouve à de nombreuses échelles qui vont du terrain de jeux à de grandes structures comme, à Paris, la Géode de La Villette ou l'une des halles d'exposition à la porte de Versailles. Or d'autres édifices, mais à l'échelle microscopique, suivent des règles d'assemblage identiques. Le cristallographe sud-africain Aaron Klug (né en 1926) décrivit de la sorte une classe de virus, dénommés icosaèdres pour leur géométrie.

Dans la seconde moitié du xx^e siècle, des chimistes se mirent en tête de synthétiser les solides platoniciens sous forme d'hydrocarbures C_nH_n – ce qui est certes impossible pour l'octaèdre, qui répond à la composition C_6 , une forme moléculaire de l'élément carbone qui reste encore inédite. Le premier en date fut le cubane (Philip E. Eaton, 1964), que suivirent le tétraédrane (Günther Maier, 1979) et le dodécaédrane (Leo A. Paquette, 1982). Quant à l'icosaédrane, on lui connaît un proche parent : la découverte fortuite en 1985 de C_{60} , avatar moléculaire de l'élément carbone à l'état pur, par Richard E. Smalley (né en 1943), sir Harold Kroto (né en 1939), Robert Curl Jr. (né en 1933) et leurs collaborateurs, fut celle d'un icosaèdre tronqué. Cette molécule C_{60} , isomorphe d'un ballon de football, fut immédiatement baptisée « buckminsterfullerène », en hommage à l'inventeur des dômes géodésiques.

Tout au long de son cours mouvementé, la prégnance d'idées simples géométriques, l'attrait de hautes symétries, la fascination pour les solides platoniciens ont ainsi sous-tendu l'histoire de la chimie.

Pierre LASZLO

Bibliographie

- F. AFTALION, *Histoire de la chimie*, Masson, Paris, 1988
B. BENSAUDE-VINCENT & I. STENGERS, *Histoire de la chimie*, La Découverte, Paris, 2001
F. HOEFER, *Histoire de la chimie*, 2 vol., Gutenberg, Paris, 1980 (reproduction de la 2^e éd. de Firmin-Didot, Paris, 1866-1869)
B. VIDAL, *Histoire de la chimie*, 2^e éd., coll. Que sais-je ?, P.U.F., Paris, 1998.

Voir aussi

- [Éléments \(Théorie des\), chimie](#)

La statue du portail royal de la cathédrale de Chartres, qui représente Euclide avec des instruments en main, montre clairement que, dans l'esprit des artistes et artisans du Moyen Âge, le mathématicien géomètre possède des outils et élabore son savoir en les utilisant, c'est-à-dire en se confrontant au monde réel. Pourtant, l'idée que les mathématiques sont une science à part où la démonstration dispense de l'examen des faits empiriques est généralement acceptée. Les mathématiciens eux-mêmes se satisfont très bien de cette position singulière de leur discipline, qui leur permet le plus souvent de mener seuls leurs recherches – c'est en mathématiques que le nombre moyen de signatures par article scientifique est le plus bas – et sans instruments coûteux forçant au travail en équipe et exigeant d'incessants combats auprès des autorités de financement de la recherche.

• Aspects expérimentaux de l'activité mathématique

Prenant le contre-pied de l'idée que les mathématiciens n'ont pas à se confronter aux faits empiriques, plusieurs philosophes et mathématiciens ont insisté sur les aspects expérimentaux et inductifs de l'activité mathématique et sur certaines similitudes entre le travail du physicien et celui du mathématicien. Ce point de vue sur les mathématiques porte le nom de *quasi-empirisme* et, s'il n'a été théorisé qu'assez récemment par Imre Lakatos (1922-1974) et Thomas Tymoczko (1943-1996), en réalité la pratique de l'expérimentation mathématique et la défense du parallèle entre mathématiques et physique remontent plus loin dans le temps. Carl Friedrich Gauss (1777-1855) expliquait par exemple qu'il atteignait la vérité mathématique par l'expérimentation systématique, et c'est d'ailleurs de cette façon qu'il découvrit que le nombre de nombres premiers inférieurs à n est approximativement $n/\log(n)$, affirmation qui ne fut prouvée que bien plus tard. Kurt Gödel (1906-1978), cohérent avec ses positions réalistes, remarquait que « si les mathématiques décrivent un monde objectif, comme le fait la physique, il n'y a aucune raison pour que la méthode inductive ne puisse être appliquée en mathématiques comme elle l'est en physique ». L'idée chez Gödel d'une induction analogue à celle des sciences empiriques concerne la découverte de nouveaux axiomes et le choix entre des systèmes d'axiomes concurrents, opérations qui ne peuvent résulter des raisonnements déductifs, seuls à l'œuvre dans les démonstrations mathématiques usuelles.

Dans l'esprit du quasi-empiriste, l'idée de faits et d'expérimentations mathématiques va bien au-delà, surtout depuis que l'ordinateur s'est ajouté à la feuille, au crayon et aux instruments de tracé géométrique qui ont longtemps été les seuls outils des mathématiciens. Créé en 1992, le journal électronique gratuit *Experimental Mathematics* (<http://www.expmath.org>) traite de cette conception des mathématiques où l'ordinateur est devenu essentiel en autorisant l'expérimentation systématique et en fournissant une multitude d'informations qu'un mathématicien ne peut élaborer et maîtriser sans lui. Plusieurs livres récents sont consacrés à cette façon nouvelle de concevoir la recherche mathématique avec un ordinateur comme outil d'expérimentation et de découverte. Toute cette activité illustre les remarques étonnantes que le mathématicien Godfrey Hardy (1877-1947) formula en 1928, à une époque où pourtant l'ordinateur n'était pas encore entré dans le jeu. Hardy expliquait : « J'ai toujours considéré qu'un mathématicien était en premier lieu un observateur, un homme qui, situé assez loin de paysages montagneux, décrit ce qu'il y voit. [...] L'analogie est un peu brutale, mais je suis certain qu'elle n'est pas trompeuse. En la poussant à son extrême, nous arrivons à la

conclusion plutôt paradoxale que nous pouvons, en dernière analyse, nous contenter de noter ce que nous observons ; que les démonstrations sont ce que Littlewood et moi appelons du vent, des effets rhétoriques destinés à frapper les esprits, des images sur un tableau lors d'une conférence, des trucs pour stimuler l'imagination des étudiants. La vérité n'est pas exactement ainsi, mais ne s'en écarte pas beaucoup. L'image donne une idée aussi bien de ce qu'est la pédagogie mathématique que de ce qu'est la découverte mathématique. Il n'y a que les personnes étrangères aux sciences et mal informées qui imaginent que les mathématiciens font des découvertes en tournant la manivelle d'une machine miraculeuse. L'image en fin de compte donne une vision sévère des démonstrations telles que les concevait Hilbert, qui ne sont en réalité que certains arguments en faveur de leurs conclusions et dont le but est seulement de convaincre. »

• Rôle de l'ordinateur

Peut-on affirmer que la plus grande certitude mathématique n'est pas forcément atteinte par les démonstrations au sens usuel, et que le résultat de calculs informatiques, malgré toutes les sources d'erreurs possibles qui peuvent les compromettre, est parfois plus sûr qu'un théorème considéré comme « démontré » par la communauté des mathématiciens ? Il semble bien que oui et cette idée est défendue avec provocation par Jon Borwein, David Bailey et Roland Girgensohn : « On peut argumenter que bien des résultats de calculs informatiques sont aussi fiables, voire plus, que certaines parties des mathématiques humaines. Par exemple, il est vraisemblable que seules cinquante ou cent personnes vivantes peuvent, en s'en donnant le temps, assimiler la totalité de la démonstration extraordinairement complexe qu'Andrew Wiles a formulée du grand théorème de Fermat. S'il y a ne serait-ce qu'une chance sur cent pour que chacune ait laissé passer la même erreur subtile – et on peut imaginer qu'elles aient été entraînées à le faire par les nombreux résultats antérieurs sur lesquels la preuve s'appuie –, alors on doit conclure que bien des résultats de calculs informatiques sont mieux garantis que la démonstration du grand théorème de Fermat. »

Les mathématiques, pour ces défenseurs de l'ordinateur, n'ont pas pour but général de découvrir des preuves formelles, mais des connaissances sûres, et pour eux la machine est capable de nous y aider de bien des façons. Associé souvent à un antifondationnalisme, le quasi-empirisme est sans doute appelé à jouer un rôle de plus en plus important en mathématiques au fur et à mesure que l'usage de l'ordinateur se généralisera. Cependant, il semble aujourd'hui que le quasi-empirisme manque d'une élaboration philosophique avancée qui, allant au-delà de la provocation et de la glorification des pratiques inductives et expérimentales opérées grâce à l'ordinateur, produise, indépendamment de l'antifondationnalisme et sans le sociologisme qui lui est souvent associé, une nouvelle compréhension du travail du mathématicien et de ses rapports aux outils de calculs modernes.

Jean-Paul DELAHAYE

Bibliographie

- D. BAILEY, J. BORWEIN & K. DEVLIN, *The Experimental Mathematician : a Computational Guide to the Mathematical Unknown*, A. K. Peters, Natick (Mass.), 2002
- J. BORWEIN, D. BAILEY & R. GIRGENSOHN, *Experimentation in Mathematics : Computational Paths to Discovery*, *ibid.*, 2004

F. GUÉNARD & H. LEMBERG, *La Méthode expérimentale en mathématiques*, Springer-Verlag, Heidelberg, 2001

New Directions in the Philosophy of Mathematics, recueil de textes réunis par T. Tymoczko, Birkhäuser, 1985, 2^e éd., 1998

P. PECCATTE, « La Philosophie quasi-empiriste des mathématiques », in *Recherches épistémologiques et historiques sur les sciences exactes et les institutions scientifiques*, journée d'étude du 23 juin 1998 (<http://peccatte.karefil.com/QuasiEmpirisme.html>).

Voir aussi

- [Fondationnalisme et antifondationnalisme, mathématique](#)

Querelle des Bouffons, musique

Dans l'expression « querelle des Bouffons », qui désigne un épisode marquant de l'histoire de l'opéra, le terme saillant est « querelle », et l'enjeu véritable est l'œuvre du plus grand musicien et théoricien français du XVIII^e siècle, Jean-Philippe Rameau (1683-1764). Comme tous les authentiques novateurs, qui fondent une théorie et une pratique sur les données de leur propre génie, tandis que les formalistes systématisent les conquêtes des précurseurs, Rameau bouscula les préjugés dans deux directions opposées : à la fois du côté des tenants d'un art passé devenu routine et du côté des partisans exclusifs d'un courant nouveau qui s'érige en credo. Cette position singulière et paradoxale fut aussi, un siècle plus tard, celle d'Hector Berlioz (1803-1869), à qui son refus d'entrer dans une bataille de systèmes valut l'hostilité des traditionalistes classiques comme des tenants du wagnérisme et de la « musique de l'avenir ».

Si la polémique spéculative était inhérente au tempérament de Rameau, c'est cependant en août 1752 que les représentations à Paris de *La Servante maîtresse* (*La Serva padrona*) de Jean-Baptiste Pergolèse (Giovanni Battista Pergolesi, 1710-1736) firent éclater ce qu'on appela la querelle des Bouffons, d'après le nom de la troupe italienne, Les Bouffons, qui les donnaient. Cet *opera buffa* (qui était à l'origine un intermezzo) traitant de situations quotidiennes et comiques parut d'une nouveauté radicale, et pourtant il avait été déjà joué à Paris en 1746, mais sans vraiment attirer l'attention. Du reste, le style italien était introduit depuis quelque temps déjà, et Rameau l'avait même satirisé dans son opéra-parodie *Platée* (1745), avec les cocasses et brillantes vocalises de l'air de la Folie, présentées comme un ridicule contresens expressif.

La querelle de 1752 fut aussi appelée « guerre des coins », parce qu'il y avait dans la salle de l'opéra le « coin du Roi » et des défenseurs du style français, et le « coin de la Reine » et des partisans des Bouffons, parmi lesquels on comptait les Encyclopédistes, et surtout Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Mais la polémique dépassa de beaucoup le genre de l'*opera buffa*. En dehors de considérations sur les sujets quotidiens libérés de conventions mythologiques, Rousseau se fit le défenseur de la primauté de la mélodie, l'harmonie devant se contenter de la colorer discrètement, avec ce « naturel » qu'il accordait aux Italiens. En vertu d'une esthétique préromantique, il stigmatisa comme un carcan rétrograde le système savant que Rameau avait exposé dans son *Traité de l'harmonie réduite à ses principes naturels* (1722), selon lequel la mélodie doit être une émanation de la puissance expressive de la structure harmonique. Le débat prit ainsi un tour théorique, mais aussi philosophique, en opposant la « raison », qui s'applique à l'observation des phénomènes physiques perceptibles par les sens, au « sentiment », dont le critère est l'émotion.

Or, vingt ans plus tôt, ce même traité et ses splendides illustrations sonores que sont les richesses jusqu'alors inouïes des opéras *Hippolyte et Aricie* (1733) et *Dardanus* (1739) avaient valu à leur auteur d'être l'objet d'un type inverse d'hostilité, celle des « lullistes ». Les adversaires étaient des tenants du passé et de la tradition, se réclamant des principes supposés de Jean-Baptiste Lully (1632-1687), certes fondateur de la tragédie lyrique française, mais dont Rameau, pourtant, était en quelque sorte l'éminent continuateur.

La transcendance, sans doute, était ce qui choquait les lullistes, et être « ramiste » semblait signifier le rejet de la tradition. Mais, dans l'esprit des nouveaux fervents de l'école italienne, être ramiste

voulait dire au contraire s'obstiner à maintenir des canons dépassés, et c'était la continuation formaliste qui était blâmée comme un égarement.

Ce blâme, Rousseau l'exposa avec une remarquable assurance de style : « L'harmonie ne fournit aucun principe d'imitation par lequel la musique formant des images ou exprimant des sentiments se puisse élever au genre dramatique ou imitatif, qui est la partie de l'art la plus noble, et la seule énergique ; tout ce qui ne tient qu'au physique des sons, étant très borné dans le plaisir qu'il nous donne, et n'ayant que très peu de pouvoir sur le cœur humain. »

Or, dans cette formule du moins, sa condamnation se fonde sur des vérités trop larges pour ne pas paradoxalement approuver ce à quoi justement elle s'applique. Car, en fin de compte, c'est-à-dire dans les conséquences esthétiques qu'on en tire, la perception objective est un phénomène aussi instinctif que l'émotion subjective. Et la raison elle-même a autant de « pouvoir sur le cœur » que le sentiment, dont elle est en fait indissociable, quand il s'agit de choses sérieuses. « La musique nous est naturelle, nous ne devons qu'au pur instinct le sentiment agréable qu'elle nous fait éprouver. », affirme Rameau. « Naturelle » veut sans doute dire ici « relevant de la nature » ; et l'expression « sentiment agréable » peut être comprise comme « la sensation », laquelle, attentive à la complexité du « physique des sons », pose en réalité beaucoup moins de bornes au plaisir que ne le fait l'émotion. Ainsi, des limites de ses propres capacités en matière d'expression musicale, Rousseau produisit en octobre 1752 une démonstration involontaire, avec son intermède *Le Devin du village*. Le succès public parut néanmoins lui donner pour un certain temps raison. Et Rameau sembla avoir une fois pour toutes connu son heure de gloire, jusqu'au moment, sans doute, où cette gloire fut relancée et fixée par l'édition de son œuvre complète sous la direction de Camille Saint-Saëns (1895-1924), et par les éloges décisifs de Claude Debussy.

La leçon d'un créateur étant d'inciter à créer, l'essence de la tradition créatrice est donc le renouvellement. Par conséquent, tradition et nouveauté ont entre elles un rapport nécessairement ambigu dans tout débat esthétique. Mais il y a en tout cas une tradition parisienne que la querelle des Bouffons, après celle des lullistes et des ramistes, a confirmée : la tradition de... la querelle d'idées. Vingt ans plus tard, c'était celle des gluckistes et des piccinnistes, le courant rétrograde étant cette fois-ci du côté de l'Italie et des partisans de Niccolò Piccinni (1728-1800), l'élan novateur venant d'Allemagne et de Christoph Willibald von Gluck (1714-1787). La tradition sera vigoureusement reprise avec la chute parisienne de *Tannhäuser*, en 1861, et l'affrontement de camps wagnériens et antiwagnériens armés d'au moins autant de littérature et de philosophie que les adversaires opposés dans la querelle des Bouffons.

Jean PAVANS

Bibliographie

- La Querelle des Bouffons*, texte des pamphlets, introduction et commentaires par D. Launay, Minkoff, Genève, 1973
- P. BEAUSSANT dir., *Rameau de A à Z*, Fayard-I.M.D.A., Paris, 1983
- C. KINTZLER, *Jean-Philippe Rameau. Splendeur et naufrage de l'esthétique du plaisir à l'âge classique*, Le Sycomore, Paris, 1983, 2^e éd. revue et augmentée, Minerve, Paris, 1988.

Voir aussi

- [Wagnérisme, musique](#)

La « querelle du coloris » proprement dite est historiquement circonscrite à la France de la fin du ^{xvii}^e et du début du ^{xviii}^e siècle. Mais elle trouve ses sources au sein des débats théoriques de l'Italie de la Renaissance et de leurs prolongements naturels dans la pratique picturale de l'ensemble de l'Europe, et elle occupe en réalité une place prépondérante dans le monde des arts jusqu'à la fin du ^{xix}^e siècle.

• Fondements théoriques

Le fondement pouvait en être trouvé dans les textes de l'Antiquité, chez Platon ou chez Aristote, au ^{iv}^e siècle av. J.-C. Le premier, dans *Le Politique*, souligne ainsi que le portrait qui n'est qu'un dessin au trait manque encore de la vérité de l'original, et qu'il reste à le peindre en couleurs. Le second, dans la *Poétique*, juge que le plaisir procuré par des couleurs sans ordre est inférieur à celui d'une esquisse en noir et blanc.

Dessin et couleur ne furent néanmoins pas immédiatement opposés par les premiers théoriciens de la Renaissance, entre la fin du ^{xiv}^e et le début du ^{xv}^e siècle, comme Leon Battista Alberti ou Cennino Cennini, qui voyaient en l'un et l'autre les deux parties nécessaires d'un tout, chacun contribuant à part égale à la beauté et à l'unité de la peinture. C'est seulement vers le milieu du ^{xvi}^e siècle que toute une série de textes, traités théoriques ou vies d'artiste, avec au premier rang les *Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes* de Vasari (1550-1568, éd. critique sous la dir. d'A. Chastel, 12 vol. parus de 1981 à 1989), séparèrent le *disegno* et le *colorito*, désormais non seulement dissociés, mais servant chacun, de manière opposée, à définir l'art pictural.

Il est possible, avec le recul du temps, de trouver plusieurs explications à cette évolution. D'abord la naissance de génies reconnus, tels Raphaël, Michel-Ange ou Titien, aux styles individualisés nettement affirmés, devenus autant de références dans un métier où de nouvelles traditions commençaient à prendre forme. Ensuite le développement, parallèle à celui de la théorie de l'art, d'un genre littéraire et philosophique nouveau, la critique d'art, favorisant les débats intellectuels. Enfin la rivalité entre centres ou capitales artistiques – chacune avec leurs propres traditions d'atelier –, favorable à la naissance d'écoles aux caractéristiques tranchées. La réalité est certes plus complexe. Mais on eut assez vite fait d'opposer les Florentins, travaillant d'abord par le dessin, puis, une fois leur composition achevée, la mettant en couleurs dans la tradition de la fresque, soucieux aussi d'une peinture narrative où l'homme est privilégié, et les Vénitiens, plus soucieux de représenter la nature et qui, à la suite de Giorgione ou de Bellini, retravaillaient sans cesse leurs tableaux, ce qu'autorisait naturellement la peinture à l'huile, le développement de leur travail se voyant ainsi directement sur la toile.

Il peut paraître artificiel d'opposer ainsi les uns et les autres. C'est néanmoins la démarche suivie par Vasari, dont la définition du *disegno*, dans la Préface à la deuxième édition de ses *Vies*, en 1568, fournit le texte théorique de base affirmant la primauté du dessin sur le coloris : « Parce que le dessin, père de nos trois arts, l'architecture, la sculpture et la peinture, procédant de l'esprit, tire de nombreuses choses un jugement universel, une forme ou l'idée de tous les éléments de la nature [...], c'est pourquoi il connaît [...] la proportion du tout et de ses parties, et des parties entre elles et à

l'égard de l'ensemble. Et comme de cette connaissance naît un certain concept et jugement, qui se forme dans l'esprit, puis s'exprime dans le dessin, on peut en conclure que ce dessin n'est que l'expression apparente du concept présent dans l'âme et de ce qui s'imagine dans l'esprit et prend corps dans l'idée. » Désormais la théorie et surtout la critique de la peinture, inséparables en cela de sa pratique, allaient balancer entre l'affirmation de la supériorité du dessin, associé à celle de la conception intellectuelle et de l'idée, ou celle de la couleur, identifiée à un plaisir moins rationnel, plus immédiat, celui des sens.

• La « querelle du coloris » à l'Académie

Il est assez naturel que ce débat ait rejailli au XVII^e siècle au sein des Académies de peinture qui s'établissaient alors et tendaient à codifier et hiérarchiser le métier de peintre. C'est à l'Académie royale de peinture et de sculpture de Paris, fondée en 1648, qu'il trouva sa forme la plus achevée, avec ce que l'on appela la « querelle du coloris ». Celle-ci opposa les tenants de la supériorité du dessin – qui, parce qu'ils s'appuyaient sur les tableaux de Poussin, furent appelés les « poussinistes » – et ceux qui tenaient pour celle du coloris, ou « rubénistes », leur champion naturel étant Rubens. Ainsi pour Charles Le Brun, premier peintre du roi et une des personnalités éminentes de l'Académie, « tout l'apanage de la couleur est de satisfaire les yeux, au lieu que le dessin satisfait l'esprit ». Les *Conférences* prononcées par les académiciens dans des séances suivies de débats, appuyées sur le commentaire de tableaux précis, allaient en grande partie dans le même sens, et se trouvaient relayées par la publication de textes théoriques, dont les premiers *Entretiens* d'André Félibien, qui paraissent en 1666.

Mais un théoricien, Roger de Piles, prit en 1668 le parti du coloris dans deux textes qui donnent le point de départ de la « querelle » : un *Abrégé d'anatomie* et une traduction du poème latin du peintre Dufresnoy, *De arte graphica*, précédée de *Remarques*. Là où Félibien met en valeur la composition d'une peinture, où réside en fait toute l'invention et donc le génie du peintre, aux dépens de la pratique et donc de l'exécution, dessin et couleur mêlés, Piles donne une grande valeur à la disposition, par laquelle le peintre inscrit sa pensée dans l'espace, et qui relève ainsi également de l'invention.

On en vient directement à l'idée de lier la couleur à la disposition, et donc de réévaluer son statut aux dépens du seul dessin. Le *Dialogue sur le coloris*, publié par Roger de Piles en 1673, cristallise le débat. Les idées sont désormais bien en place, les deux camps jouant de leurs appuis dans l'administration royale, dans le monde des amateurs ou dans celui des milieux éclairés pour affirmer leurs positions, qui ne sont pas aussi tranchées ou hostiles, d'ailleurs, qu'on pourrait le croire aujourd'hui. Si l'Académie reste le fief des poussinistes, les rubénistes étendent leur influence, notamment chez les collectionneurs de peinture, et Piles est finalement fait conseiller amateur de l'Académie par son ami Charles de La Fosse, directeur de celle-ci, en 1699. Cela clôt d'une certaine manière la querelle du coloris, les derniers textes publiés par Roger de Piles, *L'Abrégé de la vie des peintres* (1699) et le *Cours de peinture par principes* (1708), qui rassemble les conférences prononcées par lui à l'Académie depuis 1700, étant d'une tonalité générale apaisée et conciliatrice. Ses idées restaient pourtant très novatrices dans leurs conséquences, ainsi dans l'intérêt qu'il accordait à des sujets tenus généralement pour mineurs dans la théorie des genres, comme le portrait ou le paysage.

• Les suites de la querelle : coloris et dessin

Il n'en reste pas moins que cette opposition entre la prééminence du dessin et celle du coloris, entre la composition et la disposition, entre une appréciation fondée sur l'idée ou sur la sensation (l'émotion ressentie à la vue même du tableau) allait perdurer pendant encore deux siècles, au moins de façon diffuse. Fallait-il privilégier Raphaël ou Titien, Rubens ou Poussin ? Quelle place accorder à Rembrandt ? Les évolutions du goût jouèrent leur rôle dans le déclin ou la réaffirmation de ces idées, avec la circulation des œuvres, leur acquisition par les souverains ou les collectionneurs les plus éminents, la naissance des musées dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, et plus encore, à la suite les bouleversements entraînés dans toute l'Europe par les guerres de la Révolution et de l'Empire.

La querelle du coloris semble ainsi encore en grande partie opératoire dans l'opposition entre un néo-classicisme fondé sur la forme ainsi que sur l'idée, et un rococo plus sensuel, ou, au début du XIX^e siècle, entre les avatars de ce même néo-classicisme et le romantisme naissant. La célèbre rivalité entre Ingres (1780-1867) et Delacroix (1798-1863) relève encore de ce vieux conflit. Ne reprochait-on pas alors à Delacroix, aujourd'hui tenu pour un des plus grands dessinateurs de l'histoire de l'art, de ne pas savoir dessiner ? C'était justement sous l'angle théorique (quoique bien affaibli par rapport au XVII^e siècle) de la querelle du coloris, et non comme on peut l'entendre à l'heure actuelle, en s'en tenant à la seule acception pratique ou technique du dessin. Mais il est vrai qu'Ingres privilégiait la ligne dans la mise en place de ses tableaux, alors que Delacroix peignait d'abord dans la tradition vénitienne ou rubénienne, par la couleur.

On retrouve la trace de ces débats jusque dans la peinture du XX^e siècle, celle des fauves et des cubistes, ou dans la période « ingresque » de Picasso. C'est dire que, si artificielle que puisse apparaître la querelle du coloris, elle recouvre néanmoins, au-delà de la théorie ou de la critique d'art, une réalité perceptible dans les œuvres.

Barthélémy JOBERT

Bibliographie

- J. LICHTENSTEIN, *La Couleur éloquente : rhétorique et peinture à l'âge classique*, coll. Champs, Flammarion, Paris, 2003 (éd. or. 1989)
- R. DE PILES, *Cours de peinture par principes*, Introduction de T. Puttfarken, coll. Rayon art, Jacqueline Chambon, Nîmes, 1990
- T. PUTTFARKEN, *Roger de Piles' Theory of Art*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1985
- Rubens contre Poussin : la querelle du coloris dans la peinture française à la fin du XVII^e siècle*, catal. expos., Musée des beaux-arts d'Arras-Musée départemental d'art ancien et contemporain d'Épinal-Ludion, Gand, 2004.

Voir aussi

- [Académisme, arts](#)
- [Beauté, arts](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Linéaire / Pictural, arts](#)

- [Renaissance, arts](#)

Racisme

Le terme de racisme est récent. Son entrée dans les dictionnaires français date de l'entre-deux-guerres (1932 pour le Larousse). Et si le phénomène est bien antérieur, à l'œuvre par exemple dans la Bible ou bien encore dans le discours des anciens Grecs à propos des Barbares, les théorisations qui en font un système de représentations s'ébauchent en fait avec l'expansion de l'Europe, à la fin du xv^e siècle. Le racisme est donc lié à la modernité.

• L'âge classique

Pour la période qui s'étend jusqu'aux Lumières et à la fin du xviii^e siècle, on peut parler de protoracisme. Les représentations de l'altérité envisagent alors les différences physiques des Noirs africains ou des Indiens d'Amérique comme la marque d'un environnement, le climat, la nature, mais aussi la culture expliquant une infériorité qui n'est cependant pas nécessairement rédhibitoire : le « sauvage » peut être « civilisé » et, à la limite, son aspect physique en être transformé.

Avec le xix^e siècle et notamment la seconde partie de celui-ci, le racisme proprement dit entre dans sa phase classique. Les « races » deviennent une catégorie scientifique. Leurs caractéristiques physiques expliqueraient les caractéristiques culturelles et morales de leurs membres. Ce phénomène demeure indissociable de l'expansion de l'Europe qui se poursuit avec la colonisation et l'impérialisme, et, comme l'a montré Hannah Arendt, de l'importance croissante de l'idée de nation, en particulier en France, en Allemagne et en Angleterre (*L'Impérialisme*, 1951). Tous les domaines du savoir sont alors mobilisés dans cette construction idéologique : l'anatomie, la médecine, les sciences humaines, la littérature, la poésie, les récits de voyage... Une intense activité vise à classer les races humaines, exercice auquel se livre par exemple Ernest Renan à propos des Sémites et des Aryens. Certains recherchent une corrélation entre les capacités mentales des individus et la forme de la tête, les os ou la forme du crâne typique d'une race. Le célèbre *Essai sur l'inégalité des races* d'Arthur de Gobineau (1853) ou l'anthropologie positiviste et scientifique de Georges Vacher de Lapouge (1854-1936), témoignent, dans ce climat, d'une inquiétude relative aux dangers du métissage, associée au thème de la décadence pour les races supérieures.

Le racisme scientifique n'est pas indifférent au darwinisme social. Le philosophe anglais Herbert Spencer considère alors qu'une « race » pure peut se maintenir en luttant contre les spécimens impurs et Francis Galton, un cousin de Darwin, se fait le promoteur de l'eugénisme, qui ne sera discrédité que par le nazisme. L'antisémitisme (le terme est popularisé par l'Allemand Wilhelm Marr en 1879) vient renouveler de façon nettement moderne, proprement raciste, le vieil antijudaïsme chrétien. Et si le racisme varie, par exemple selon qu'on considère les sociétés d'Europe, ou celles d'Amérique, marquées quant à elles par l'immigration et l'esclavage des Noirs, les idées circulent dans le monde entier.

• Le racisme postclassique

Le nazisme a signifié l'apogée et la fin du racisme classique. Il a fait appel à la biologie, à la chimie, à la génétique et à la médecine, à l'histoire et à l'archéologie, aux sciences juridiques, à la psychiatrie, à

la démographie pour catégoriser des « races », à commencer par la race juive, et affirmer ainsi la supériorité de la race aryenne. Avec la découverte des horreurs auxquelles il s'était livré, les exactions commises au nom de l'antisémitisme deviennent pénalement condamnables ; en même temps, la délégitimation générale du racisme s'est accélérée avec la décolonisation. D'un côté, les sciences sociales se sont éloignées de la vieille anthropologie physique, obsédée par la forme des crânes. De l'autre, les généticiens ont démontré que le concept de race, comme dit l'un d'eux, Alberto Piazza, est « sans fondement biologique ». Le racisme scientifique est en déclin, mais n'a pas totalement disparu : en 1994, aux États-Unis, le livre *The Bell Curve, Intelligence and Class Structure in American Life* de Richard Herrnstein et Charles Murray a connu un immense succès en prétendant prouver la supériorité intellectuelle des Blancs sur les Noirs.

Le racisme connaît en fait un renouveau depuis les années 1980. Vers la fin des années 1960, celui-ci semblait se limiter à des expressions « subtiles » du phénomène, qui se reproduisait alors dans ses dimensions non explicites. La notion de racisme institutionnel rend ainsi bien compte de mécanismes où personne n'est apparemment raciste, où il n'y a pas de discours raciste, encore moins de doctrine déclarée ou d'idéologie constituée, mais des logiques structurelles de fonctionnement aboutissant à la discrimination, au rejet, à la ségrégation. Ainsi, dans un pays comme la France, les enseignants ne sont pas racistes, mais on peut soutenir que l'école contribue à produire les inégalités dont pâtiennent les jeunes issus de l'immigration.

Puis, dans les années 1980, il est apparu qu'un « nouveau racisme » se mettait en place. Aux États-Unis, des psychologues et des politologues ont parlé du racisme symbolique qui accuse désormais les Noirs de piétiner les valeurs morales de la société américaine en abusant de l'aide sociale, en refusant le travail, en délaissant tout effort individuel, ou en se vautrant dans des logiques de décomposition de la famille. Au Royaume-Uni, Martin Barker (*The New Racism*, 1981) a montré comment le discours raciste s'en prend aux immigrés pour leur reprocher de menacer l'identité nationale par leurs différences culturelles qui seraient irréductibles. En France, Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, ou bien Pierre-André Taguieff ont mis en lumière un racisme différencialiste, dont la thématique se retrouve dans les publications d'organisations comme le G.R.E.C.E. ou le Club de l'Horloge. Ce racisme, parfois dénommé racisme culturel ou néo-racisme, et dont la notion même est abondamment débattue, ne parle plus d'inégalité des races, mais de spécificités culturelles incompatibles avec les valeurs de la société d'accueil.

Enfin, les années 2000 ont vu se déployer, en France en particulier, des formes d'antisémitisme suffisamment inédites pour qu'on s'interroge : nouveauté ou simple retour ? Du point de vue idéologique ou doctrinaire, la nouveauté tient au caractère global du phénomène, à ses dimensions transnationales qui ne sauraient être détachées du conflit au Proche-Orient et de l'existence d'Israël. De plus, les Juifs, au prisme de cet antisémitisme-là, ne sont pas tant racialisés, qu'identifiés à des logiques de domination. Ils sont tenus alors pour l'incarnation de la modernité occidentale, dont les Palestiniens, les Arabes ou, au sein des sociétés occidentales, les Noirs et les immigrés seraient exclus. La haine intègre ici des éléments classiques, et d'autres, plus récents : négationnisme, accusations relatives au « shoah business » par exemple. Nous sommes entrés dans l'ère postclassique du racisme, et celle-ci inclut un nouvel antisémitisme.

Michel WIEVIORKA

Bibliographie

M. OLENDER dir., *Le Racisme, mythes et sciences*, éd. Complexe, Bruxelles, 1981

P.-A. TAGUIEFF, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, Paris, 1988

M. WIEVIORKA, *Le Racisme, une introduction*, *ibid.*, 1998

M. WIEVIORKA dir., *Racisme et modernité*, *ibid.*, 1993.

Voir aussi

- [Antisémitisme](#)

Radical Geography

L'expression *Radical Geography* désigne la nouvelle orientation prise par la géographie anglo-saxonne à la fin des années 1960. Elle peut être traduite par *géographie radicale* même si, en France, un tel changement est moins établi. Les intitulés *géographie critique* et *géographie sociale* y sont préférés.

Dans les faits, la géographie radicale est une géographie sociale critique. *Sociale*, parce qu'elle considère la société dans son rapport à l'espace et s'inscrit donc en opposition à une géographie *science spatiale* faisant de l'espace une réalité autonome ; *critique*, car les positionnements politiques et idéologiques qu'elle développe (inspiration marxiste) contestent les théories rationnelles, positivistes, plus attachées à rendre scientifiquement compte de la relation de l'homme à l'espace qu'à formuler des principes l'aidant à se libérer des situations de domination, à changer sa vie.

Dès lors est engagé un combat contre toute forme d'inféodation (État, entreprises multinationales...). Cette approche trouve sa justification dans le contexte sociétal américain particulièrement troublé de l'époque : rejet de la guerre du Vietnam, mouvement pour les droits civiques des Afro-Américains, inégalités sociales et ségrégations raciales que les révoltes urbaines portent à leur paroxysme. Refusant de légitimer tout contrôle social et défiant la société capitaliste américaine, la géographie radicale embrasse une doctrine ouvertement tournée vers l'idée de changement. La question urbaine, au cœur de ses investigations, est étudiée au regard des principes d'égalité et de justice sociale (David Harvey, *Social Justice and the City*, 1973). Dès lors, la rupture épistémologique est inévitable puisque sont contestés tous les principes et idéologies qui produisent des inégalités et mènent aux reproductions des structures en place.

Publiée pour la première fois en 1969, la revue militante *Antipode : a Radical Journal of Geography*, presque clandestine à ses débuts, accueille la contestation et diffuse les positions extrémistes de ces géographes, d'abord anarchistes puis révolutionnaires. Les plus jeunes dynamisent le mouvement, notamment Richard Peet, qui propose, en 1977, un premier panorama de la réflexion engagée avec, il faut le noter, des références à Henri Lefebvre, philosophe français très tôt apprécié pour ses travaux sur la ville et l'urbain. Mais le mouvement est rapidement emmené par le Britannique David Harvey qui, après son installation à Baltimore aux États-Unis, en devient la référence principale. La géographie radicale se fait alors clairement marxiste, avec le matérialisme dialectique pour principe et pour concepts privilégiés les grandes idées marxistes qui l'accompagnent – mode de production, formations sociales, rapports de production, classes sociales, etc. –, activées à l'échelle de la ville (pauvreté, minorités ethniques...) comme à celle du monde (sous-développement, impérialisme...).

En France, la discipline n'a jamais connu de démarche aussi radicale, même si Pierre George avait produit très tôt une géographie sociale qui utilisait de tels concepts (*Géographie sociale du monde*, 1946) sans pour autant convaincre pleinement de sa portée critique. Au même moment, un autre géographe, Abel Chatelain, tentait de donner un tour moins évanescent à cette géographie sociale. Mais il est trop isolé et sa géographie sociologique ne fera pas école. Toutefois, à la fin des années 1950, Renée Rochefort poursuit son œuvre, qui ne prendra réellement toute sa dimension qu'au début des années 1980 autour d'Armand Frémont (*Géographie sociale*, 1984).

Dans les faits, l'approche critique emprunte une autre voie, celle d'un positionnement face à la géographie néopositiviste. Celle-ci, ayant rompu avec la géographie vidalienne, privilégie l'analyse spatiale et se détourne de la question sociale et de son traitement. Elle subit au milieu des années 1970 de nombreuses attaques qui, toutefois, ne parviendront pas à la déstabiliser. Deux nouvelles revues incarnent cet élan critique. En 1975, en lançant *EspacesTemps*, le géographe Jacques Lévy recourt aux acquis marxistes et place la référence à l'espace social au cœur de l'analyse. Un an plus tard, Yves Lacoste confirme son engagement (*La Géographie, ça sert d'abord à faire la guerre*, 1976) en publiant la revue *Hérodote* dont le sous-titre initial, *Stratégies, Géographies, Idéologies*, donne le ton, même si la géopolitique finira par l'emporter.

La géographie radicale stricto sensu reste donc une affaire anglo-saxonne, puisque la géographie francophone a évolué vers une géographie plus sociale que critique qui, néanmoins, reste sensible aux tendances actuelles incarnées par la géographie postmoderne. Considérant les enseignements récents de l'Histoire (fin des grands récits), quelques géographes (notamment Edward Soja, *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, 1989) cherchent en effet à rapprocher l'analyse marxiste, quelque peu affaiblie, d'une géographie postmoderne émergente. Critiquant les fondements des sociétés contemporaines, les géographies féministe et postcoloniale, par exemple, semblent offrir un terrain d'entente possible pour de nouveaux *Horizons géographiques*, entre géographie sociale et critique. Ce sera l'un des champs nouveaux de ce début de siècle.

Antoine BAILLY

Laurent VIALA

Bibliographie

- G. BENKO & U. STROHMEYER dir., *Horizons géographiques/Human Geography*, Bréal, Paris, 2004
- R. DE KONINCK, « La Géographie critique », in A. Bailly et al., *Les Concepts de la géographie humaine*, Masson, Paris, 1984
- R. PEET, *Radical Geography. Alternative Viewpoints on Contemporary Social Issues*, Methuen & Co Ltd, Londres, 1977
- J.-F. STASZAK et al., *Géographies anglo-saxonnes. Tendances contemporaines*, Belin, Paris, 2001.

Voir aussi

- [Géographie postmoderne](#)
- [Marxisme, sociologie](#)
- [Social History](#)

Radicalisme, politique

Le radicalisme comme doctrine politique remonte à la monarchie de Juillet, mais son contenu et sa signification ont évolué au fil des décennies en fonction des mutations de la société au sein de laquelle il s'inscrit.

• L'expression de la démocratie politique et sociale

Le radicalisme apparaît au cours des années 1840 comme une des réponses possibles à la société industrielle qui est en train d'émerger en France. Il trouve un porte-parole en Alexandre Ledru-Rollin qui en diffuse les idées lors de sa campagne électorale dans la Sarthe en 1841, puis dans son journal *La Réforme*. Son thème fondamental est l'instauration de la démocratie politique mise en œuvre par le suffrage universel, afin de parvenir par ce moyen « aux justes améliorations sociales ». Cette fin sociale de la démocratie est définie comme une voie moyenne entre le libéralisme qui écrase les « petits » au profit des puissants et le socialisme qui remet en cause la propriété privée. Car le radicalisme entend protéger celle-ci, conçue comme la garantie de la liberté et de la dignité humaines, de l'emprise du capitalisme. Son rêve est la constitution d'une société de petits propriétaires maîtres de leurs instruments de travail qui échapperaient ainsi à la condition salariale. Pour y parvenir, il compte sur l'action de l'État qui doit protéger les faibles et les petits et mettre fin aux abus du capital en rendant à la nation les grandes richesses nationales concédées, mines, canaux ou chemins de fer. Ces idées sont considérées comme extrémistes par la société de l'époque et c'est pourquoi on les qualifie de « radicales », anglicisme que ces démocrates reprennent à leur compte puisque la loi interdit de se dire républicain.

Éclipsé sous la II^e République par le socialisme qui le déborde, puis tenu en suspicion par la vague réactionnaire, le radicalisme renaît à la fin du second Empire autour de Léon Gambetta et de son Programme de Belleville (1869) en ajoutant aux vues de Ledru-Rollin quelques thèmes qui marquent l'époque : la revendication de l'instruction primaire gratuite, laïque et obligatoire, la gratuité de l'enseignement supérieur, la suppression des armées permanentes, celle du budget des cultes, la séparation de l'Église et de l'État.

Avec la III^e République, le radicalisme se scinde en deux courants, celui des radicaux intransigeants qui exigent l'application immédiate de leur programme et réclament en outre une réforme des institutions par la suppression de la présidence de la République, considérée comme un avatar de la monarchie, et du Sénat tenu pour une assemblée aristocratique, et celui des radicaux de gouvernement, partisans de compromis permettant la réalisation progressive des idées radicales. Les premiers sont conduits par Georges Clemenceau et Camille Pelletan, les seconds par Henri Brisson, René Goblet ou Léon Bourgeois. Mais tous s'opposent aux républicains modérés, dénommés progressistes à partir de 1890, et qui, par crainte du socialisme, sont prêts à s'allier aux catholiques ralliés à la république.

• Un centrisme de gauche

En 1901, les diverses nuances du radicalisme se rassemblent au sein du Parti républicain, radical et radical-socialiste qui rêve de regrouper tous les républicains, des modérés aux socialistes. La création

en 1901 de l'Alliance républicaine démocratique, qui réunit les modérés, puis, en 1905, celle du Parti socialiste S.F.I.O. feront échouer ce projet. Le radicalisme se décide alors à préciser son identité et la culture politique dont il se réclame.

Celles-ci constituent la base de ce que l'on peut considérer comme la culture républicaine des débuts du ^{xx}^e siècle dans sa nuance de gauche. Elle est fondée en premier lieu sur des conceptions philosophiques exprimées la plupart du temps sous forme de vulgate et qui se réfèrent à la pensée rationaliste du ^{xviii}^e siècle, au positivisme, au scientisme, mais aussi au néo-kantisme tenu pour le ciment même de l'organisation sociale. Conceptions qui, sans nécessairement conduire à l'anticléricalisme militant, apparaissent comme naturellement antagonistes de la croyance en une religion révélée. À ces fondements philosophiques du radicalisme s'ajoute la revendication de l'héritage historique de la Révolution française, considérée comme l'avènement des temps nouveaux, et l'admiration pour la geste républicaine du ^{xix}^e siècle en lutte contre la monarchie et le césarisme. Ce qui conduit le radicalisme à préconiser un système institutionnel fondé sur le parlementarisme, la souveraineté nationale devant être exercée par les élus du peuple et toute tentative de renforcement de l'exécutif étant tenue pour un attentat contre la République et une velléité de retour au pouvoir personnel.

Si le radicalisme n'a pas renoncé à supprimer le salariat pour créer dans l'avenir une démocratie de petits propriétaires, il a au ^{xx}^e siècle assorti ce programme à long terme, qui n'apparaît plus guère réaliste, d'une démarche immédiate plus concrète : favoriser la promotion sociale par le système scolaire ou l'accession à la propriété ; donner à l'État par la fiscalité, et en particulier par l'impôt sur le revenu, les moyens de venir en aide aux « petits », aux plus fragiles, aux démunis, par la création d'hôpitaux, d'hospices, d'orphelinats, l'institution de retraites pour les salariés et les autres catégories de travailleurs selon les principes de la solidarité nationale, tels que les a définis Léon Bourgeois dans son livre *Solidarité* paru en 1896. Enfin, le radicalisme se veut un patriotisme attaché à la défense nationale, rejetant à la fois le chauvinisme cocardier du nationalisme et l'antipatriotisme proclamé d'une minorité de socialistes et de syndicalistes.

Ces idées permettent au radicalisme de connaître en France un énorme succès durant le premier tiers du ^{xx}^e siècle comme représentant d'une classe moyenne de petits artisans, négociants, boutiquiers, industriels, paysans, traditionnellement de gauche, et dont il articule les aspirations et les valeurs. Il est la formation dans laquelle peuvent se reconnaître tous les Français soucieux d'une gestion pondérée et progressiste de la république, également éloignés de la réaction et de la révolution, le parti de la légitimité républicaine dont la place normale est au pouvoir.

• Un radicalisme dépassé

On peut dater de l'époque du Front populaire le début du déclin du radicalisme comme doctrine politique. La période révèle en effet que l'idée républicaine ne suffit plus à définir la gauche et que l'alliance électorale traditionnelle entre radicaux et socialistes risque de conduire à des mutations structurelles inacceptables pour les radicaux dans la mesure où elles remettraient en cause la propriété privée au profit de la propriété collective ou d'une prise en main de l'économie par l'État. Face au danger représenté par le marxisme, le radicalisme se rapproche des modérés, mais ce rapprochement fait rejouer les vieilles lignes de clivage entre radicalisme de gauche et radicalisme de compromis. Le

premier irriguera le mendésisme et donnera naissance au Mouvement des radicaux de gauche en 1972, puis au Parti radical de gauche ; le second verra naître un néo-radicalisme proche du centre droit, influent sous la IV^e République et lié aujourd’hui à la droite gouvernementale à travers le Parti radical valoisien.

Mais surtout, le radicalisme a cessé au début du XXI^e siècle d’être au cœur du débat politique, à la fois parce que ses idées et son programme sont devenus les piliers de la République, acceptés par tous les partis de gouvernement (laïcité, séparation de l’Église et de l’État, rôle central du système scolaire, solidarité nationale comme fondement de la politique sociale...) et parce que la société de classes moyennes indépendantes, de « petits », sur laquelle il a fondé son modèle social est en voie de disparition face aux critères de rentabilité qui nécessitent de grandes entreprises concentrées et la salarisation de la société.

Serge BERSTEIN

Bibliographie

- G. BAAL Gérard, *Histoire du radicalisme*, La Découverte, Paris, 1994
S. BERSTEIN, *Histoire du Parti radical*, 2 vol., Presses de Sciences Po, Paris, 1980-1982
S. BERSTEIN & O. RUDELLE dir., *Le Modèle républicain*, P.U.F., Paris, 1992
S. BERSTEIN & M. RUBY dir., *Un Siècle de radicalisme*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2004.

Voir aussi

- [Socialisme](#)

Rationalisme

Le terme de rationalisme peut être employé en bien des sens, mais surtout de deux façons très différentes, qu'il importe de distinguer dès le début : au sens large, il signifie le contraire de l'irrationalisme, mais comme l'usage de ce dernier terme est essentiellement polémique et négatif, sa signification ne peut être fixée ; dans une signification plus resserrée, cette fois relative à l'histoire de la philosophie, le rationalisme s'oppose à l'empirisme en ce qu'il caractérise des doctrines pour lesquelles la raison est une faculté propre à l'esprit connaissant et non un produit de l'expérience, susceptible de varier en fonction de celle-ci et ne présentant donc aucune forme stable. Cette opposition constituera ici notre fil conducteur.

• L'identité de la raison à elle-même

Ce qui distingue le rationalisme de l'empirisme, ce n'est pas d'abord une attitude de confiance ou de méfiance envers la raison. C'est plutôt l'idée qu'il existe des formes permanentes de la raison qui n'excluent pas une évolution ou une histoire de la raison, mais comme variation de ces formes, non comme changement radical. Le rationalisme n'est donc pas séparable de l'idée d'une identité au moins relative de la raison, contrairement à l'empirisme pour lequel il n'y a rien d'intrinsèquement valide dans ce que nous tenons pour rationnel. Pour un rationaliste, la communication est toujours possible entre les formes les plus diverses et éloignées de la pensée. Autrement dit on doit toujours pouvoir trouver un sens valable pour nous dans ce qui se dit à l'autre bout de l'espace et du temps, parce que la raison, qui est le propre de l'homme, ne peut être seulement relative aux êtres humains pris dans leur condition historique. Bien que l'opposition rationalisme/empirisme accompagne continûment le développement de la pensée philosophique, elle s'accroît et se durcit à partir de la philosophie moderne dont ces courants constituent deux tendances irréconciliables, provoquant crises et luttes stériles auxquelles Kant s'efforcera de donner un coup d'arrêt, en permettant au rationalisme d'être plutôt activité que doctrine, méthode plutôt que système.

• « Le grand rationalisme »

Il est impossible de parler du rationalisme dans le cadre de la philosophie moderne sans évoquer Descartes. En 1945, Jean Laporte a consacré un ouvrage remarquable à ce qu'il a nommé, non sans provocation, *Le Rationalisme de Descartes*. Il a voulu montrer que, sur tous les sujets dont il s'est occupé (la science, la métaphysique, la morale, la religion), le philosophe a été le contraire d'un rationaliste dogmatique en cherchant à chaque fois à distinguer ce qui peut être connu de ce qui ne peut pas l'être, ce que peut la raison de ce qu'elle ne peut pas. Ce serait alors dans la conscience des limites de la raison que consisterait le vrai rationalisme, celui de Descartes mais aussi bien celui de Pascal, pour une fois réunis sous une même appellation. Sans aller jusque-là, on peut accorder à Laporte l'essentiel : le rationalisme cartésien ne consiste pas dans une croyance puérile en la toute-puissance de la raison, mais dans l'examen lucide des actes de la connaissance et de leur convenance avec les objets auxquels ils se rapportent. Pour servir d'appui à cette interprétation, il faut rappeler que, pour Descartes, l'esprit humain ne peut pas avoir une connaissance complète ou exhaustive de quelque chose que ce soit, si petite soit-elle ; que l'entendement humain est fini, limité, et qu'il ne saurait comprendre l'infini ou ce qui est infini (Dieu), même s'il parvient parfaitement à le

concevoir ; qu'il ne peut par conséquent parvenir à la connaissance des fins que Dieu a eues en créant le monde et toutes les choses qui le composent. Dès lors, la science humaine permet de connaître le mécanisme des choses naturelles, non leur sens ou leur finalité.

Rien de moins scientifique que cette pensée que Maurice Merleau-Ponty a justement proposé de dénommer le « grand rationalisme », pour ne pas le confondre avec le « petit », qui entretiendrait l'illusion d'une transparence du réel à la raison et, même seulement à titre d'idéal, d'une connaissance intégrale et absolue de ce qui est. « L'idée de l'infini positif est donc le secret du grand rationalisme », dit très bien Merleau-Ponty (*Signes*, 1960), soulignant par là que ce rationalisme ne se réduit pas à un scepticisme ou un agnosticisme, sans être pour autant un dogmatisme inconscient de lui-même. Le secret que partagent Descartes et ses successeurs sera pourtant de moins en moins bien sauvegardé : on reprochera au philosophe d'avoir sous-estimé la capacité de l'entendement humain et de l'avoir trop retenu dans les limites de la perception ordinaire. De là l'édification de systèmes métaphysiques grandioses qui paraissent méconnaître la limitation inhérente à un entendement créé. À partir de là, les philosophes sceptiques et empiristes ont eu beau jeu de dégonfler les prétentions de la raison et de ramener les notions d'apparence intellectuelle à des acquisitions de l'expérience sensible, relatives à la constitution naturelle de l'être humain.

• Le moment kantien

Seulement, comme l'a remarqué Emmanuel Kant (1724-1804), si on peut à la limite accorder à l'empirisme (souvent associé au scepticisme) la relativité de la connaissance théorique à l'expérience sensible, car cela ne changera rien au caractère rationnel et donc apriorique de la science de la nature, il est impossible de fonder l'action morale sur l'empirisme. Seul le rationalisme peut fonder l'action morale et la reconnaître dans sa spécificité. Lui seul est en mesure de proposer un concept cohérent et même contraignant du devoir-être, c'est-à-dire d'un ordre ou d'un ensemble de valeurs qui ne dépendent pas de l'expérience mais qui s'imposent à elle. En ce sens, un des critères qui permettent de qualifier de rationaliste une position philosophique est l'usage de la notion de loi, en quelque domaine que ce soit : lois de la nature, lois morales, mais aussi lois relatives aux sociétés humaines, soit qu'elles expliquent les phénomènes, soit qu'elles prescrivent des actions aux hommes.

Kant rappelle donc salutairement au rationalisme que ce qui fait sa force, ce n'est pas de construire des systèmes dans le vide, mais de chercher à reconnaître la rationalité propre à chaque type d'expérience, à différencier le sens des notions ou des concepts en fonction de l'usage qu'on en fait dans chacun des domaines, et à demeurer vigilant à l'égard des tentatives d'annexion. On le voit bien par exemple dans la démarche de Montesquieu lorsqu'il différencie les sens du mot « loi » selon le domaine auquel cette dernière se rapporte, afin de cerner la spécificité de l'objet qu'il se propose d'étudier : le modèle des sciences de la nature n'est d'aucun secours lorsqu'il s'agit de comprendre les rapports des lois juridiques avec les peuples auxquels elles s'appliquent. On pourrait également citer les essais entrepris par les philosophes de Hobbes à Rousseau pour expliquer rationnellement, c'est-à-dire de façon à la fois cohérente et intelligible, le processus de constitution de l'autorité politique par le consensus, l'accord ou le contrat. Si on peut critiquer ce rationalisme politique, du moins faut-il reconnaître qu'il n'avance rien qui ne soit intelligible à tout le monde. De même, on peut également juger l'approche kantienne de la religion « dans les limites de la simple raison », ou critiquer l'extension du rationalisme au domaine du jugement de goût. Cela ne revient pas pour autant à

condamner le rationalisme qui les sous-tend, et qui consiste dans la multiplication des essais pour expliquer et comprendre les phénomènes d'ordre différents, dans la méthode, comme nous le disions plus haut, et non dans la doctrine. L'importance reconnue à la méthode dans la tradition rationaliste de Descartes à Kant introduit ainsi un critère de distinction à l'intérieur même de ce que l'on nomme le rationalisme philosophique, entre ceux qui font de la raison un usage critique et ceux qui, refusant la considération des limites, en font un usage purement spéculatif et transcendant par lequel ils s'affranchissent de tout contrôle.

Loin d'être un bloc doctrinal d'un seul tenant, le rationalisme, on le voit, est travaillé par des tensions et des contradictions. À côté d'un rationalisme qui ne doute pas de lui-même, il y a un rationalisme vigilant, redoutant plus que tout le sommeil de la raison qui permet aux rêves de se faire passer pour la réalité et efface la frontière qui sépare le moi qui doute du « malin génie » aux figures multiples et changeantes. De même qu'aux systèmes et doctrines ont succédé le questionnement méthodique et l'analyse, c'est ainsi un rationalisme « silencieux » qui assume aujourd'hui la tâche de distinguer le rationnel de l'irrationnel. Tâche infinie, comme dirait Husserl.

Pierre GUENANCIA

Bibliographie

- G. BACHELARD, *Le Rationalisme appliqué*, P.U.F., Paris, 2004
J.-T. DESANTI, *La Philosophie silencieuse*, Seuil, Paris, 1975
E. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Gallimard, Paris, 1976, rééd. 1989
A. LACROIX, *La Raison*, Armand Colin, Paris, 2004.

Voir aussi

- [Cartésianisme](#)
- [Empirisme](#)
- [Kantisme](#)
- [Scepticisme](#)

De toutes les expressions ajoutées par le xx^e siècle au vocabulaire de l'art, bien peu auront connu la fortune de celle que lança un jour Marcel Duchamp (1887-1968). Peu auront suscité autant de débats, et probablement de malentendus. Même s'il est exclu de faire en quelques pages le tour d'un sujet si controversé, on peut au moins se demander : qu'est-ce qu'un *ready-made* ?

• Vingt ans pour une définition

On commencera par noter que, pour poser ainsi la question, il faut que *ready-made* soit un substantif. Or il s'agit en anglais d'un adjectif qui a fait son apparition au milieu du xix^e siècle, dans le domaine de la confection, avec le sens de « prêt-à-porter », opposé au classique « sur mesure ». En 1915, date de l'arrivée de Duchamp à New York, l'acception du terme pouvait déborder le territoire de la mode et signifier quelque chose comme « prêt à l'emploi ».

On trouve le mot pour la première fois sous la plume de l'artiste dans une lettre expédiée de New York à sa sœur Suzanne, le 15 janvier 1916 : « Maintenant si tu es montée *chez moi* tu as vu dans l'atelier une roue de bicyclette et un *porte-bouteilles*. – J'avais acheté cela comme une sculpture toute faite. Et j'ai une intention à propos de ce dit porte-bouteilles : Écoute. Ici, à N.Y., j'ai acheté des objets dans le même goût et je les traite comme des « readymade » tu sais assez d'anglais pour comprendre le sens de « *tout fait* » que je donne à ces objets – Je les signe et je leur donne une inscription en anglais. Je te donne qqes exemples :

J'ai par exemple une grande pelle à neige sur laquelle j'ai inscrit en bas : *In advance of the broken arm*. Traduction française : *En avance du bras cassé*. [...] Un autre « readymade » s'appelle : *Emergency in favor of twice*. [...] Tout ce préambule pour te dire : Prends pour toi ce porte-bouteilles. J'en fais un « Readymade » à distance. Tu inscriras en bas et à l'intérieur du cercle du bas en petites lettres peintes avec un pinceau [...] l'inscription que je vais te donner ci après. Et tu signeras de la même écriture comme suit : [d'après] Marcel Duchamp. »

On remarquera que Duchamp adopte sans tergiverser la forme substantive, mais avec deux orthographes différentes. Bien plus tard, il recommandera, dans une note à Michel Sanouillet : « Je préfère *Ready-made*, en italiques et cela s'accorde. »

Mais on notera surtout que l'artiste donne là un embryon de définition (« sculpture toute faite »), une première liste, et une première indication de recette ou de méthode : ajouter, fût-ce par procuration, une signature et une phrase sur un objet. Premiers éclaircissements et premiers mystères : personne n'a jamais pu déterminer ce qu'était *Emergency in favor of twice*, et le second feuillet de la lettre, porteur de l'inscription qui devait être apposée sur le porte-bouteilles, a disparu, comme avait disparu aussi l'objet, lorsque la lettre parvint à sa destinataire.

La suite ne dissipera ces mystères que pour mieux les relancer. Il faut attendre une vingtaine d'années pour trouver, dans le fameux texte de Breton « Phare de *La Mariée* » (*Minotaure*, n° 6, hiver 1935), une première définition mise en forme des *Ready-mades*. S'inspirant des notes de l'artiste parues dans sa *Boîte verte* en 1934, Breton décrit l'*activité* de Duchamp comme « les diverses

spéculations auxquelles l'a entraîné la considération de ces *ready made* (objets manufacturés promus à la dignité d'objets d'art par le choix de l'artiste) à travers lesquels, de loin en loin, au mépris de tout autre secours, il s'est très orgueilleusement exprimé ». Le chef de file des surréalistes ne tient donc pas le choix de l'artiste pour un acte simple susceptible de transformer à lui seul un objet en œuvre – il évoque plutôt cette hypothèse comme source des spéculations duchampiennes.

Mais trois ans plus tard, le *Dictionnaire abrégé du surréalisme* qu'il rédige avec Éluard présente le *Ready-made* comme un « objet usuel promu à la dignité d'objet d'art par le simple choix de l'artiste ». Cette version va faire souche. Arthur Danto peut encore écrire, en 1981, dans *La Transfiguration du banal* : « Duchamp décréta bien qu'une pelle à neige était une œuvre d'art, et c'en fut une. Il procéda pareillement pour un porte-bouteilles. » Auteur présumé d'une *transmutation par simple choix*, Duchamp est ainsi devenu le promoteur, encensé par les uns, voué aux gémonies par les autres, d'un impérialisme conceptuel sans précédent, supposé permettre à l'art en Occident d'annexer *n'importe quoi*.

• Des mots aux objets

Si l'on admet cette définition élémentaire, il faut bien entendu se demander aussitôt – ce que font, chacun à sa manière, des auteurs aussi différents que Thierry de Duve, André Gervais, Hector Obalk ou Francis M. Naumann – quels objets manufacturés et/ou usuels ont été choisis par Duchamp, qui seraient devenus de ce seul fait des œuvres d'art. (Acceptons, pour clore d'emblée une discussion qui autrement serait abyssale, qu'une œuvre d'art est *ce qui est reconnu socialement comme tel*, à la façon dont la littérature était pour Barthes « ce qui s'enseigne sous ce nom »).

André Gervais recense quarante-neuf entrées, dans le fluctuant corpus duchampien, où figure le mot *Ready-made*. On s'aperçoit rapidement que, dans nombre de cas, ce que le terme désigne ne coïncide que très partiellement avec les définitions de la lettre écrite à Suzanne et du *Dictionnaire abrégé du surréalisme*. Par exemple, lorsqu'un adjectif qualificatif s'adjoint à *Ready-made* : Duchamp définit *Why Not Sneeze Rose Sélavy* (1921), cage de métal remplie de faux morceaux de sucre taillés dans le marbre, comme un « *Ready-made* aidé ». Cette sculpture, cela va de soi, n'est pas toute faite – il n'y a aucune raison de la distinguer, conceptuellement, des nombreux bricolages poétiques produits par les artistes au xx^e siècle. Le « *Ready-made* réciproque » (« Se servir d'un Rembrandt comme planche à repasser », dit une note de 1916) n'est, lui, qu'une hypothèse littéraire, un paradoxe.

On pourrait multiplier les exemples : si l'on prend en compte toutes les occurrences du mot sous la plume de Duchamp, on ne pourra décider si, comme le fait remarquer Thierry de Duve, le *Ready-made* est « un objet ou une collection d'objets, un geste ou un acte d'artiste, ou encore une idée, une intention, un concept, une catégorie logique ».

Mais le débat s'ouvre démesurément dès lors qu'à la question « Qu'est-ce qu'un *Ready-made* ? » on se contente de répondre que l'on ne peut pas vraiment trancher. Il n'est pas absurde d'essayer de vérifier si des œuvres existent, signées Duchamp, susceptibles de se conformer à la définition – réductrice mais opératoire – du *Ready-made* comme objet transmué par choix. En écartant tous les assemblages – et notamment la *Roue de bicyclette* (1913) que Duchamp ne tient d'ailleurs pas pour un *Ready-made* dans sa lettre de 1916 –, les évocations humoristico-poétiques (*Air de Paris*, 1919), les jeux de langage, on finit par trouver quelques objets a priori usuels, désormais reconnus comme

œuvres d'art : un porte-bouteilles, titré *Porte-bouteilles*, un urinoir de faïence intitulé *Fontaine*, une pelle à neige intitulée *In Advance of the Broken Arm*, un objet de métal dentelé intitulé *Peigne*, une housse de machine à écrire de marque Underwood intitulée *Pliant de voyage*, une planche de bois hérissée de crochets intitulée *Trébuchet*, un dispositif en bois tourné intitulé *Porte-chapeaux*.

Par quels mécanismes ces objets, sans doute *nécessairement* rares (une note de la *Boîte verte* précise, à l'infinitif : « Limiter le nombre de readymades par année »), ont-ils acquis cette dignité ? L'exposition ? On peut en douter. C'est Hector Obalk qui a fait, le premier, judicieusement observer qu'entre 1914, date présumée de l'achat d'un premier porte-bouteilles, et 1934, date de la définition du *Ready-made* par Breton, *une seule exposition*, à New York en avril 1916, pouvait avoir effectivement inclus des *Ready-mades* de Duchamp (mais on ne sait pas lesquels). *Fontaine*, l'urinoir proposé en 1917 au tout nouveau Salon des artistes indépendants de New York, n'a pas été présenté : les organisateurs ont refusé l'objet avant l'ouverture au public. Vingt-deux ans se sont écoulés entre l'achat d'un premier porte-bouteilles et la première exposition publique d'un objet similaire à l'*Exposition surréaliste d'objets*, du 22 au 29 mai 1936, chez Charles Ratton à Paris.

L'exposition en tant que telle n'a donc probablement joué qu'un rôle très mineur dans l'accréditation d'un porte-bouteilles ou d'un urinoir comme œuvres d'art. La signature sûrement pas davantage. *Fontaine* n'était d'ailleurs pas signé Duchamp, mais R. Mutt... De toute évidence, il a fallu au « simple choix » plus que des expositions et des signatures pour être entériné. « Faire des choses avec des mots », dit le philosophe John Langshaw Austin en 1955, dans les conférences prononcées à Harvard et réunies sous le titre *Quand dire, c'est faire* (*How to do things with words*, trad. franç., 1970), implique de réunir un ensemble de conditions fort complexe. Le seul fait de dire : « Je baptise ce bateau le Queen Elizabeth » ne suffira pas à faire du bateau en question le *Queen Elizabeth* – il faut prononcer la phrase au jour dit, devant une foule, et être soi-même la reine Elizabeth, ou quelque chose d'approchant. Un *Ready-made* est une chose faite avec des mots, et ce n'est qu'au terme de plusieurs décennies, une fois réunies toutes les conditions requises, que la *rumeur du Ready-made* orchestrée par Duchamp (« N'importe quel objet peut devenir une œuvre d'art ») a fini par prendre corps et s'incarner dans des objets effectivement exposés.

• La patience élevée au rang des beaux-arts

Tout laisse ainsi à penser que Duchamp n'a persuadé ses amis américains d'organiser un Salon des artistes indépendants new-yorkais, sur le modèle parisien, que pour pouvoir y proposer *Fontaine* sous un faux nom, mettre le système en porte-à-faux, et écrire la légende d'un scandale. Un scandale modeste, en 1917 ; mais Duchamp avait pris date. La rumeur que, dans un système sans jury ni récompenses, tout pouvait devenir art, était lancée, il ne fallait que l'entretenir, s'armer de patience pour voir le système se prendre un jour à son propre piège, et trouver dans un musée de peinture des objets sans qualité particulière, au même rang que les œuvres.

En 1964, la patience a payé. Le marchand milanais Arturo Schwarz a proposé d'éditer en série limitée un certain nombre d'objets de Duchamp, dont les sept qui se conforment à la définition canonique, apparemment intenable, du *Ready-made*. Ce sont ces objets que les visiteurs contemplent – disons « voient » – aujourd'hui dans les musées. Premier constat : ce ne sont en aucun cas des « objets usuels » manufacturés, mais des copies artisanales d'objets usuels autrefois en possession de

Duchamp, patiemment mais librement reconstruits à partir de mauvaises photographies prises dans les années 1910. *In Advance of the Broken Arm* n'est ainsi pas du tout la copie fidèle d'une pelle à neige standard : le manche, de section carrée, est si fin qu'il ne supporterait pas le poids d'une pelletée de neige ! Non des objets donc, mais des maquettes, à l'échelle un, d'objets devenus légendaires (avant ce stade, *Fontaine* et *Pliant de voyage* avaient d'ailleurs pris la forme de modèles réduits dans la *Boîte en valise*, sorte de musée miniature édité par Duchamp en 1941).

À dire vrai, un des objets édités par Schwarz est copié sur un original existant : *Peigne*, conservé au musée de Philadelphie. Duchamp a affirmé qu'il s'agissait d'un « peigne à chien ». C'est loin d'être certain, mais l'objet est bien manufacturé, choisi par l'artiste (qui y a ajouté une phrase sibylline : « 3 ou 4 gouttes de hauteur n'ont rien à faire avec la sauvagerie »), signé, et indiscutablement promu œuvre d'art. Cependant qui, en dehors des passionnés, le connaît ? Aurait-il la même importance, si *Porte-Bouteilles* ou *Fontaine* n'avaient pas construit, par ailleurs, la légende du *Ready-made* ? Il faut bien plutôt continuer à penser que le *Ready-made* est une fiction philosophique, que Duchamp a fini par faire passer dans le réel, au terme de cinquante et quelques années qui auront élevé, outre une demi-douzaine d'objets usuels, l'ironie et la patience au rang des beaux-arts...

• Objet ou objection ?

Reste à s'interroger sur le sens de cette fiction devenue réalité. Certains spécialistes de l'œuvre de Marcel Duchamp, non des moindres (ainsi Jean Suquet), tiennent l'aventure du *Ready-made* pour secondaire, en dépit des déclarations de l'artiste.

Jean Clair partage en partie cet avis : pour lui, ce sont les modernes qui ont mis l'art en péril en proclamant le « tout est permis » – Duchamp, résigné à la médiocrité de son temps, ne serait pas l'auteur de l'attentat contre les beaux-arts qu'on lui attribue, mais s'en serait fait le messenger à travers la farce planétaire du *Ready-made*. Pour Octavio Paz, le *Ready-made* est une « objection » plus qu'un objet (*Marcel Duchamp : l'apparence mise à nu*, 1973, trad. franç., 1977). Thierry de Duve y voit une « étiquette invisible », sorte d'illustration de l'*antinomie du goût* – ce paradoxe, point de départ de l'esthétique kantienne, qui fait qu'en disant d'un objet qu'il est beau, j'é mets un jugement subjectif qui prétend à l'universalité –, l'âge moderne aurait simplement remplacé le jugement « ceci est beau » par « ceci est de l'art ». Hector Obalk considère le *Ready-made* comme *logiquement* impossible : le talent de Duchamp résiderait dans sa façon de rendre publics ses choix d'objets. C'est plus ou moins autour de ces pistes, et de ce qu'elles mettent en cause du statut de l'auteur, que tournent – sur des modes différents – les travaux d'artistes comme Philippe Thomas (1951-1995), Bertrand Lavier (né en 1949) ou Jeff Koons (né en 1955).

Francis M. Naumann lie le *Ready-made* à une pensée de la duplication et de la série, et à l'avènement de la société industrielle. L'affaire du *Ready-made* pourrait en effet être vue comme une question posée par le musée, qui expose des œuvres, aux expositions universelles, qui glorifient des marchandises. Lisons la définition que donne Marx de la marchandise, dans le premier chapitre du premier livre du *Capital* (1867, trad. franç., 1873, nouv. trad., 1993) : dès qu'une table « entre en scène comme marchandise, elle se transforme en une chose sensible suprasensible. [...] Elle se met sur la tête, face à toutes les autres marchandises, et sort de sa petite tête de bois toute une série de chimères qui nous surprennent plus encore que si, sans rien demander à personne, elle se mettait

soudain à danser. » Ne croirait-on pas, en remplaçant – inquiétante hypothèse de synonymie – « marchandise » par « œuvre d’art », lire une définition du *Ready-made* ?

Didier SEMIN

Bibliographie

- J. CLAIR, *Sur Marcel Duchamp et la fin de l’art*, coll. Art et artistes, Gallimard, Paris, 2000
- T. DE DUVE, *Résonances du readymade. Duchamp entre avant-garde et tradition*, coll. Rayon art, Jacqueline Chambon, Nîmes, 1989
- M. DUCHAMP, *Duchamp du signe*, écrits réunis et présentés par M. Sanouillet, nouv. éd. revue et augmentée, Flammarion, Paris, 1994
- A. GERVAIS, *La Raie alitée d’effets : apropos of Marcel Duchamp*, coll. Brèches, Hurtubise HMH, Ville LaSalle, Québec, 1984
- F. M. NAUMANN & H. OBALK dir., *Affectionately, Marcel : The Selected Correspondence of Marcel Duchamp*, trad. du français par J. Taylor, bilingue français-anglais, Ludion Press-Thames & Hudson, Gand-Amsterdam-Londres, 2000
- H. OBALK, « La Notion de ready-made » (fév. 1996), in *L’Eau*, n° 3, École nationale supérieure des beaux-arts, Paris, 2001.

Voir aussi

- [Beauté, arts](#)
- [Dématérialisation de l'œuvre d'art](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Surréalisme](#)

« Que les poètes y songent. La science est à leur porte ; elle fait parler leurs fables aux clartés de son flambeau... », note Émile Zola en 1864. Depuis l'échec de la révolution de 1848, suivie du coup d'État de 1851, a commencé pour l'homme romantique l'ère des « illusions perdues ». Dans une société où l'ordre bourgeois s'impose, l'écrivain doit redéfinir son rôle et se « séparer violemment de l'école lyrique de 1830 » (Zola, « Du progrès dans les sciences et la poésie », 1864). L'exigence scientifique s'impose aux auteurs comme source nouvelle d'inspiration et de renouveau du littéraire. Avant Zola lui-même, c'est sur fond de rejet de l'idéal romantique que naît le réalisme, contemporain de la propagation des théories positivistes et du progrès des sciences et des techniques. Auguste Comte et son *Cours de philosophie positive* (1830-1842) inspire la nouvelle génération : le rêve romantique fait place au règne de la Raison.

• « La bataille réaliste »

Comme souvent, l'appellation « réaliste » correspond davantage initialement à une critique de la part des détracteurs du mouvement qu'à un choix entendu des auteurs ainsi qualifiés. Dans un premier temps, le groupe des artistes « réalistes » se constitue davantage contre la critique que par le biais d'un manifeste commun.

Le premier regard « réaliste » est un regard de peintre, tentant de livrer la représentation la plus fidèle possible du réel. Gustave Courbet est en effet considéré par la critique comme le pionnier de l'école réaliste. Il récusé l'académisme ambiant et les conventions bourgeoises, et puise ses sources dans la réalité la plus banale. Le choix d'une thématique populaire dans *L'Après-dînée à Ornans* (1849) ou *Un enterrement à Ornans* (1850) fait scandale. En 1855, les œuvres du peintre sont refusées à l'exposition officielle qui se tient en marge de l'Exposition universelle. Courbet organise alors une exposition privée sous le titre *Du réalisme*. Le nouveau cénacle se réunit dans l'atelier du peintre, rue Hautefeuille, ainsi qu'à la brasserie Andler. Outre Courbet et Proudhon, on y compte des auteurs tels que Champfleury, Duranty, Assézat, mais aussi la bohème artistique, Nadar, Banville, Murger, Daumier, Buchon, Castagnary, Barbara.

Champfleury (1821-1889), auteur de *Chien-Caillou* (1847), des *Aventures de Mademoiselle Mariette* (1853), des *Bourgeois de Molinchart* (1854), réunit, en 1857, un ensemble d'articles sous le titre *Le Réalisme*. Jetant ainsi les bases théoriques du mouvement, il prône « la sincérité dans l'art » et l'effacement de l'auteur derrière son sujet. Le style doit se faire neutre, sans boursouflures, et accessible à tous. Un an auparavant, le romancier Edmund Duranty (1833-1880) a fondé la revue *Réalisme* avec Jules Assézat et le docteur Henri Thulié. Petit à petit, la revue radicalise les idées de Champfleury. Les réalistes puisent leur inspiration dans les milieux de la petite bourgeoisie (*Les Malheurs d'Henriette Gérard*, de Duranty, 1860), des artisans, du monde ouvrier, privilégiant les études de mœurs. Ils sont en quête d'un art démocratique, plus populaire. Après l'exhibition romantique du Moi, le romancier est cette fois investi d'une mission comparable à celle du savant : connaître le réel, et le faire connaître en l'exposant. C'est ce regard sur le réel, même le plus abject, qui est à l'origine du reproche de trivialité très souvent formulé contre le mouvement. Les frères Jules et Edmond de Goncourt, autres représentants de l'école réaliste, tenteront de défendre leur entreprise

de l'accusation de vulgarité et de complaisance dans le laid, en soulignant que « le réalisme, pour user du mot bête, n'a pas en effet l'unique mission de décrire ce qui est bas, ce qui est répugnant, ce qui pue ; il est venu au monde aussi, lui, pour définir, dans l'écriture artiste, ce qui est élevé, ce qui est joli, ce qui sent bon, et encore pour donner les aspects et les profils des êtres raffinés et des choses riches » (Préface des *Frères Zemganno*, 1879).

• Une esthétique de la description

En matière de genre, le réalisme rencontre plus que jamais l'âge du roman (de fait, certains de ses traits se laissent déjà reconnaître chez Balzac ou Stendhal). Beaucoup d'auteurs sont avant tout journalistes, et publient sous forme de romans-feuilletons. Pour une œuvre à vocation démocratique et sociale, la presse à grand tirage (*Le Gil Blas*, *l'Écho de Paris*, *Le Figaro*) est le lieu d'expression idéal. Paradoxalement, le réalisme va se révéler le lieu d'épanouissement du genre romanesque, mais aussi de sa condamnation en tant que genre bas, dédié aux sujets triviaux. Une critique qui touchera aussi bien *Madame Bovary* (1857), en dépit des intentions premières de l'auteur, que la production des frères Goncourt.

Les auteurs réalistes s'illustrent également dans les genres brefs comme la nouvelle et le conte, qui permettent de saisir, à la manière du peintre et du photographe, « un lambeau de la vie humaine » (Zola, « Le Sens du réel », 1878). L'intrigue se réduit au minimum. En évitant l'accumulation de péripéties, elle retrace les destinées humbles et cachées des personnages relégués à l'arrière-plan de la société, comme la servante d'un *Cœur simple* (1877) de Flaubert, ou *L'Histoire d'une fille de ferme* (1881) de Maupassant.

L'esthétique réaliste est également dépréciée pour la place excessive qu'elle réserverait aux choses plutôt qu'aux mots. En effet, ce n'est plus le personnage principal et ses états d'âme qui constituent le thème central de l'œuvre : instruments de la fatalité (comme dans *La Parure*, 1884, ou *La Ficelle*, 1883, de Maupassant), l'objet et le décor en général fonctionnent comme des personnages à part entière. Très vite, la critique établit une opposition entre la recherche du beau style et le désir de faire vrai, comme si la portée scientifique et sociale d'une œuvre était incompatible avec le style. Les frères Goncourt tentent de concilier les deux exigences et militent pour un « réalisme de l'élégance ». La Préface de *Germinie Lacerteux* (1864) rappelle que le roman se doit d'adopter « cette religion que le siècle passé appelait de ce vaste et large nom : Humanité ; il lui suffit de cette conscience : son droit est là ». *Charles Demailly* (1868), *Renée Mauperin* (1864), *Manette Salomon* (1867), *Madame Gervaisais* (1869) constituent une galerie de cas cliniques que les auteurs se plaisent à disséquer. On peut noter le goût particulier des Goncourt, et des auteurs réalistes en général, pour les destinées féminines, offrant un nouveau regard sur les conditions de la femme, principale victime du nouvel ordre social.

Dans le cadre de cette entreprise rigoureuse de retranscription du réel, une grande place est faite à la documentation en amont de l'œuvre, comme les « notes » de Flaubert consignait toutes les choses vues et tous les éléments nécessaires à la rédaction du roman. Ce dogme de l'objectivité incite l'auteur à puiser ses sujets dans les faits divers et réels. *Le Journal* des Goncourt est, à ce titre, un exemple significatif de l'entreprise réaliste. Les deux frères le rédigent de 1851 à 1870, rassemblant au jour le jour un mélange d'impressions esthétiques, de portraits et de croquis de la vie parisienne. Il

ne s'agit pas là d'un journal intime sur le modèle romantique : on ne s'épanche pas, on regarde. Le journal sert aussi de fondations pour l'œuvre en devenir. Les auteurs y consignent les débats entendus en cours d'assises pour écrire *La Fille d'Élisa* (1877), ou encore des études de cas médicaux sur l'hystérie et l'érotomanie pour *Germinie Lacerteux*.

• Un « nouveau réalisme »

Le xx^e siècle montre aussi des exemples de romans réalistes décrivant les particularités de différents milieux sociaux. Roger Martin du Gard, Jules Romains, Georges Duhamel, Louis Guilloux ou Georges Simenon, mais aussi les œuvres issues des littératures populiste et prolétarienne, se situent dans le droit fil de ce « nouveau réalisme » qui naît au début du xx^e siècle et s'épanouit dans l'entre-deux-guerres. Les techniques de description ne relèvent plus de l'inventaire balzacien, mais s'inspirent davantage des techniques cinématographiques, et s'efforcent de prendre en compte les leçons de l'histoire et les répercussions dramatiques de la Première Guerre mondiale. Le genre du « roman-fleuve » ou du « roman-somme », suivant les personnages au fil des générations, est particulièrement prisé de ces auteurs, comme *Les Thibault* de Roger Martin du Gard (1922-1937), *La Chronique des Pasquier* de Georges Duhamel (1933-1945), mais aussi *Les Hommes de bonne volonté* que Jules Romains écrit entre 1932 et 1946.

Qu'il s'agisse du surréalisme ou du Nouveau Roman, le réalisme a servi aussi d'anti-modèle et de repoussoir aux recherches littéraires du xx^e siècle. Il n'en a pas moins contribué à ouvrir la voie d'un dialogue entre les lettres et la science, qu'a poursuivi le naturalisme. L'entreprise réaliste se caractérise davantage par le désir d'esthétiser le réel que de l'exhiber dans toute sa laideur : le réaliste se veut lui aussi un « peintre de la vie moderne », pour reprendre le titre de l'essai que Baudelaire consacre à Constantin Guys (1863) offrant le mélange original de l'objectivité scientifique à l'épreuve du prisme stylistique.

Florence FILIPPI

Bibliographie

C. BECKER, *Lire le réalisme et le naturalisme*, Dunod, Paris, 1998

P. DUFOUR, *Le Réalisme*, coll. Premier Cycle, P.U.F., Paris, 1998

G. GENGEMBRE, *Le Réalisme et le naturalisme en France et en Europe*, Pocket, Paris, 2004.

Voir aussi

- [Bohème, littérature](#)
- [École littéraire](#)
- [Littérature engagée](#)
- [Modernité, littérature](#)
- [Naturalisme, littérature](#)
- [Néoréalisme, cinéma](#)
- [Positivismisme](#)

Réalisme, mathématique

Le réalisme affirme l'existence, indépendante et préalable à la connaissance que nous en avons, des entités mathématiques : nombres, figures, ensembles, fonctions, variétés, etc. Pour le réaliste, le mathématicien manipule des objets bien déterminés qui défient son intelligence. Connaître n'est pas *inventer*, mais *découvrir* des éléments, des opérations, des fonctions, des méthodes de démonstration. Le mathématicien le plus imaginaire ne fait que « trouver » des solutions en fonction des *contraintes* d'objets et d'opérations qui imposent leurs modalités propres. Les propositions mathématiques vraies expriment des propriétés essentielles de ces opérations et objets. La doctrine de la vérité impliquée est celle de l'adéquation ou correspondance entre ce qui est et ce qu'on en dit. La pensée est pensée de l'être. Et l'être est de toute éternité. La vérité mathématique est vérité en soi d'un objet en soi, que nous sachions ou non la démontrer. Par exemple le « théorème de Fermat » *était* vrai avant qu'on n'en trouve une démonstration.

Cependant, les êtres mathématiques ne sont pas des objets du monde extérieur, sensible ou physique. Ce sont des êtres de pensée. Le paradoxe fondamental du réalisme mathématique est d'affirmer la réalité autonome d'êtres de pensée. Le réaliste suppose, en outre, que ces êtres de pensée reflètent l'être tel qu'en lui-même. Aussi rejoint-il l'idéaliste, pour qui, en général, l'être est dans la pensée. Exemple historique, qui a servi de bannière de ralliement aux réalistes modernes, le platonisme discrédite les apparences et les choses inférieures du monde sensible pour réserver la « vraie » réalité, stable et une, aux Idées. L'objet de connaissance n'est pas le substrat de l'Idée, la chose réelle extérieure, mais l'idéalité abstraite dans notre entendement. De nombreux mathématiciens se réclament volontiers du réalisme des Idées platoniciennes. Pour Alain Connes, par exemple, « la suite des nombres premiers a une réalité plus stable que la réalité matérielle qui nous entoure ». Plus stable, parce que le temps ne l'affecte pas de manière essentielle, qu'elle surplombe les frontières de langue, ignore les différences individuelles et culturelles.

• Le réalisme et l'infini

Historiquement, les interrogations sur la réalité des entités mathématiques sont principalement liées à la mathématisation de l'infini.

Mais d'un côté, l'infiniment petit renvoie au formalisme. Il fut introduit par Leibniz (1646-1716) non comme entité réelle mais comme « fiction bien fondée » et auxiliaire éliminable de calculs dans lesquels il n'importe aucune contradiction. Les techniques algébriques de l'analyse classique escamotent la réalité substantielle des infiniment petits, tandis que l'analyse non standard d'Abraham Robinson (1918-1974) affirme leur existence en soi et en acte. Mais la construction par extension ordonnée non archimédienne du corps des nombres réels « réalise » *formellement* l'infiniment petit sans supposer un substrat ou un pendant ontologique.

De l'autre côté, en revanche, l'infiniment grand en acte s'inscrit dans une vision franchement réaliste. Bernard Bolzano (1781-1848) et Georg Cantor (1845-1918), affirment la réalité ontologique des ensembles infinis en s'appuyant d'abord sur le fait que le mathématicien peut les *concevoir* sans contradiction. Car il suffit de disposer d'un « concept générique » de l'ensemble, c'est-à-dire d'une ou plusieurs propriétés caractéristiques permettant, pour tout élément, de déterminer s'il appartient ou

non à l'ensemble. Énumérer un à un les éléments d'un ensemble infini n'est pas nécessaire pour le « ramasser en un tout et le saisir tout entier en pensée ». Pour Cantor, l'appréhension et la distinction de totalités infinies différentes correspond à une *loi de la pensée*. Une caractérisation axiomatique est donc recevable, pourvu qu'elle soit non contradictoire. Elle assure la « réalité immanente » de l'infini actuel. Le réalisme mathématique s'appuie fortement sur le critère idéaliste de la vérité : l'absence de contradiction.

Mais cette loi de la pensée est fondée en réalité : la totalité infinie préexiste à sa saisie et à sa définition. Pour Bolzano, les lois de la pensée sont valides même en l'absence de pensée de ces lois, comme les lois physiques s'appliquent même en l'absence d'observateur. Gottlob Frege (1848-1925) soutient de même que « le nombre n'est pas plus un objet de la psychologie ou un produit de nos processus psychiques que ne l'est la mer du Nord ». Pour Cantor, les classes de nombres transfinis expriment des relations qui se trouvent dans le monde extérieur. À la réalité immanente correspond une réalité transcendante : ce qui est infini en acte l'est avant toute caractérisation et reflète un état de la nature. Ce n'est donc pas la non-contradiction d'une entité qui prouve son existence, mais au contraire l'existence de cette entité qui en permet un concept non contradictoire. L'utilisation du critère idéaliste de la vérité est fondée sur la légitimité prioritaire du critère réaliste de vérité-correspondance.

Le deuxième théorème d'incomplétude de Gödel, qui montre que l'on ne peut démontrer formellement la non-contradiction d'un système supposé non contradictoire avec les seuls moyens définis dans le système, a établi l'impossibilité de s'en tenir au seul critère idéaliste de la vérité. Et la théorie des modèles a banalisé la pratique des démonstrations de non-contradiction d'un ensemble d'axiomes par exhibition d'un modèle vérifiant chacun des axiomes de l'ensemble. À l'appui de leurs convictions, les réalistes peuvent invoquer ces résultats techniques et le développement des considérations *sémantiques* en logique.

• La réalité idéale des concepts

La réalité immanente des totalités infinies en acte pose leur existence dans un monde séparé d'objets, qui ne sont pas obtenus par abstraction et idéalisation à partir des objets du monde sensible, encore qu'il arrive qu'un réaliste admette simultanément une *genèse empirique* des objets mathématiques, au moins des objets primitifs : les figures géométriques et les nombres entiers. L'univers mathématique du réaliste est une « *Begriffssphäre* », un monde d'objets *idéels*, conceptuels. Cantor considère que le problème de la « réalité » de l'infini est le même que celui de la « réalité » de n'importe quel concept. Et le développement du « matériau idéal » des mathématiques repose uniquement sur la « réalité immanente de leurs concepts », la réalité transcendante étant l'affaire des applications à la mécanique, l'astronomie et la physique. Il s'agit donc d'un développement interne selon des lois de connexion objective qui « ajustent » les nouveaux concepts aux concepts déjà connus et « éprouvés ». Ainsi le concept d'ensemble infini de points est « requis » par l'analyse des problèmes de convergence des séries trigonométriques. Cet auto-engendrement des concepts induit un « réalisme conceptuel » de type *dynamique*. On est loin du ciel fixe des Idées platoniciennes.

Pour un réaliste strict, le monde idéal objectif n'est pas seulement distinct du monde sensible extérieur et distinct du monde subjectif intérieur. Il est, en outre, *irréductible* à eux. C'est bien la

conception de concepts en soi, détachés des objets qu'ils subsument et indépendants des sujets qui les conçoivent. Il s'ensuit une distinction providentielle entre *la réalité*, sensible ou mentale, située dans le temps et l'espace, et *l'objectivité*, qui fonde l'identité transindividuelle et transculturelle des concepts mathématiques. L'origine de cette distinction, explicitement introduite par Frege, vient de la théorie logique des *significations objectives* de Bolzano. Les significations objectives, ou « propositions en soi », sont le support du vrai en soi et du faux en soi. Une proposition mathématique, même quand elle porte sur des entités ou procédures infinies, est ou vraie ou fausse, de toute éternité et indépendamment de toute preuve. Ainsi, pour Kurt Gödel (1906-1978), l'hypothèse du continu de Cantor (selon laquelle la puissance du continu est la plus petite des puissances ou cardinaux non dénombrables) *doit* avoir une valeur de vérité. Et son indécidabilité à partir des axiomes usuels « peut seulement signifier que ces axiomes ne contiennent pas une description complète de cette réalité ». Il reste à découvrir de nouveaux axiomes qui, ajoutés aux anciens, rendront l'hypothèse décidable.

• Accès à la réalité idéale

Mais quel est l'accès au monde idéal objectif supposé par le réaliste ?

Pour les conceptualistes stricts, tels Bolzano et Frege, l'intuition n'est d'aucun secours. Pour Bolzano, le concept est la matière de la proposition en soi, sa *signification objective*, qui reste fluide et n'est pas hypostasiée en objet. Aussi le concept, qui est général et porte sur des *propriétés* d'objets, ne peut-il être « l'objet » d'une intuition, qui est une représentation singulière d'un objet perçu. L'accès au concept est le jugement qui attribue des propriétés à un ou plusieurs objets. De même, pour Frege, « conceptuel est ce qui peut être le contenu d'un jugement et se laisse exprimer par des mots ». Bref, avec les concepts mathématiques, on se meut *d'emblée et sans en sortir* dans le discursif ; la découverte d'un nouveau concept se fait par modification ou mise en rapport ou composition de différents concepts déjà connus. Penser c'est travailler le concept, sans se raccrocher à une intuition empirique ou à l'intuition intellectuelle d'une essence. Le réalisme conceptuel est un réalisme *sémantique*, qui pourrait résister à la tentation de réifier les concepts et de muer les significations objectives en quasi-objets ou en essences.

Gödel propose une autre solution. Assumant les critiques des mathématiciens antiréalistes – Leopold Kronecker (1823-1891), Henri Poincaré (1854-1912) ou Luitzen Brouwer (1881-1966) – à la théorie cantorienne de l'infini actuel, Gödel restaure l'intuition. Il tire aussi les conclusions du programme finitiste et antiréaliste de David Hilbert (1862-1943), qui visait à préserver le « paradis » cantorien de l'infini par des raisonnements métamathématiques ayant le degré d'évidence de ceux de l'arithmétique élémentaire. Si l'on accepte donc les raisonnements de l'analyse « classique » et de la théorie des ensembles, i.e. si l'on accepte le tiers exclu, les définitions imprédicatives et l'axiome du choix, alors il faut accorder une existence en soi aux nombres entiers, aux nombres réels et aux ensembles infinis. La réalité mathématique est « une réalité objective autonome, que nous ne pouvons pas créer, ni changer, mais seulement percevoir et décrire ». Elle est distincte de la réalité sensible, mais *analogue* à elle. Le mathématicien y accède par une intuition analogue à la perception sensible. Mais l'intuition n'est pas une contemplation ou une connaissance *immédiate*. À partir du donné, nous formons nos idées des objets mathématiques, mais ces idées ne sont pas subjectives. Gödel rejette explicitement le subjectivisme transcendantal de Kant. Pour lui, il n'y a pas de barrière insurmontable entre la réalité objective et la connaissance progressive que nous en *construisons*. En particulier, une

compréhension plus profonde des concepts logiques et mathématiques fournira des axiomes ensemblistes que nous découvrirons comme conséquences de ces concepts. Bref, l'analyse des concepts et la clarification sémantique (*Sinnklärung*) permet d'« élaborer » l'intuition et constitue une méthode de découverte. Comme dans la phénoménologie de Husserl, clarifier le sens « consiste à viser plus précisément les concepts concernés en dirigeant notre attention d'une certaine façon, à savoir sur nos propres actes dans l'usage de ces concepts, sur nos capacités à conduire ces actes, etc. ». Au total, la réalité objective est en partie objet d'intuition, en partie corrélat constructible d'une *réflexion* du sujet mathématicien sur son maniement des concepts.

Hourya BENIS-SINACEUR

Bibliographie

- B. BOLZANO, *Les Paradoxes de l'infini*, Seuil, Paris, 1993
- G. CANTOR, *Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, G. Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, pp. 119-133 et 138 et sqq., 1966
- G. FREGE, *Les Fondements de l'arithmétique*, Seuil, 1969
- K. GÖDEL, *Collected Works*, S. Feferman et al. éd., I-V, Clarendon Press, Oxford, 1986-2003
- P. MADDY, *Realism in mathematics*, *ibid.*, 1990
- H. SINACEUR, « Réalisme mathématique, réalisme logique chez Bolzano », in *Revue d'histoire des sciences*, 52-3/4, pp. 457-477, P.U.F., Paris, 1999.

Voir aussi

- [Analyse non standard, mathématique](#)
- [Constructivisme, mathématique](#)
- [Finitisme et ultrafinitisme, mathématique](#)
- [Fondationnalisme et antifondationnalisme, mathématique](#)
- [Formalisme, mathématique](#)
- [Intuitionnisme, mathématique](#)
- [Phénoménologie, mathématique](#)

Réalisme, philosophie

C'est en réaction au relativisme du sophiste Protagoras, qui identifie science et sensation, faisant de l'homme la mesure de toute chose et réduisant la connaissance à ce qui lui apparaît, que Platon (env. 428-env. 347 av. J.-C.) développe la première grande théorie réaliste de la connaissance. Aristote (env. 385-env. 322 av. J.-C.) s'inscrit également dans une optique réaliste, mais en rendant immanente à la nature une réalité que Platon, lui, avait conçue en termes transcendants. Pour ces deux philosophes, c'est le monde tel qu'il est en lui-même, indépendamment de l'esprit, qui est la mesure de la connaissance. Cette dernière ne porte donc pas uniquement sur ce qui apparaît, mais elle renvoie au-delà d'elle-même et porte sur ce qui est. Thomas d'Aquin (1224 ou 1225-1274), René Descartes (1596-1650) ou encore John Locke (1632-1704) soutiendront tous par la suite que, par l'acte de connaissance, l'esprit s'efforce de saisir une réalité qui se situe au-delà de lui-même. George Berkeley (1685-1753) nie quant à lui l'existence d'une réalité transcendante à l'esprit – quitte à distinguer entre esprit humain et esprit divin – et choisit d'identifier l'être à l'être-perçu et au percevoir (*esse est percipi*), alors qu'Emmanuel Kant (1724-1804) admet d'une part l'existence d'une telle réalité en soi (réalisme ontologique), mais affirme d'autre part que la connaissance ne peut porter que sur l'objet tel qu'il est présent à et construit par l'esprit humain (idéalisme épistémologique).

Les idéalistes absolus doubleront l'idéalisme épistémologique d'un idéalisme ontologique et nieront l'existence d'une chose en soi transcendante. À l'inverse, le philosophe écossais Thomas Reid (1710-1796) érige en doctrine philosophique le réalisme ontologique du sens commun ainsi que l'épistémologie réaliste qu'il présuppose. Au ^{xx}e siècle, G. E. Moore (1873-1958) reprend à son compte cette philosophie du sens commun, alors qu'un néo-positiviste comme Rudolf Carnap (1891-1970) déclare dénuée de sens la question de savoir si la connaissance se rapporte à une réalité qui lui est transcendante ou non.

Pour le réalisme épistémologique, la connaissance se rapporte à une réalité extérieure à l'esprit. Dès lors, la science n'est pas une science des apparences ou des phénomènes (phénoménisme), mais une science des choses, qui s'efforce de comprendre des structures et des lois lesquelles, contrairement aux catégories kantienne, sont indépendantes de l'esprit qui les connaît (réalisme scientifique). Ce réalisme présuppose d'une part l'existence d'un clivage ontologique entre le sujet et l'objet, et d'autre part l'espoir que, malgré ce clivage, le sujet connaissant est capable de saisir l'objet à connaître.

Pour le réalisme naïf ou direct, l'objet se présente directement à l'esprit, sans intermédiaire, de sorte que le problème de la connaissance ne se pose pas. Pour le réalisme critique ou indirect, au contraire, ce n'est pas l'objet qui est directement présent à l'esprit, mais la perception ou l'idée de l'objet. Entre le sujet et l'objet s'intercale ce que d'aucuns appellent un voile des apparences. Mais là où le phénoménisme dira que la connaissance ne peut pas porter sur autre chose que sur ces apparences, le réalisme critique affirmera la possibilité de reconstruire le monde extérieur à travers les perceptions et idées que nous en avons et grâce à elles, cela moyennant une méthode adéquate.

Le réalisme dans certains domaines, comme celui propre à la science, peut se doubler d'un anti-réalisme dans d'autres domaines. Un domaine qui pose problème au réalisme est par exemple celui des mathématiques. Nos connaissances mathématiques se rapportent-elles, comme le pensait Platon, à une réalité extérieure à notre esprit, ou bien les vérités mathématiques ne sont-elles que de pures

conventions verbales ? Un autre domaine qui pose problème est celui de la morale : le bien et le mal existent-ils indépendamment des conventions humaines et peuvent-ils être connus en eux-mêmes, ou bien notre langage moral ne reflète-t-il rien d'autre que des conventions ? Le réalisme épistémologique est soucieux de relier la connaissance humaine à un monde objectif et commun et à faire ainsi de la connaissance scientifique une connaissance objective au sens fort du terme. De deux choses l'une : ou bien la connaissance peut saisir un monde extérieur à l'esprit, et alors celui-ci sera commun à tous ; ou bien elle ne porte pas sur un tel monde ou ne peut pas le saisir ; il devient alors problématique de penser un monde commun, chacun étant enfermé dans son monde des apparences.

Le refus du réalisme épistémologique semble déboucher sur le solipsisme, à moins de présupposer l'existence d'apparences communes à tous – mais pourquoi le seraient-elles ? – ou d'identifier le monde à un langage aux règles partagées par tous. En voulant sauver le monde objectif, le réalisme épistémologique veut en même temps préserver la notion de vérité comme adéquation de l'esprit au monde, et par là l'idée de science comme exploration du réel. Dans une perspective réaliste, les théories ne sont pas seulement utiles (comme le veut le pragmatisme), mais elles sont également objectivement vraies et leurs termes, y compris les termes théoriques, peuvent référer à une réalité transcendante (réalisme sémantique).

Norbert CAMPAGNA

Bibliographie

- R. BHASKAR, *A Realist Theory of Science*, Harvester Press, Leeds, 1975
D. PAPINEAU, *Reality and Representation*, Oxford University Press, Oxford, 1987
B. D'ESPAGNAT, *À la recherche du réel*, Gauthier-Villars, Paris, 1981
W. P. ALSTON éd., *Realism & Antirealism*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 2002.

Voir aussi

- [Cartésianisme](#)
- [Idéalisme](#)
- [Kantisme](#)
- [Pragmatisme, philosophie](#)
- [Scepticisme](#)

Réalisme socialiste, cinéma

La doctrine du réalisme socialiste s'applique au cinéma, comme aux autres arts, à partir des résolutions du premier congrès de l'Union des écrivains de 1934 consécutif à la suppression, deux ans plus tôt, des groupes artistiques de différentes tendances, souvent pluridisciplinaires. Le décret du Parti communiste du 23 avril 1932, qui regroupe désormais les artistes selon leurs disciplines dans des unions de type corporatif, correspond à la période de la « deuxième révolution » qui a démarré en 1929 avec la fin de la N.E.P. (Nouvelle Politique économique) et le premier plan quinquennal (industrialisation, collectivisation des campagnes, socialisme dans la vie quotidienne). Cette décision a plusieurs bases : sociologique (nouveau public urbain issu de l'exode rural, paysans pauvres à la campagne), économique (volonté de développer une industrie culturelle de masse), politique (accroissement des tâches idéologiques de la production culturelle, contrôle de celle-ci, recherche d'une efficacité immédiate). Il est donc illusoire d'appréhender la question du réalisme socialiste au cinéma en dehors de ses dimensions pragmatiques : ce n'est pas seulement un style, une théorie ou une méthode, mais une doctrine offensive voire une arme idéologique. Cette doctrine *exige* de l'artiste « une représentation véridique, historiquement concrète de la réalité dans son développement révolutionnaire » qui « se combine avec la tâche de transformation et d'éducation idéologiques des travailleurs dans l'esprit du socialisme ». Il s'agit donc d'une *politique* esthétique. Tous les discours, toutes les gloses tourneront autour de ces deux aspects.

Au cinéma, que sa nature photographique et sa destination de masse ont confronté depuis toujours à ces problèmes, la reprise en main idéologique et politique a commencé dès 1928 avec la conférence du parti sur le cinéma. En posant la question : « existe-t-il un “cinéma soviétique” ? », elle a condamné l'apolitisme des films de divertissement, comme l'« intellectualisme » des autres productions – fussent-elles révolutionnaires –, et prôné une « prolétarianisation » du cinéma nécessitant de nouveaux thèmes, de nouveaux cinéastes et des administrateurs issus de la classe ouvrière. En renvoyant dos à dos ces deux types de cinéma et en s'appuyant sur la « commande sociale », le parti enterre les propositions des cinéastes d'avant-garde qui s'efforçaient d'inventer un « autre cinéma » – tant comme institution (en sortant des salles de spectacle) que comme langage (en ayant recours à l'abstraction, au document brut monté, à l'éviction de l'intrigue et de l'identification à un personnage). En 1934, le réalisme socialiste vient sanctifier le slogan de 1928 d'un cinéma « intelligible par des millions » dont la base sera l'effet de réel, le vraisemblable, la psychologie et l'intrigue édifiante, puis, avec l'arrivée du sonore, la prééminence de la parole politique.

Cependant, une fois posés ces principes et engagée cette politique dans les instances dirigeantes, entrent en lice les agents et les institutions chargés d'en assurer l'application et d'en évaluer les résultats : les praticiens eux-mêmes, les responsables administratifs ou financiers, les censeurs ou les responsables politiques. Le cinéma soviétique voit ainsi se constituer un champ spécifique, doté d'une relative autonomie eu égard à son ampleur et à la technicité des opérations requises, soumis pourtant à la continuelle interférence du pouvoir politique, soit via les instances propres, soit sans respect des médiations, avec pour conséquence le désordre puis la stérilisation en sa phase la plus critique (1949-1953). Tout tient dans l'exercice de l'appréciation : « qu'est-ce qu'un film conforme aux exigences politiques du moment », et qui soit « efficace », « convaincant » ? Un scénario parfaitement conforme au discours politique peut, en effet, donner lieu à un film « invraisemblable ». Et un film irréal, voire

féérique, correspondre à la demande étatique. L'antonyme du réalisme socialiste, le « formalisme », rassemble tous les manquements supposés à la méthode : défauts, excès, hypertrophies, perversions. Ainsi peut-on isoler et condamner des procédés (le clair-obscur, les effets optiques, des figures de montage, des durées, tel type de jeu, etc.) sans s'interroger sur leur fonction au sein de l'œuvre. Tendanciellement ce cinéma, dont l'éclairage devient étale, le montage invisible, les angles de vue « à hauteur d'homme », le jeu psychologique, se prosaïse. Encore faut-il distinguer les genres en son sein : l'épique contemporain ou historique, la comédie, la comédie musicale urbaine ou rurale, le policier, le film d'espionnage, le film de guerre, la biographie de grand homme, etc. Aucun d'entre eux ne ressemble à l'autre.

On confond souvent le cinéma réaliste socialiste avec les films du « culte de la personnalité » où apparaît Staline « en personne », dirigeant suprême et bienveillant qui perpétue l'héritage de Lénine après avoir été son meilleur soutien, dirige les combats contre l'envahisseur nazi par téléphone et figure en héros universel, de la libération des peuples à la défaite de l'hitlérisme. La production cinématographique ne saurait se réduire à cette imagerie pieuse, qui demeure largement minoritaire. À dire vrai la « méthode », si elle réduit – inégalement – au silence plusieurs cinéastes des années 1920 (Koulechov, Eisenstein, Vertov), voit plusieurs d'entre eux s'y adapter avec succès (Poudovkine, Kozintzev et Trauberg, Ioutkévitche, Ermler) et une nouvelle génération émerger dans ce cadre même (Romm, Raïzman, Matcheret), avant de s'affadir après le « dégel ». De même, elle admet une grande diversité, notamment liée aux cultures nationales des républiques. Il reste que la lourdeur administrative, alliée à une censure le plus souvent obtuse, aura pour effet un important gâchis humain et matériel, jusqu'à la fin de l'U.R.S.S. – qui verra d'ailleurs disparaître son cinéma avec elle.

François ALBERA

Bibliographie

- A. AROSEFF dir., *Le Cinéma en U.R.S.S.*, Voks, Moscou, 1936
J. LEYDA, *Kino. Histoire du cinéma russe et soviétique* (1959), L'Âge d'homme, Lausanne, 1976
E. SCHMULEVITCH dir., *Réalisme socialiste et cinéma. Le cinéma stalinien (1928-1941)*, L'Harmattan, Paris, 1996
N. LAURENT dir., *Le Cinéma « stalinien » questions d'histoire*, Presses universitaires du Mirail-Cinémathèque de Toulouse, Toulouse, 2003.

Voir aussi

- [Cinéma-vérité](#)
- [Néoréalisme, cinéma](#)
- [Théâtre politique](#)

Réalisme socialiste, littérature

Le « réalisme socialiste » est né en Union soviétique grâce au travail maïeutique du parti, qui intervient le 23 avril 1932 pour réduire les hétérodoxies littéraires et rassembler les créateurs au sein d'une organisation unique.

La mobilisation s'impose avec le tournant de 1927-1929, marqué par l'échec du projet de révolution mondiale, la crise que connaît le capitalisme, le plan quinquennal et la collectivisation. L'attaque lancée en 1929 contre les écrivains non conformistes (Boris Pilniak, Evgueni Zamiatine), motivée par la parution de leurs œuvres à l'étranger, a pour conséquence le verrouillage de la frontière culturelle de l'U.R.S.S. avec l'Occident. Les milieux artistiques se remodelent alors sous la pression des groupes prolétariens, bras séculier du parti, jusqu'à ce que celui-ci prenne en 1932 le contrôle du processus.

La doctrine du réalisme socialiste est formulée en 1934, lors de la préparation du premier congrès de l'Union des écrivains soviétiques. Présentée comme une réponse spontanée aux exigences des masses, elle englobe divers apports : ainsi, la notion d'écrivain soviétique léguée par la campagne de 1929 ; celle de méthode, définie par les tenants prolétariens du « réalisme matérialiste dialectique » ; divers traits empruntés aux « réalismes » des années 1920 : monumental, synthétique, dynamique, héroïque. L'avant-garde qui surenchérit dans la politisation de l'art contribue à la mise au point du réalisme socialiste. Élargie lors du congrès par les délégués du pouvoir (Maxime Gorki, A. A. Jdanov), la définition est inscrite dans les statuts de l'Union : « Le réalisme socialiste, étant la méthode fondamentale de la littérature et de la critique littéraire soviétiques, exige de l'artiste une représentation véridique, historiquement concrète de la réalité dans son développement révolutionnaire. » Sa tâche consiste en « la transformation et l'éducation idéologiques des travailleurs dans l'esprit du socialisme ». Cette définition canonique s'étend à tous les arts, chargés de traduire ses normes dans leur langage propre.

Des précurseurs sont choisis : Gorki, Dmitri Fourmanov, Alexandre Fadéïev... Des filiations, aussi : le « réalisme critique » russe ; l'héritage « démocrate-révolutionnaire » (V. G. Bielski, N. G. Tchernychevski) ; la tradition expurgée de l'art socialiste ; les classiques de l'humanisme universaliste, transformés en garants de la culture soviétique. Le réalisme socialiste évolue du monopole assuré par l'élimination des groupes artistiques, qui culmine à l'époque de Jdanov (1948-1953), à une domination fragilisée, à partir de 1953, par le « dégel » et la culture dissidente, puis par le début de la Pérestroïka en 1985. Il connaît des moments d'expansion dans les années 1930 en tant que vecteur de la lutte antifasciste, et après la guerre en tant que stratégie d'organisation de la culture, importée et appliquée en fonction des modalités locales dans les « démocraties populaires ». La chute du communisme marque son extinction : il est dès lors ravalé au rang d'« art totalitaire ».

Solidaire du régime, le réalisme socialiste dans sa version soviétique est à la fois un courant organisé, un appareil de contrôle de l'activité artistique, une institution dotée de puissantes structures de production, diffusion et réception. Or, malgré les discussions permanentes, ses prescriptions restent confuses ou négatives, si bien que certains critiques en viennent à nier son existence ou à parler d'une « esthétique impossible ». Déficiente de maints points de vue, cette esthétique a pourtant existé. Fondée sur une philosophie de l'art inspirée notamment des travaux de Mikhaïl Lifchits et György Lukács, et sur la « théorie du reflet », garante de son adéquation à la réalité, elle recherche en

permanence une synthèse « dialectique » entre le réalisme et le romantisme, tout en combattant à la fois le naturalisme, assimilé au matérialisme vulgaire et le formalisme, expression de l'idéalisme bourgeois. Elle aspire à un vérisme idéal qui exprime tantôt en termes triomphalistes (la théorie de l'« absence de conflits »), tantôt en termes relevant du combat pour la foi, puisant aux traditions tant hagiographique que morale (à travers la pédagogie par l'exemple) centrées sur la figure du héros positif. Faisant usage de notions psychologiques (émotion, optimisme, activisme), le réalisme socialiste prétend refonder les catégories esthétiques autour d'un idéal du beau qui coïnciderait avec l'exemplarité de la réalité soviétique. Essentielle est ici sa qualité de machine de communication.

Sous ce jour, la triade qui a formé sa base doctrinale – *ideïnost* (charge idéologique), *partiïnost* (esprit du Parti), *narodnost* (esprit du peuple) – apparaît comme un véritable dispositif d'énonciation. Les deux premières notions correspondraient aux règles *constitutive* (qui détermine l'acte de parole) et *normative* (qui lui confère sa force). La fonction pragmatique au sens de lien énonciation-réception, serait, elle, assurée par la *narodnost*. Ce dispositif tend à faire se confondre le champ institutionnel, qui caractérise la production restreinte, et celui de grande production régi par l'économie, d'où le penchant para-artistique du réalisme socialiste. Sa production en devient une sorte d'« œuvre ouverte », matérialisée sous la double surveillance de l'appareil de contrôle et du public.

On ne peut refuser au réalisme socialiste quelques réalisations honorables, dans la littérature pour la jeunesse, la fresque historique ou le récit de guerre (M. A. Choukhov, *Le Don paisible*, 1928-1940 ; A. N. Tolstoï, *Pierre I^{er}*, 1929-1945 ; A. A. Fadeïev, *La Jeune Garde*, 1945), au cinéma, en architecture. Mais le paradoxe est que de vraies réussites – telle l'œuvre murale d'un Diego Rivera, qui répond à toutes les exigences de son programme – n'ont été accomplies qu'en dehors de l'institution étatique. Celle-ci a en effet étouffé la pratique artistique au point de la vider de son potentiel créatif, et de ne laisser à la génération actuelle que la matière pour une déconstruction parodique.

Leonid HELLER

Bibliographie

- M. AUCOUTURIER, *Le Réalisme socialiste*, P.U.F., Paris, 1995
A. BAUDIN & L. HELLER, *Le Réalisme socialiste. Usages à l'intérieur, image à exporter*, Peter Lang, Berne, 1998
E. ETKIND, G. NIVAT, I. SERMAN & V. STRADA dir., *Histoire de la littérature russe. Le XX^e siècle. Gels et dégels*, Fayard, Paris, 1990
R. ROBIN, *Le Réalisme socialiste. Une esthétique impossible*, Payot, Paris, 1986.

Voir aussi

- [Futurisme, littérature](#)
- [Littérature engagée](#)
- [Théâtre politique](#)

Réalisme socialiste, musique

Le réalisme est la conception selon laquelle l'art devrait reproduire le réel. Si le réalisme socialiste, au ^{XX}^e siècle, toucha tous les pays socialistes ou communistes, c'est en Union soviétique qu'il s'appliqua le plus durement : comme dans toutes les dictatures, les dirigeants s'intéressèrent très rapidement à la culture. Avant même le déclenchement de la révolution russe de 1917, Alexandre Bogdanov avait fondé une organisation culturelle et didactique, la Proletarskaïa Kultura (« La Culture prolétaire »), défendant l'idée de l'existence d'une culture du peuple autonome, fondée sur des actions collectives, à la différence de la culture bourgeoise, qui repose sur des réalisations individuelles.

Si la révolution de 1917 détruisit les mouvements artistiques existants, elle en suscita, par ailleurs, de nouveaux. La vie musicale conserva une grande diversité après la révolution. Si les bolcheviks prirent progressivement une position de force dans les milieux musicaux, tous les ponts avec l'art occidental ne furent pas pour autant coupés et la recherche de nouvelles formes musicales se poursuivit. Dans les années 1920, des compositeurs et des interprètes occidentaux parmi les plus éminents se rendirent en Russie, et la musique contemporaine occupait une place de choix dans les concerts symphoniques et à l'opéra. L'U.R.S.S. d'alors accueillit ainsi Béla Bartók, Darius Milhaud, Paul Hindemith ou Alban Berg, tandis que les œuvres d'Igor Stravinski, d'Arnold Schönberg ou de Serge Prokofiev y étaient régulièrement données.

Parallèlement à cette vitalité musicale, les tendances révolutionnaires se manifestèrent assez précocement dans les milieux musicaux, sans avoir cependant une grande importance. On assista toutefois, entre 1917 et 1930, à la création de plusieurs organisations, dont certaines allaient avoir une influence marquante sur l'évolution de la vie musicale. L'Association russe des musiciens prolétariens (A.R.M.P.), qui cherchait à créer une musique destinée avant tout aux masses et répondant aux exigences de l'idéologie communiste, se constitua en 1923. Pour cette association, la pratique de la musique vocale était primordiale et il convenait de créer un genre nouveau, le chant de masse, doté d'une thématique actuelle. Elle s'opposait au moindre signe d'innovation et refusait la nécessité de maîtriser à fond les techniques classiques de composition. Ses membres étaient des musiciens dont les noms sont, pour la plupart tombés dans l'oubli : Alexandre Katalski, Sergueï Potocki ou Dimitri Vasiliev-Bouglai. Cette association possédait une aile d'extrême gauche, le Prokoll (collectif de création des étudiants de composition du Conservatoire de Moscou), mais, à l'exception de Dimitri Kabalevski, ils n'ont guère laissé de traces, car leur activité musicale se limitait presque exclusivement à la composition de chants de masse et à des adaptations de musiques populaires.

Le groupe Prokoll considérait que les œuvres des compositeurs du passé – comme Tchaïkovski ou Chopin – n'étaient pas inutiles, mais cependant préjudiciables à l'éducation d'un nouvel auditeur bolchevique. Il fallait donc se limiter à la composition de chants de masse pour les soldats, les marins et les ouvriers. La vie artistique s'étiolait et les plus grands artistes émigrèrent à l'Ouest. Les compositeurs Serge Rachmaninov, Serge Prokofiev (qui rentrera cependant en U.R.S.S. en décembre 1932), les violonistes Nathan Milstein et Jascha Heifetz, le pianiste Vladimir Horowitz ont tous émigré dans les années qui suivirent la révolution.

À la veille de la Seconde Guerre mondiale, les compositeurs qui demeuraient en U.R.S.S. furent obligés de respecter les directives du parti. En témoigne une œuvre comme la *Cinquième Symphonie*

de Dimitri Chostakovitch (créée à Leningrad le 21 novembre 1937 sous la direction d'Evgeni Mravinski), qui représentait une sorte de compromis, après les attaques que le compositeur avait subies pour ses partitions précédentes. Cette *Cinquième Symphonie* n'est pas une œuvre de recherche : le compositeur a procédé à une sélection radicale de ses moyens et les a employés avec une grande prudence, en s'inspirant d'exemples formels traditionnels. Afin d'être réhabilité, il se devait de composer dans un langage accessible à tous, les consignes du parti étant que les masses ouvrières et paysannes devaient pouvoir accéder sans difficulté à la musique savante, même si elles n'avaient pratiqué jusque-là que leur folklore.

Inspirées d'un programme communiste, la plupart des créations devaient être en relation avec la réalité contemporaine, dans le souci essentiel de réunir les masses et l'artiste dans une même émotion. Cet aspect dictatorial de la création musicale n'était pas nouveau. En témoigne cette lettre de Lénine à la militante allemande Clara Zetkin en 1925 : « L'art appartient au peuple. Il doit plonger ses racines les plus profondes dans les masses ouvrières les plus larges. Il doit être compris et aimé par elles. Il doit les unir et les élever dans leurs sentiments, leurs pensées et leur volonté. » Avec de telles directives esthétiques, les compositeurs étaient intégrés à la réalité quotidienne de leur pays et leurs œuvres en devenaient extrêmement marquées. La guerre était ainsi le principal sujet des œuvres musicales. Le 5 mars 1942, la création de la *Septième Symphonie* « *Leningrad* » de Chostakovitch fut un événement politique majeur car cette œuvre fut considérée d'emblée comme un symbole du siège que subissait la ville, et son optimisme reconforta les auditeurs.

Après la guerre, la situation se durcit un peu plus lorsque Andreï Jdanov mena dans le domaine de l'idéologie et de la culture la politique la plus répressive que le pays ait jamais connue, rappelant de manière virulente les compositeurs à leur obligation de respecter les composantes du « réalisme ». En réponse à cette injonction, Chostakovitch composera l'oratorio *Le Chant des forêts* (1949), reflet le plus grossier sans doute de l'esthétique ordinaire au temps du culte de la personnalité : son sujet, bien ancré dans la réalité brute, est l'entreprise de régénération des terres désertiques par la plantation de milliers de kilomètres de bandes forestières de protection.

On voit par là qu'il est inutile de juger cette musique en soi sans tenir compte du fait que, en U.R.S.S. et dans les pays satellites, dans tous les domaines artistiques et littéraires, la valeur d'une création comptait moins que ce qu'elle pouvait représenter d'avenirs possibles.

Antoine GARRIGUES

Bibliographie

H. GUNTHER dir., *The Culture of the Stalin Period*, Macmillan, Londres, 1990

G. LEVINE dir., *Aesthetics and Ideology*, Rutgers University Press, New Brunswick (N.J.), 1994.

Voir aussi

- [Réalisme socialiste, littérature](#)

Récapitulation, biologie

L'idée de récapitulation peut s'exprimer par la formule proposée par le naturaliste allemand Ernst Haeckel en 1866 : « l'ontogenèse récapitule la phylogenèse », c'est-à-dire que le développement embryonnaire d'un individu est la répétition des étapes évolutives qui ont mené à cet individu. Ainsi, un embryon humain passerait par un stade « ver », puis « insecte », « reptile », etc. Cette notion, bien que rejetée sous cette forme simpliste par la biologie actuelle, a joué un rôle considérable dans l'histoire de cette discipline.

Si elle ne date que de la fin du XIX^e siècle, ses racines sont bien plus lointaines. En particulier, elle est liée à d'autres concepts, eux aussi très anciens, celui de métamorphose et celui de chaîne des êtres. Selon ce dernier, tous les êtres vivants pourraient être rangés linéairement, du plus simple au plus parfait (c'est-à-dire à l'homme). Dès lors, en absence de toute idée d'évolution, la récapitulation peut être conçue comme la répétition par les stades embryonnaires de tous les maillons de cette chaîne.

C'est sous cette forme qu'apparaît une première théorie de la récapitulation à la fin du XVIII^e siècle. Suggérée par Kilmeyer (1793), elle est approfondie par Meckel (1809) puis par Serres (1827). Ces deux auteurs expliquent ainsi les monstruosité, qui seraient des « arrêts de développement », les acéphales humains correspondant par exemple à un stade « mollusque » qui n'aurait pas été dépassé. À cette époque, on ne parle pas de « récapitulation » mais de « parallélisme » entre la chaîne des êtres et le développement embryonnaire.

La diffusion du transformisme dans les années 1860 entraînera une reformulation de la récapitulation. Fritz Müller (1864), puis Haeckel (1866), lui donneront, comme on l'a vu, sa forme définitive. Elle connaîtra alors un véritable triomphe, et Haeckel lui assurera une place centrale en biologie, la qualifiant de « loi biogénétique fondamentale ». Celle-ci orientera de nombreux programmes de recherche, le principe étant que, si l'embryogenèse récapitule la phylogenèse, on peut reconstruire l'arbre généalogique du règne animal en observant l'ontogenèse des différentes espèces.

L'idée de récapitulation avait subi néanmoins des critiques puisque, dès 1828, l'embryologiste Karl von Baer l'avait contestée. Selon lui, on ne pouvait comparer des embryons de certaines espèces à des adultes d'autres espèces, et il recommandait de comparer plutôt les embryons entre eux. Dans cette optique, il proposait que le développement procède toujours du général au particulier, de sorte qu'un embryon humain passe par un stade « animal », puis « vertébré », « mammifère », etc. ; il acquiert ainsi progressivement les caractéristiques de son espèce, mais jamais il ne correspond à l'état adulte d'une espèce « inférieure ».

Malgré ces attaques, la récapitulation est restée omniprésente à la fin du XIX^e siècle. Au-delà de la biologie, elle exerça une influence sur les sciences humaines, notamment l'anthropologie, dont de nombreux représentants y voient un fil directeur pour la classification des races. Cette influence est également manifeste sur la psychanalyse naissante.

La reformulation par Haeckel de la récapitulation va entraîner de fait une modification du concept lui-même. En effet, dans une série d'ancêtres à descendants, les innovations évolutives doivent toujours apparaître en fin d'ontogenèse, pour que la coïncidence entre celle-ci et la phylogenèse soit

respectée. Cela produit une condensation et une « accélération » du développement, les nouveautés évolutives successives étant sans cesse reportées de plus en plus précocement dans l'ontogenèse des descendants, en quelque sorte pour « céder la place » aux innovations intervenues après elles au cours de l'évolution.

Cette vision haeckelienne quelque peu univoque des relations entre onto- et phylogenèse (récapitulation et accélération) est battue en brèche, pratiquement dès sa formulation, par la découverte du phénomène de la reproduction à l'état larvaire de l'axolotl (1865-1867) par Auguste Duméril, le phénomène étant ultérieurement généralisé et connu sous le nom de néoténie (Julius Kollmann, 1885). Dans ce cas « au lieu que l'embryon du descendant ressemble à l'ancêtre adulte, comme l'exigerait la récapitulation, c'est l'adulte du descendant qui ressemble à l'embryon de l'ancêtre » (Jean Rostand 1951). Les relations entre ontogenèse et phylogenèse, bien loin de se limiter à la récapitulation, vont donc se révéler extrêmement diverses. Ainsi se dessine le concept d'*hétérochronie*, c'est-à-dire de différences dans le tempo ou dans l'ordre relatif d'apparition des caractères au cours de l'ontogenèse, si l'on compare ancêtres et descendants.

Dès la fin du XIX^e et pendant le premier tiers du XX^e siècle, la découverte de cette diversité tend à ruiner l'édifice haeckelien tout en stimulant une réinterprétation plus riche et plus diversifiée des données de l'embryologie dans une perspective évolutionniste. À la seule récapitulation haeckelienne se substitue donc le concept plus souple d'hétérochronie pour identifier et classer la nature des rapports complexes et variables entre développement et évolution : dans ce cadre nouveau, la récapitulation ne correspond plus qu'à un cas particulier. Parmi les artisans de cette évolution conceptuelle, le biologiste Walter Garstang propose une théorie, devenue célèbre, de l'origine néoténique des Vertébrés à partir de stades larvaires nageurs d'invertébrés (Échinodermes ou Urochordés) devenus sexuellement matures. Pour lui, « l'ontogenèse ne récapitule pas la phylogenèse : elle la crée » (1922). De même, l'anatomiste Louis Bolk propose (1926) une interprétation néoténique de l'origine de l'homme. Celui-ci serait le produit d'une évolution par « juvénilisation » néoténique de sa morphologie par comparaison avec celle des singes adultes, supposée représenter la condition ancestrale.

L'ensemble de la question des rapports entre développement et évolution est synthétisé par Gavin de Beer (1930) dans le cadre de sa tentative d'intégration des données de l'embryologie à la théorie synthétique de l'évolution, alors en gestation. Cependant, lors de la phase de dominance de cette théorie dans son acception la plus orthodoxe (1940-1980), il est curieux de constater un relatif désintérêt pour le rôle du développement dans l'évolution. Cette situation, qui a des causes complexes, va être profondément modifiée par la publication par le paléontologue américain Stephen Jay Gould de son maître livre, *Ontogeny and Phylogeny*, en 1977. Avant même la découverte par les généticiens du système de « gènes architectes » présidant à la structuration spatiale de l'organisme en développement (le complexe des gènes *hox* en étant l'exemple le plus connu) la réflexion comparative de morphologistes, dans le sillage de Gould, conduit à réintroduire la biologie du développement au sein des sciences de l'évolution. Leur fructueuse complémentarité entraîne, dans la dernière décennie du XX^e siècle, une véritable intégration nouvelle des approches génético-moléculaires, morphologiques et développementales. Ainsi s'édifie l'actuelle « synthèse développementale » (surnommée familièrement *evo-devo*), dans laquelle l'antique intuition de la récapitulation est susceptible de trouver enfin sa place légitime.

Bibliographie

B. K. HALL, *Evolutionary Developmental Biology*, Chapman & Hall, Londres, 1992

Evo-Devo, in *Proceedings*, n° spécial, Natl. Academy of Sciences, U.S.A., 2000

S. J. GOULD, *Ontogeny and Phylogeny*, Belknap Press Harvard Univ., 1977

S. SCHMITT dir., « Les Origines historiques de la “synthèse développementale” », in *Bulletin d’histoire et d’épistémologie des sciences de la vie*, Paris, 2002

A. DE RICQLÈS, « Embryons et ancêtres », in *Science et Vie*, n° spécial *Évolution*, 1990.

Voir aussi

- [Métamorphose, biologie](#)
- [Probabilisme, biologie](#)
- [Transformisme, biologie](#)

La question du réductionnisme s'est posée à tous les niveaux de la classification des sciences : peut-on réduire les mathématiques à la logique, la chimie à la physique, les sciences de la vie à la physico-chimie, la psychologie et la sociologie à la biologie ? Historiquement, elle a acquis son vocabulaire propre (« réduire », « ramener »), tant en français qu'en allemand, au milieu du XIX^e siècle, en particulier dans l'œuvre de Claude Bernard (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865), ainsi que dans un certain nombre de réflexions de physiciens sur les sciences de la vie, comme Ernst Mach, qui au début de son *Abrégé de physique pour les médecins*, en 1863, déclare que, par opposition aux visions plus anciennes, l'école médicale moderne s'est efforcée avec succès de ramener les phénomènes des organismes animaux ou végétaux à des lois physiques simples et de transformer la physiologie en physique appliquée. Un tel point de vue était partagé par des « physicalistes », comme Hermann von Helmholtz, opposés au vitalisme de leur maître le physiologiste Johannes Müller.

• Biologie et physico-chimie

En France, Claude Bernard prenait une position nuancée et posait le problème des relations entre biologie ou physiologie et physico-chimie d'une manière systématique, et cela dans des termes qui sont restés essentiellement ceux dans lesquels la querelle du « réductionnisme » se poursuit aujourd'hui. Claude Bernard, en 1865, expose le programme d'une fondation de la science de la vie sur la science du non-vivant : les deux sciences partagent la même méthode, expérimentale, qui détermine les conditions d'existence ou les causes des phénomènes. C'est ici que Bernard rencontre la question du vitalisme : lorsqu'il affirme (selon le principe du déterminisme) que ces conditions sont déterminées d'une manière absolue dans les êtres vivants, aussi bien que non vivants. Le rejet qui s'ensuit d'un vitalisme de la pure spontanéité du vivant par rapport au physico-chimique, vitalisme qualifié de superstition, n'est cependant pas total. Il existe en effet des conditions particulières aux êtres vivants, conditions parfaitement déterminables, qui sont les propriétés du « milieu intérieur » développé dans les organismes complexes pour protéger l'organisme des variations du milieu extérieur en maintenant une certaine constance par des régulations appropriées.

La deuxième condition, matérielle, des phénomènes de la vie est constituée par les éléments histologiques. Comment ces éléments sont-ils créés ? Pour Claude Bernard, « la vie, c'est la création ». Cette création échappe pour l'instant, à ses yeux, à l'explication physico-chimique. La partie biosynthétique du métabolisme reste cependant enveloppée d'obscurités. La partie de dégradation, de son côté (« la vie, c'est la mort »), est explicable par l'activité chimique d'enzymes qui sont des protéines. La réduction physico-chimique est donc incomplète, car elle bute sur le problème de la création vitale, qui ne sera résolu dans son principe par la biochimie (avec la découverte de la réversibilité d'action des enzymes) qu'à la fin du XIX^e siècle. De même, la constance du milieu intérieur chère à Claude Bernard sera expliquée au début du XX^e siècle par la physico-chimie biologique.

• Continuité du champ conceptuel scientifique

L'acuité du débat sur le réductionnisme illustré par les difficultés de Claude Bernard traduit en réalité l'émergence dans le champ biologique, nouvellement constitué dans sa généralité, des outils et des concepts de la physique et de la chimie. Mais une situation analogue se pose concernant l'articulation de la biologie et de la sociologie à l'époque, avec l'échange de métaphores entre les deux domaines. Cette difficulté est donc inhérente à la structure hiérarchique, du simple au complexe, de la classification des sciences adoptée par Auguste Comte. En 1836, dans la quarantième leçon du *Cours de philosophie positive*, Comte, qui a démoli dans la leçon précédente les prétentions de la chimie organique à saisir le mouvement vital, observe qu'en biologie, l'esprit humain réunit « avec une profusion jusqu'ici ignorée, l'ensemble de tous ses divers artifices pour surmonter les difficultés capitales que lui oppose cette grande étude. Et néanmoins, un tel faisceau de puissances intellectuelles ne pourra jamais nous offrir qu'une très imparfaite compensation de l'accroissement radical des obstacles ». Selon lui, la « plus grande imperfection relative » de la science biologique « est surtout la conséquence inévitable de la complication très supérieure de ses phénomènes ». La perspective de Comte reste donc imprégnée de vitalisme.

La classification des sciences avait pour conséquence nécessaire la particularité des régimes épistémologiques des différentes sciences. Les successeurs positivistes de Comte se sont attaché à détruire la légitimité de cette discipline hybride qu'est la biochimie, prolongement de la chimie organique dans la direction du métabolisme. Mais, vers la fin du XIX^e et au cours du XX^e siècle, biochimie, biophysique ont prospéré. La problématique du réductionnisme, toujours posée dans les termes du XIX^e siècle, s'est donc déplacée : la réduction des mathématiques à la logique a occupé de grands esprits au début du XX^e siècle, la réduction de la psychologie aux neurosciences, celle de la sociologie à la biologie a occupé d'autres esprits dans la seconde moitié du XX^e siècle et continue de les occuper, alors que la réduction de la biologie aux sciences physico-chimiques paraît être un fait acquis, et que les propriétés « émergentes » de systèmes moléculaires simples sont aujourd'hui modélisées par les biophysiciens.

La biologie, la génétique moléculaires des années 1950-1960 ont été initiées par des physiciens comme Max Delbrück et Erwin Schrödinger, qui, dans son célèbre ouvrage *Qu'est-ce que la vie ?*, rédigé en 1943, a tracé le programme de l'étude physique des phénomènes biologiques, a prévu le code génétique et défini le matériel héréditaire comme « cristal aperiodique ». La biologie, aux yeux de Schrödinger, est essentiellement fondée sur la thermodynamique, discipline macroscopique et statistique, et la mécanique quantique, discipline permettant de résoudre des problèmes de stabilité moléculaire. Mais dans la perspective de Schrödinger, exprimée très nettement à la fin de son ouvrage, la mécanique quantique, en raison de ses difficultés internes, renvoie à la divinité. C'est par la coopération d'un physicien, Francis Crick, et d'un biologiste, James Watson, que la structure de l'ADN en double hélice fut déchiffrée en 1953. C'est grâce aux travaux d'un chimiste imprégné de mécanique quantique, Linus Pauling, que les études sur la structure des protéines ont connu des avancées importantes, avant le décryptage des structures de la myoglobine par John Kendrew et de l'hémoglobine par Max Perutz dans les années 1960. En 1970, François Jacob pouvait affirmer : « On n'interroge plus la vie aujourd'hui dans les laboratoires. »

• Une approche de la complexité

Dans un texte remarquable, « Évolution et bricolage », publié en 1977 dans la revue *Science*, François

Jacob a tenté de prendre une vue d'ensemble de la hiérarchie des sciences correspondant à la hiérarchie de complexité des objets de la nature, et de dégager quelques principes généraux de cette hiérarchie. La conclusion de Jacob touchant le problème de la réduction est que la compréhension du plus simple est nécessaire à celle du plus complexe, mais point suffisante.

La complexification de la nature a deux conséquences : en premier lieu, les objets qui existent à un certain niveau de complexité constituent une limitation des possibilités contenues dans le niveau inférieur plus simple ; en second lieu, les propositions qui ont une grande importance pour un niveau donné n'ont pas d'intérêt aux niveaux supérieurs (la loi des gaz parfaits est vraie en biologie mais n'y est pas très pertinente). L'analyse des objets complexes doit donc s'opérer simultanément sur plusieurs niveaux. La biologie moléculaire, d'esprit fortement réductionniste, a pu progresser dans la compréhension des mécanismes génétiques de la cellule parce qu'elle s'est développée simultanément au niveau des molécules et au niveau de la cellule bactérienne.

Autre caractère remarquable de la hiérarchie des objets de la nature, chaque niveau de complexité correspond à un mélange particulier de contraintes et d'histoire ayant présidé à son apparition. C'est avec la biologie que la dimension historique, toujours présente aux niveaux inférieurs, devient importante. Un thème récurrent de l'épistémologie biologique contemporaine est que la biologie est science historique. Cette historicité s'accroît encore aux niveaux supérieurs de la psychologie et de la sociologie. La vision puissante de François Jacob a le mérite de conjoindre deux aspects du réductionnisme que le philosophe Ernest Nagel a distingués dans son ouvrage *La Structure de la science* en 1961 : le réductionnisme ontologique (l'activité psychique peut être réduite à son substrat neuronal) et le réductionnisme méthodologique (la loi de la chute des corps peut être réduite à la loi de la gravitation universelle, loi d'unification, dont elle peut être déduite). Les sciences de la vie montrent admirablement la correspondance qui existe entre objets et méthodes. Elles ne peuvent pas être entièrement réductionnistes (pas plus que la psychologie ou la sociologie) car en chacun de leurs objets moléculaires s'inscrit toute l'histoire de la vie, caractérisée autant par la contingence que par des nécessités et contraintes – histoire qui les a produites par un processus que François Jacob a caractérisé comme « bricolage moléculaire », exprimant par là la spécificité remarquable, non réductible, du processus biologique de l'évolution.

Claude DEBRU

Bibliographie

- C. DEBRU, *Philosophie de l'inconnu*, P.U.F., Paris, 1998
M. DELSOL dir., *Le Réductionnisme en question*, Vrin, Paris, 1986
M. VAN REGENMORTEL & D. HULLS dir., *Promise and Limits of Reductionism in The Biomedical Sciences*, John Wiley, Londres, 2002.

Voir aussi

- [Code génétique](#)
- [Ferments, biologie](#)

Régulation (École de la)

L'école de la régulation est l'une des rares écoles de théorie économique contemporaine à posséder une dimension fortement française. À partir des travaux fondateurs de Michel Aglietta et de Robert Boyer, elle apparaît au milieu de la décennie de 1970, dans un moment très particulier qui, aux États-Unis comme en Europe, est celui du passage avéré de la croissance à la crise, signifiant la fin des Trente Glorieuses. La théorie de la régulation se constitue ainsi, en affrontant un défi particulier : tenter d'expliquer le passage de la croissance à la crise, sans recourir à des *deus ex machina*, ou autrement dit sans invoquer de chocs externes.

• La crise du « fordisme »

Pour rendre compte de la crise qui s'installe à partir du milieu des années 1970, les théoriciens de la régulation élaborent un ensemble de propositions originales, qui vont constituer le fondement d'une approche théorique nouvelle. Contrairement aux approches dominantes en économie, l'école de la régulation pose que le marché et a fortiori le capitalisme ne sont pas « auto-régulateurs ». Reprise de John Maynard Keynes, Karl Polanyi ou Karl Marx, trois auteurs clés dans l'inspiration de l'école, cette proposition revient à soutenir qu'aucun mécanisme ne conduit par lui-même à l'équilibre.

Cependant, sous certaines conditions, des institutions spécifiques, construites autour du marché, peuvent permettre la formation de « régimes d'accumulation » capables de garantir, sans crises majeures, des taux de croissance économique relativement élevés, pendant une période de temps plus ou moins longue. Telles qu'elles sont définies, l'accumulation et la croissance dépendent toujours de l'existence et de la combinaison des « formes institutionnelles » qui les sous-tendent. Notamment de celles qui lient les modes de *dégagement* et de *partage* du surplus social entre les classes et groupes qui ont contribué à sa production.

L'école de la régulation trouve ici la justification de sa dénomination. Sa particularité est, en effet, d'affirmer que seul un ensemble de dispositions institutionnelles toujours spécifiques et datées, permettant de « réguler » l'économie de marché, peut garantir une croissance soutenue et stable. L'économie de marché, mue par ses propres forces, conduit nécessairement à des déséquilibres récurrents.

À partir de ces prémisses, la crise des années 1970 est définie comme la crise du forid« fordisme ». Néologisme formé à partir du nom du célèbre constructeur automobile, le fordisme est entendu par les théoriciens de la régulation comme un régime de croissance contingent, au sein duquel s'est nouée une articulation dynamique entre certaines formes structurelles de base. Le régime fordien de croissance se caractérise comme un « couplage » particulier entre des formes de dégagement et de partage des gains de productivité. À partir d'innovations organisationnelles (la parcellisation taylorienne du travail, la ligne de montage fordienne, etc.), elles-mêmes appuyées sur un important développement du machinisme industriel, se mettent en place de puissants instruments de dégagement des gains de productivité. Une partie de ceux-ci, via des accords salariaux particuliers (qui assurent l'indexation des salaires sur l'inflation), permettent de garantir des hausses anticipées et continues du pouvoir d'achat. Ces hausses nourrissent une augmentation de la demande adressée aux entreprises qui, pour capter cette demande supplémentaire, sont incitées à investir la part des profits restée disponible. Un

ensemble de « cercles vertueux » se mettent en place, qui lient normes de production et normes de consommation de masse. Le régime fordien, qui se diffuse en France après la Seconde Guerre mondiale, assure le passage à un type de régime d'accumulation sans précédent dans l'histoire du capitalisme. En lui gît le ressort profond des fameuses Trente Glorieuses.

C'est ce régime qui, selon les théoriciens de la régulation, entre en crise à partir des années 1970. L'érosion des gains de productivité (liée à l'épuisement du taylorisme et du fordisme en tant que modes de contrôle de la main-d'œuvre) ruine les fondements mêmes du régime. En l'absence de gains de productivité suffisants, les « contrats salariaux » indexés sur l'inflation (laquelle explose pendant cette période) ne sont plus en cohérence avec les besoins de l'accumulation. Toute la mécanique s'enraye : de cercles vertueux on passe à des « cercles vicieux ».

Cette explication endogène de la croissance puis de la crise permet à ce nouveau courant d'analyse de se distinguer nettement des approches dominantes. La crise est analysée ici comme une « grande crise », une crise de la régulation d'ensemble, et non comme un « écart provisoire » par rapport à l'équilibre à la suite d'un choc externe.

La « sortie de crise » suppose alors un changement et un réaménagement en profondeur des formes institutionnelles qui soutiennent l'accumulation. Cette vision des institutions et de leur rôle s'oppose à celle que défend l'école néo-classique dominante pour laquelle les institutions, lorsqu'elles sont prises en compte, sont analysées surtout comme des « rigidités » qui font obstacle au bon retour à l'équilibre économique.

• La finance au cœur d'un régime nouveau d'accumulation

Au cours des années 1980 et 1990 qui, avec la globalisation des échanges et de la finance, ont vu s'affirmer des changements considérables, les théoriciens de la régulation se sont attachés à identifier et à décrire le régime d'accumulation qui a succédé au fordisme.

Ces recherches ont conduit à soutenir la thèse que ce nouveau régime est « tiré par la finance ». Les investisseurs institutionnels (fonds de pension, assurances, etc.) sont au centre du nouveau régime. Leur pouvoir vient de ce qu'ils concentrent et centralisent entre leurs mains une immense masse de capital, dont une partie essentielle est constituée par l'épargne des salariés.

Opérant dans un univers fortement déréglementé et libéralisé, ces acteurs nouveaux, via les réformes de la gouvernance d'entreprise (donnant un pouvoir clé aux actionnaires), exercent un effet de domination sur l'ensemble de l'évolution économique. Leur influence est majeure tant sur la destination de l'investissement que sur le partage de la valeur créée.

Si ce nouveau régime d'accumulation n'apparaît comme pleinement développé qu'aux États-Unis, le nouveau pouvoir de la finance s'étend à l'ensemble de la planète. Il revêt une dimension inédite, celle de la mondialisation du capital. La gestion de la finance et de la monnaie, dans un univers globalisé, constitue désormais la forme institutionnelle centrale autour de laquelle s'organisent les régulations essentielles.

Ces réflexions menées sur la finance, en tant que ressort du nouveau régime d'accumulation, ont

permis un approfondissement de la méthodologie. L'accent est mis désormais non plus sur la notion de formes institutionnelles ou sur l'évaluation statique de leurs combinaisons, mais sur l'effet dynamique qu'exerce la complémentarité de certaines formes entre elles.

Ces complémentarités expliquent la persistance au cours du temps de formes spécifiques du capitalisme et, finalement, la variété des capitalismes eux-mêmes. Dans le cas du nouveau régime, ce sont les complémentarités établies entre les formes prises par la déréglementation financière permettant la concentration de l'épargne entre les mains des investisseurs institutionnels d'un côté, les formes de la gouvernance d'entreprise donnant un fort pouvoir de contrôle aux actionnaires minoritaires de l'autre qui sont à l'origine du nouveau pouvoir de la finance. Mais, comme ces formes diffèrent de pays à pays (en Allemagne ou aux États-Unis, par exemple, le poids de la finance libéralisée dans la gouvernance des entreprises est bien différent), ceux-ci suivent des « trajectoires » chaque fois singulières.

Tout en affrontant les changements qui ont affecté l'économie réelle, l'école de la régulation s'est développée en affirmant toujours plus nettement son double ancrage *historique* (au cours du temps se succèdent des régimes d'accumulation et des modes de régulation distincts les uns des autres) et *institutionnaliste* (les formes sociales qui sous-tendent l'échange déterminent le sens des évolutions).

Benjamin CORIAT

Bibliographie

- M. AGLIETTA, *Régulation et crises du capitalisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1976 (rééd. et nouvelle Préface, Odile Jacob, Paris, 1997)
- M. AGLIETTA & A. RÉBERIOUX, *Les Dérives du capitalisme financier*, Albin Michel, Paris, 2004
- R. BOYER, *Théorie de la régulation*, La Découverte, Paris, 2004.

Voir aussi

- [Conventions \(Économie des\)](#)
- [Keynésianisme](#)

Le relativisme se présente comme un humanisme, c'est-à-dire comme une doctrine qui rapporte tout élément d'une culture à l'homme en général qui en fut l'auteur et qui est donc capable de l'interpréter par la suite. Le relativisme pense, en effet, que toute création est une invention, tandis que le réalisme, auquel il s'oppose, estime que celle-ci est essentiellement une découverte. On montrera ici trois formes de relativisme, telles qu'elles sont apparues successivement dans la culture occidentale.

• Le relativisme antique

La première forme de relativisme a été exprimée, au début de l'essor de la pensée philosophique en Grèce, par le sophiste Protagoras, à qui Platon fait dire dans le *Théétète* (iv^e siècle av. J.-C.) que « l'homme est la mesure de toutes choses », c'est-à-dire du vrai comme du faux. Contre cette position, Socrate et Platon se sont élevés pour défendre les droits de l'objectivité. Par cette dernière, il faut entendre que l'esprit humain se trouve en face d'une réalité, dont il doit tenir compte, et qui chez Platon est représentée par les Idées. Hors du respect pour ces Idées, il n'y a, pour Platon, que fantaisie, démesure, et prétention injustifiée. La force du réalisme antique est qu'il ne se soit pas tenu à ce réalisme platonicien. L'objectivité, en effet, n'est pas nécessairement étrangère à l'expérience humaine. Pour Aristote, disciple de Platon, l'objectivité se traduit par une « forme » imposée à une matière, et qui s'offre à la connaissance intellectuelle.

Au relativisme des sophistes (Protagoras, Gorgias) se sont donc opposées, dès son apparition, d'autres philosophies. Or le réalisme a pris également d'autres significations qui ne sont pas réductibles à une forme particulière de doctrine, que les relativistes accusent facilement de « dogmatisme », pour mieux les récuser (on peut préférer un dogmatisme à un autre, et donner les raisons de cette préférence). En Grèce ancienne, le stoïcisme et l'épicurisme, après le platonisme et l'aristotélisme, se sont opposés au relativisme, même si leur réalisme est fort différent de celui de Platon et d'Aristote : la réalité, pour les épicuriens, ce sont les atomes qui tombent dans le vide, alors que, pour les stoïciens, c'est la vie universelle qui, si l'esprit humain y adhère, lui procure la sagesse.

Les grandes philosophies de l'Antiquité grecque se sont donc toutes efforcées de réfuter le relativisme des sophistes, dont elles percevaient l'effet nocif pour la rectitude de l'esprit. Mais leurs arguments se heurtèrent à la résistance de ceux qui pouvaient passer pour les successeurs des sophistes, les cyniques (Diogène) et les sceptiques (Pyrrhon, auquel fait écho, quelques siècles plus tard, le Romain Sextus Empiricus).

• Le relativisme moderne

En Europe, à la Renaissance, une deuxième forme du relativisme se développe, héritée du scepticisme ancien. On la trouve, en particulier, chez Montaigne, qui pour ne pas perdre sa raison au milieu des folies de son siècle, se mit à la rédaction de ses *Essais*. Comme l'a écrit Marcel Conche : « Ce que l'on a, dans les *Essais* (1580-1588), c'est, au plus haut degré, l'exercice de la raison dans son autonomie. La raison s'y libère sans cesse de toute "vérité" qu'elle n'aurait pas elle-même constituée comme telle – de toute vérité "toute faite", donnée d'avance, ou léguée » (*Dictionnaire des*

philosophes). L'exercice de cette raison autonome peut passer pour une bonne définition du relativisme moderne. Il est intéressant qu'on puisse découvrir les fils qui le relient au relativisme ancien. Comme l'écrit encore M. Conche : « Selon Pyrrhon, on a le pur apparaître sans fond ; selon le scepticisme phénoméniste, on a le paraître sur fond d'être inconnaissable, avec la scission (non pyrrhonienne) du paraître et de l'être ; selon Montaigne, on a le pur paraître *apparemment* sans fond. Montaigne est donc plus près de Pyrrhon que de Sextus. » Le renvoi fait ici de Montaigne à Pyrrhon, philosophe isolé de l'antiquité grecque et qui recommandait « la suspension du jugement », est significative. Montaigne appartenait à la catégorie des relativistes radicaux, mais cela ne l'empêchait pas d'adhérer à la religion catholique. Dans les *Essais*, le long chapitre intitulé *Apologie de Raymond Sebond* (II, 12) combine le scepticisme pyrrhonien de Montaigne avec une révérence, qui va jusqu'à l'adhésion, envers la Révélation, telle qu'elle est transmise par la religion traditionnelle.

La conclusion de Montaigne est éloquente à cet égard : d'une part, il confie « Nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse », comme s'il suivait le conseil du sceptique Enésidème, pour qui l'orientation pyrrhonienne « est une voie menant à la philosophie d'Héraclite » (qu'il faut réduire alors au mobilisme universel) ; d'autre part, il réaffirme l'impossibilité pour l'homme de s'élever au-dessus de sa condition, à l'inverse de ce que préconisait la sagesse stoïcienne, et l'aveu qu'il faut s'en remettre, pour une telle élévation, à la seule « foi chrétienne ».

Le relativisme de Montaigne apparut insoutenable à deux auteurs qui, au XVII^e siècle, en prirent le contre-pied, le premier en se prévalant de la science (Descartes), le second en se prévalant de la religion (Pascal).

Descartes commença, lui aussi, son itinéraire philosophique par le doute, mais il était trop bon mathématicien pour ne pas apercevoir que l'esprit humain dispose avec « ces longues chaînes de raisons » d'un moyen infaillible pour aller du vrai au vrai, pourvu qu'il ait pris un bon départ. De l'analyse du *cogito*, Descartes tire l'existence du Dieu créateur et la vérité des idées claires et distinctes. Donc la science mathématique et physico-mathématique est possible, avec elle la technique, et avec cette dernière la transformation de la nature dans les mains de l'humanité, pour le plus grand bénéfice de celle-ci.

Pour Pascal, au contraire, Descartes est, comme l'affirme une de ses *Pensées*, « inutile et incertain ». Inutile car il ne répond pas à l'inquiétude de l'homme, qui voit le vrai et le bien lui échapper, bien qu'il ne cesse d'y penser. Incertain, car il échafaude un système du monde, auquel lui-même ne peut croire sérieusement. Kant dira plus tard que la science est bornée aux phénomènes, et Pascal n'est pas loin de le penser. Il retient de Montaigne la description de la misère humaine, d'autant plus apparente quand elle est mise en comparaison avec la condition des animaux. Mais Pascal retient également du stoïcisme, si prisé en son temps, l'idée de la grandeur de l'homme. La religion chrétienne répond, pour Pascal, à ce double aspect de l'âme humaine. Tandis que Montaigne ne retenait, si l'on met à part l'aspect transcendant de la religion, que l'aspect social de l'appartenance religieuse (« Nous sommes chrétiens à même titre que nous sommes Périgourds ou Allemands »), Pascal s'intéresse au christianisme authentique, qui lui est manifesté par le jansénisme, et qui se trouve défiguré, selon lui, par le probabilisme moral des théologiens. C'est pourquoi il vise la sainteté, et non la sagesse, qui consistait, pour Montaigne, à prendre son contentement dans l'instant qui passe. Le réalisme de Pascal se confie à une tradition, à la pureté de laquelle il lui semble capital de veiller.

• Nietzsche et le dépassement de la métaphysique

Si l'on considère l'histoire culturelle de l'Occident, on peut dire que le XVIII^e siècle s'est placé sous le signe de l'espérance cartésienne d'un triomphe de l'humanité par la domestication de la nature, tandis que le XIX^e siècle s'est partagé entre la croyance au progrès humain, servi par le développement industriel, et le retour aux croyances traditionnelles, dont le témoignage de Pascal apparaissait comme un précieux relais. À la fin du XIX^e siècle, cette double référence semble être remise en cause. D'un côté, la science est vue comme facilitant certes l'existence, mais sans offrir une nouvelle vision du monde. De l'autre, la religion semble s'exiler de la civilisation et prendre appui, pour étayer son message, sur le réalisme, jugé insupportable, de Platon ou d'Aristote.

Nietzsche apparaît au confluent de ce double refus. On trouve dans ses *Considérations inactuelles* (1873-1876) une sorte de manifeste du relativisme nouveau, qui est davantage une attitude de révolte que d'acceptation. La première *Inactuelle* s'en prend à la théologie protestante libérale qui, dans le sillage du théologien allemand David Strauss, fait de l'alliance de la science historique et des récits traditionnels une nouvelle religion. La deuxième dénonce « le sens historique », dont le siècle est si fier, alors que ce culte de l'histoire n'est que le symptôme du déclin. La troisième fait un éloge de Schopenhauer, dont elle retient l'attitude « anti-moderne », mais dont Nietzsche s'éloignera par la suite. La quatrième confirme l'admiration que Nietzsche avait éprouvée pour la musique de Wagner, le nouveau Dionysos, mais l'auteur s'en éloignera aussi. Il n'est certes pas facile de trouver chez Nietzsche les linéaments d'un relativisme cohérent, tant le relativisme impose chez la plupart de ses représentants une sorte de modération, tout à fait absente du génie nietzschéen. Pourtant on trouve dans *Humain, trop humain*, *Aurore* et *Le Gai savoir* une critique de l'idée de vérité, que les relativistes antérieurs n'avaient pas eu l'occasion de développer, car elle s'applique à ceux qui prétendent avoir débarrassé la culture de la métaphysique ancienne : ils ne se rendent pas compte, remarque Nietzsche, qu'ils lui ont emprunté l'idée de vérité absolue, dont ils ne cessent de nous rebattre les oreilles au nom de la science : « C'est sur une foi métaphysique que repose notre foi dans la science » (*Le Gai Savoir*, 1882).

Les derniers grands ouvrages de Nietzsche s'éloignent du relativisme dans la mesure où ils proclament un nouvel évangile, celui de la mort de Dieu et de la morale des seigneurs. D'ailleurs, les lecteurs de Nietzsche retiennent davantage la démolition de l'ancienne métaphysique, où est incluse la morale kantienne, que l'introduction un peu tapageuse d'une nouvelle vision du monde, où les thèmes de « l'éternel retour », du « surhomme », et de l'« amor fati » ont incontestablement un accent stoïcien. Ces trois thèmes rappellent la dogmatique stoïcienne, qui refusait, comme le nietzschéisme, les « arrière-mondes ». Il est impossible de ne pas voir une réminiscence de Protagoras dans la définition que Nietzsche donne de l'homme : « l'être qui évalue » ; il s'agit, en effet, pour l'homme, de déterminer la vérité pratique, la valeur à laquelle on adhère, celle qui est préférable, et c'est sans doute ce que Protagoras voulait dire.

• Relativisme et postmodernité

La résistance à ce nouveau relativisme est venue des courants fidèles au rationalisme : de la phénoménologie husserlienne et de l'école de Marburg, qui proposait un néo-kantisme. La résistance est venue également du mouvement scientifique, dont le néopositivisme s'est efforcé d'être

l'interprète, et qui, avec la relativité (très opposée au relativisme) et la théorie des quanta en physique, avec la génétique et la biologie moléculaire en biologie, a montré que l'esprit scientifique n'avait pas perdu ses vertus et pouvait sans cesse renouveler ses principes au contact de l'expérience. Les sciences humaines, en revanche, et la philosophie qui est depuis longtemps portée à faire cause commune avec elles, ont été davantage tentées de suivre les pistes nietzschéennes, car la diversité des cultures a offert un riche éventail d'exemples pour le relativisme, rendant difficile la recherche d'une vérité universelle, qui est liée à l'objectivité scientifique. L'échec du marxisme, qui prétendait offrir le type d'une telle objectivité, n'a fait que renforcer les positions relativistes.

Et pourtant le relativisme dit postmoderne représente un réel danger pour la transmission de la culture occidentale, qui fonde la civilisation planétaire d'aujourd'hui. On l'a bien vu, lors de l'« affaire Sokal » (1996), du nom d'un physicien américain auteur d'un canular qui connut un grand retentissement médiatique. Exaspéré par le succès obtenu par des travaux sur la science et la culture qui, selon lui, foulaient au pied l'objectivité scientifique, en même temps qu'ils s'en réclamaient pour faire valoir leurs interprétations fantaisistes, Alan Sokal fit publier une caricature de ces travaux par des éditeurs qui ne s'étaient même pas rendu compte du piège qu'on leur présentait. Des critiques distingués et même des scientifiques crièrent au scandale, comme si le relativisme était devenu la nouvelle idole de notre culture. Malheur à ceux qui veulent encore se réclamer de l'esprit des Lumières !

Il n'est jamais facile à la philosophie de proposer des Lumières qui répondent au défi de son temps. Ce que les anciens Grecs et les Européens classiques ont réalisé, il n'est pas sûr que les penseurs d'aujourd'hui aient la volonté de l'entreprendre. Pourtant, aujourd'hui comme autrefois, une double tâche se propose à la philosophie : relier l'épistémologie, qui est la critique des sciences, à une philosophie de la nature, qui a manqué, de façon évidente, à la phénoménologie comme au néo-positivisme ; rattacher, par ailleurs, une éthique de la responsabilité à une métaphysique de la vie et à une philosophie de l'histoire, comme Hans Jonas en a montré la voie. Ce sont des tâches dont la réalisation pourrait chasser le spectre du relativisme, qui règne actuellement sur notre façon d'aborder toutes les cultures, et d'abord la culture occidentale.

Hervé BARREAU

Bibliographie

- H. ARENDT, *The Human Condition*, The Chicago of University Press, Chicago, 1958
H. BARREAU, *Séparer et rassembler, quand la philosophie dialogue avec les sciences*, Dianoia, Paris, 2004
J.-P. DUMONT, *Les Sophistes, fragments et témoignages*, P.U.F., Paris, 1960
. HUISMAN dir., *Dictionnaire des philosophes*, P.U.F., 1993
A. SOKAL & J. BRICMONT, *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, Paris, 1997.

Voir aussi

- [Dogmatisme](#)
- [Idéalisme](#)
- [Positivisme](#)
- [Scepticisme](#)

Les ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles, essentiellement en Italie, voient pour la première fois dans l'histoire une floraison d'écrits sur les arts visuels et sur leurs auteurs, qu'on n'appellera que plus tard des artistes. Ces écrits furent souvent l'œuvre des praticiens eux-mêmes et prirent des formes variables : mémoires (Benvenuto Cellini), commentaires sur leurs propres œuvres (Lorenzo Ghiberti), notes sur leurs lectures, observations et expériences (Léonard de Vinci), lettre ouverte (Bartolomeo Ammannati), poèmes (Michel-Ange), manuels techniques (Cennino Cennini), traités théoriques (Leon Battista Alberti), biographie d'un maître révérend (Brunelleschi pour Antonio Manetti, Michel-Ange pour Ascanio Condivi), ou encore œuvre complexe associant un très vaste recueil de biographies construit en perspective historique, des exposés techniques, des analyses d'œuvres et des commentaires de tous ordres (Giorgio Vasari).

Intentionnellement ne sont cités ici que les représentants de ce qu'il faut bien considérer comme l'exception florentine. Ville novatrice et référence pour les autres foyers intellectuels, Florence en effet donna naissance aussi à des observations sur les arts de la part de poètes comme Pétrarque, de chroniqueurs comme Filippo Villani, de prédicateurs et directeurs de conscience comme Giovanni Dominici ou Savonarole, d'amateurs doctes comme Benedetto Varchi ou Raffaello Borghini, de philosophes comme Marsile Ficin. Elle institua des concours entre artistes et des jurys à l'occasion de grandes commandes civiques, développant ainsi la comparaison des manières (ou styles) et la critique d'art orale. Elle vit apparaître la première Académie du dessin en 1563, et les conférences et débats théoriques qui y furent associés. Ses maîtres, comme le « divin » Michel-Ange, furent célébrés par des « étrangers » (Francisco de Hollanda), ou critiqués passionnément – par l'Arétin ou par Giovanni Andrea Gilio da Fabriano. Quant au principe du « primat du dessin » savant, il y suscita des controverses jusque dans les dialogues du Vénitien Ludovico Dolce, ou du Lombard Gregorio Comanini. C'est assez dire pour faire sentir la diversité des propos, des regards et des intentions, à laquelle s'ajoute une évolution des contextes historiques, des styles et des réalisations, ainsi que des idées et des convictions. Certaines thématiques majeures dominent ces deux siècles, coexistant ou se succédant : contradictions internes, oppositions des générations, crises et apparents retours en arrière incitent à une présentation bipolaire de concepts clés.

• Imitation et imagination

Le critère qui distingue les conceptions de l'art de la Renaissance de leurs antécédents médiévaux est avant tout la volonté d'observer et de représenter la nature dans sa plus grande variété : sa reproduction, la *mimèsis*, est la base de la définition du tableau par Alberti comme « fenêtre ouverte ». Au réalisme des scènes et des vues figurées répond le réalisme des effets optiques. Le domaine des arts est le visible, les corps ; la nature extérieure est à la fois sujet et modèle du peintre. Les artistes, tel Raphaël par Vasari, sont loués pour leur curiosité universelle, leur répertoire inépuisable de motifs, de formes et d'attitudes vrais. Le peintre, si l'on croit Léonard de Vinci, est un découvreur de terres nouvelles, ses œuvres en apprennent plus et plus durablement qu'un texte, et la peinture constitue une langue universelle et prégnante. Mais Léonard évoque aussi avec lyrisme la capacité créative de l'artiste, démiurge qui met au jour ses fictions, qui peut à sa guise déchaîner tempêtes et combats ou nous délecter d'un paysage idyllique, manipulateur de formes qui invente monstres et grotesques.

L'adage d'Horace *Ut pictura poesis* rapproche ainsi imagination littéraire et liberté d'invention du peintre.

Dans la seconde moitié du xvi^e siècle, alors que les directives de la XXV^e session du concile de Trente, en 1563, portant sur les images religieuses, sont relayées par un groupe d'auteurs, clercs ou laïcs, la capacité d'invention de l'artiste effraie, et les prescriptions les plus méticuleuses sont énumérées au nom de la logique et de la dignité, contre caprices et chimères. La nature, œuvre divine, est censée renfermer un nombre infini de beautés qui rend vaines et présomptueuses les tentatives d'imaginer ses propres formes. L'invention se limite à une combinatoire, qui doit suivre fidèlement les textes à illustrer. La plus simple, claire et forte possible pour les peintres d'histoire, assujettis à la littéralité de l'Écriture sainte ou des faits historiques, elle doit être, selon Giovanni Andrea Gilio, prudente et modérée pour les peintres de fables et de fantaisies, sous peine de tomber dans l'irrationnel et le ridicule.

• Sciences et licences

En effet, si la peinture et la sculpture doivent montrer la nature, leur transcription doit s'effectuer selon la plus grande rationalité, car elles visent à l'universel. Le tableau sera défini par Alberti comme le plan de projection de la vision humaine, l'intersection de la pyramide des rayons visuels. De même que toutes les dimensions seront proportionnelles à la distance supposée des corps, les proportions des corps humains seront choisies en fonction des mesures anthropométriques et des canons de beauté des antiques. Il en est également ainsi pour les ordres et autres éléments d'architecture, en rejetant les édifices « gothiques », qui ne connaissaient ni ordre ni mesure. L'artiste doit maîtriser les règles fondamentales de l'optique, de la géométrie, de la perspective, de l'harmonie fondée sur les relations arithmétiques des parties des corps ou des édifices, ainsi que l'anatomie, et avoir quelques notions d'astrologie et de médecine pour comprendre les tempéraments des êtres et leurs complexions.

Ces exigences se comprennent d'autant mieux que posséder ces savoirs et compétences est l'argument le plus convaincant, durant le xv^e siècle, pour revendiquer une place à faire aux arts visuels parmi les arts libéraux. Il s'agit d'insister sur leurs fondements scientifiques, sur le travail intellectuel de conception préalable à la réalisation manuelle, à la partie artisanale ou « mécanique ». Une fois ces prétentions relativement admises, certains artistes du xvi^e siècle, comme Federico Zuccari, rejettent comme inutiles et contraignantes, illusoires et non pertinentes, ces ingérences mathématiques et anatomiques. Le but de l'artiste est de créer librement, suivant son jugement et son goût.

Vasari salue les « pères fondateurs » du Quattrocento, qui ont su établir ordre, règle et mesure. C'est sur ces bases que les artistes de la « troisième époque », le Cinquecento, ont pu laisser fleurir leur talent et enfreindre avec bonheur les règles établies, afin de créer des visions plus poétiques et subjectives, où, au-delà de toute mesure, règnent la grâce, la suavité, l'élégance, le moelleux, l'apparente facilité.

• Histoires et émotions

Si l'art devient imitation rationnelle de la réalité visible pour les théoriciens du xv^e siècle, il est aussi

fortement marqué par un humanisme civique, dont Alberti est l'incarnation parfaite. Le tableau n'a d'autre raison d'être que de raconter une *storia*, qui devra être assez universelle, noble et grande, pour intéresser durablement un public instruit. Pour la faire comprendre, le peintre dispose des corps et des visages, miroirs de l'âme selon Léonard. Les gestes, mimiques, mouvements des drapés, outre le fait qu'ils expriment la vie et rendent l'image attractive par cette illusion d'existence des personnages, offrent autant de codes permettant de traduire, selon l'âge, le sexe et le rang social (c'est-à-dire conformément au décorum et à la décence), les affections de l'âme.

Cette imitation des passions suscite une émotion correspondante chez le spectateur, l'empathie joue dès lors que le peintre sait tirer parti de son expérience humaine et de son habileté de metteur en scène. Les relâchements dans la correspondance précise et limpide entre attitudes et états d'âme des œuvres maniéristes, leurs effets d'étrangeté et certaines « contorsions » chorégraphiques susciteront, à partir du milieu du XVI^e siècle, des critiques de la part des théoriciens, surtout des lettrés et des religieux. Les personnages, affirment-ils, doivent être clairement identifiables, de même que leurs actions et les sentiments qui les animent. Ambiguïtés et innovations, symbolismes obscurs sont proscrits. Pour redonner à la peinture son rôle de Bible des illettrés, le peintre doit renoncer à tout superflu narratif et se mettre au service d'un message religieux.

• Beauté et style

Mais si, aux yeux de la majorité des auteurs, les arts ont pour mission d'éduquer, leur spécificité est de remplir ce rôle par le plaisir des yeux, et une satisfaction qui ne porte pas encore le nom d'esthétique, mais conquiert peu à peu sa sphère propre, distincte de l'intelligibilité et de l'éthique. La beauté est le terme dont la définition est la plus labile. Pour Alberti, elle résulte comme naturellement de l'harmonie des proportions ; qualité, elle est en quelque sorte quantifiable. Ailleurs, il la trouve dans le juste milieu, le fait de fuir tout excès dans les proportions ou les partis plastiques. Ce moyen terme semble conciliable avec un autre biais conseillé pour obtenir la beauté : le consensus, l'avis du plus grand nombre, mais surtout, celui de personnes éclairées. La légende de Zeuxis et des jeunes filles de Crotona étudiées et comparées pour peindre Hélène de Sparte, la plus belle de toutes les femmes, est fréquemment rapportée pour indiquer une démarche judicieuse : il faut sélectionner, parmi les modèles offerts par la nature, les plus accomplis et ajouter au choix la combinaison des beautés partielles dispersées en chacun. Si cette beauté rassemblée s'avère encore trop éloignée de la perfection, on peut, comme l'écrit Raphaël dans une lettre à Baldassare Castiglione, se servir d'une idée intérieure pour l'amender.

La conception néo-platonicienne de la beauté, tout immatérielle et non mesurable, définie par Marsile Ficin comme la « splendeur de la face de Dieu », n'a guère concerné la pratique des artistes durant la première Renaissance. C'est seulement dans les écrits de Michel-Ange et dans ceux, tardifs, de Federico Zuccaro ou de Giovanni Paolo Lomazzo, que l'on voit se développer la conception de la création artistique comme travail de l'*anamnèsis*, de la réminiscence platonicienne. L'esprit de l'artiste renferme à l'état latent l'image de belles figures qu'il lui revient de traduire concrètement. Un *disegno interno* préexiste, idéalement, à son extériorisation par le tracé de la main sur le papier ou le panneau, à son dégagement du bloc qui l'emprisonne par le ciseau du sculpteur. Ces idées étant infusées en lui par Dieu, c'est Dieu qui, en dernier recours, est le garant de leur beauté. Ainsi la beauté échappe au pragmatisme et à ses hasards, au psychologisme et à son arbitraire, pour redevenir

métaphysique. Cette philosophie ennoblit la notion de style, de *maniera* personnelle, en en faisant en quelque sorte un prisme dans lequel s'infléchit la beauté créée par Dieu.

Mais la relativité historique de la beauté et des réussites artistiques est aussi une des idées qui se développe à la Renaissance, non sans parti pris. Vasari critique la « manière grecque », le schématisme byzantin, la « manière allemande », la stylisation gothique, pour leur opposer la « manière moderne », qui se pose en héritière du legs gréco-romain. Les écoles régionales ont aussi leur manière, Venise confiant à l'exécution fondue et à l'unité tonale du chromatisme le soin de révéler l'unité du monde et sa beauté, selon Dolce. Et chaque maître a son style, notion interface entre sa personnalité et les caractères récurrents de son œuvre.

Ainsi, pour la première fois, les praticiens des arts visuels se sont pensés eux-mêmes, puis exprimés de multiples façons – conquérante ou réactionnaire, polémique ou systématique –, sans toujours éviter apories et contradictions que le savoir de leur temps ne leur permettait pas de résoudre. Ils se sont demandé s'ils étaient d'une nature spécifique, par don divin, talent inné, *virtù* acquise par une vie d'efforts, influences astrales de Mercure ou de Saturne, faculté supérieure de percevoir et d'incarner l'inépuisable richesse des idées-formes infuses en eux. Ils se sont donné ambitieusement une formation théorique idéale et une exigence d'exercice continu de l'œil et de la main. Ils ont analysé les composantes de leurs pratiques et de leurs œuvres, ainsi que les emplacements, étapes, matériaux, distributions, ornements et destinations des constructions, en reprenant à Vitruve les principes de solidité, d'utilité et d'harmonie ; ou les parties de la peinture, qu'ils ont alors définies : l'invention, la disposition, le dessin, le clair-obscur et le coloris. Ils furent conscients et fiers d'apporter par leurs œuvres éclat et prestige à leur cité ou à leur prince, et travaillèrent à leur propre gloire et mémoire.

Le ^{xv}^e siècle, fondateur, a posé les bases du « comment ? », des moyens scientifiques et techniques de la création en art. Il a examiné les édifices et la statuaire antiques, interrogé les fables et les histoires des Anciens, recherché les anecdotes concernant les artistes grecs mythiques et les exemples des honneurs qu'ils avaient reçus, et il s'est plus attaché à leurs mathématiciens, Euclide ou Pythagore, et à leurs rhéteurs, Quintilien ou Horace, qu'à leurs métaphysiciens. Le siècle suivant, marqué par les doutes et les crises du sac de Rome (1527) ou du schisme réformé, par les désenchantements d'un humanisme inquiet dans son libre examen des autorités et des certitudes, et par des reprises en main dogmatiques et moralisatrices, sous l'égide de la papauté appuyée par l'empereur, a vu se déplacer ses interrogations et ses directives vers le contenu des images. Les hommes d'Église, Carlo et Federico Borromeo, le cardinal Gabriele Paleotti, des Jésuites comme Antonio Possevin, ont pris la plume pour décliner sujets orthodoxes et détails hérétiques ou suspects, vilipender les écarts et les ignorances, honnir les indécences et les nudités, inciter à revenir à la tradition et à rentrer dans une norme qui n'est désormais plus tant technique qu'iconographique. Pour près d'un siècle, ils confisqueront presque la parole sur les arts, visant la reconquête des âmes face à l'iconoclasme protestant, et abandonneront les interrogations sur le beau, les sources d'inspiration, l'invention plastique, au profit de considérations morales et religieuses qui ont souvent sombré dans les ratiocinations les plus pédantes ou la pure apologétique.

Martine VASSELIN

Bibliographie

F. AMES-LEWIS, *The Intellectual Life of the Early Renaissance Artist*, Yale University Press, New Haven, 2000

M. BAXANDALL, *L'Œil du Quattrocento. L'usage de la peinture dans l'Italie de la Renaissance*, trad. de l'anglais par Y. Delsaut, coll. Bibliothèque illustrée des histoires, Gallimard, Paris, 1985 (éd. or. 1972)

A. BLUNT, *La Théorie des arts en Italie de 1450 à 1600*, trad. de l'anglais par J. Debouzy, R. Julliard, Paris, 1956 (éd. or. 1940)

E. PANOFKY, *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, trad. de l'allemand par H. Joly, Préf. de J. Molino, coll. Tel, Gallimard, 1989 (éd. or. 1924).

Voir aussi

- [Arts libéraux / Arts mécaniques](#)
- [Beauté, arts](#)
- [Canon et ordres, arts et architecture](#)
- [Fins de l'art](#)
- [Maniérisme, arts](#)
- [Programme iconographique, arts](#)
- [Ut pictura poesis, arts](#)

Répétitive (Musique)

La musique répétitive désigne un courant qui apparaît aux États-Unis au début des années 1960. Ses principaux représentants sont les Américains Terry Riley (né en 1935), La Monte Young (né en 1935), Steve Reich (né en 1936) et Philip Glass (né en 1937). Les débuts de la musique répétitive sont marqués par la découverte des musiques extra-européennes : Steve Reich a étudié les percussions africaines, La Monte Young a pris des leçons de chant hindou.

Comme son nom le suggère, cette musique est fondée sur la répétition de très courts motifs mélodiques, harmoniques ou rythmiques, voire sur la répétition d'un son unique. Caractérisée par une extrême économie de moyens et par une structure intentionnellement simple, la musique répétitive est en fait une branche d'un mouvement plus large, le minimalisme.

Même si elle n'est pas toujours entièrement écrite et si elle peut comporter une part d'improvisation, la musique répétitive s'inscrit malgré tout en réaction contre l'indétermination de John Cage et contre l'approche conceptuelle du courant sériel des années 1950 et 1960 ; elle marque par ailleurs le retour à la tonalité.

Au début des années 1960, les compositeurs « répétitifs », qui ont commencé à travailler sur la boucle magnétique, comprennent vite l'intérêt d'exploiter le déphasage graduel de deux ou plusieurs bandes magnétiques initialement alignées à l'unisson. Dans *It's Gonna Rain* (1965) et *Come out* (1966), Reich travaille sur ce processus de déphasage d'un motif mélodique extrêmement simple et en explore toutes les possibilités d'agencement. *It's Gonna Rain* part d'un prêche enregistré sur bande ; Reich en a isolé quelques syllabes et ce fragment, mis en boucle, est passé simultanément sur deux magnétophones tournant à des vitesses légèrement différentes.

Par cette technique de déphasage, les compositeurs redécouvrent des procédés traditionnels d'écriture comme l'imitation, la superposition, le tuilage, le développement par augmentation ou encore le canon.

Cette recherche de l'épuisement des relations sonores jusqu'à saturation produit non pas des œuvres bien définies mais des environnements musicaux, des conditions harmonieuses favorisant chez l'auditeur la prise de conscience des effets psychologiques et physiologiques des sons. La Monte Young (*The Well-Tuned Piano*, 1964), Terry Riley (*In C*, 1964), Steve Reich (*It's Gonna Rain*, 1965) et Philip Glass (*Music in Contrary Motion*, 1969) cherchent par la répétition à retrouver un pouvoir incantatoire et espèrent ainsi obtenir des conditions favorables à une écoute méditative visant à réconcilier l'homme et l'univers. Cette musique peu élaborée qui déambule au gré de formules, de traits et d'arpèges extrêmement élémentaires vise avant tout à faire « planer » l'auditeur en lui proposant des formules aux vertus que l'on peut qualifier d'hallucinatoires.

Cependant, tous les compositeurs de musique répétitive n'adoptent pas exactement la même démarche : alors que Riley ou Young considèrent que l'on peut bâtir une pièce musicale sur un son unique et son étirement dans le temps, Glass et Reich pensent qu'un son isolé ou un accord unique sont dénués de sens et que seule une structure bien définie peut permettre au son d'exister.

En dépit d'un indéniable succès auprès d'un public jeune, la musique répétitive demeure avant tout un phénomène typiquement américain qui n'a jamais véritablement réussi à se prolonger de l'autre côté de l'Atlantique, même si des compositeurs comme l'Estonien Arvo Pärt (né en 1935) ou les Britanniques Gavin Bryars (né en 1943) et Michael Nyman (né en 1944) ont subi son influence.

Juliette GARRIGUES

Bibliographie

K. POTTER, *Four Musical Minimalists : La Monte Young, Terry Riley, Steve Reich, Philip Glass*, Cambridge University Press, Londres, 2002.

Voir aussi

- [Minimalisme, musique](#)

La république des lettres est le nom donné à l'utopie d'un espace partagé à l'époque moderne par ceux qui ont affaire au savoir et à l'écrit. Comme tout espace utopique, son extension varie à travers l'histoire. Reste qu'il dessine un espace commun, structuré par une même fin : la recherche et la diffusion du savoir, par des moyens propres de communication – voyages, correspondances et revues –, peut-être surtout par une même idéologie ; il compte un certain nombre de citoyens d'honneur au cœur de l'Europe savante, Érasme et Grotius à l'âge humaniste, Mersenne ou Huet à l'époque classique, Bayle ou Voltaire pendant les Lumières. Cette corporation sans statut se trouve ainsi unifiée par des pratiques intellectuelles communes, par un *habitus* semblable, par une égalité postulée qui fait des gens de lettres des pairs, malgré leurs différences bien réelles de professions, de charges ou de confessions.

• Une communauté transnationale et transhistorique

L'apparition du terme république des lettres au début de l'époque moderne invente un territoire qui n'est limité ni aux espaces nationaux européens, ni même à cette seule époque moderne. Il désigne en effet une communauté transnationale et transhistorique qui unit les érudits européens dans leur rapport à une Antiquité qu'ils (re)découvrent : l'expression apparaît (en latin, *respublica litteraria*) en 1417 dans une lettre d'un érudit vénitien à un érudit florentin, pour le féliciter d'avoir trouvé en Suisse alémanique un manuscrit, *De institutione oratoria* de Quintilien et les *Œuvres* de Cicéron, comme le rappelle Marc Fumaroli.

Le terme, calqué sur la *respublica christiana*, établit la confrérie, la corporation (*sodalitas*) qui unit les lettrés de tous pays et de tous temps, en dehors de tout engagement partisan ; une telle volonté est une constante de cette république : au cours des guerres de religion du xvi^e siècle, la république des lettres tend à se confondre avec le parti des politiques qui cherchent l'apaisement ; pour ce qui concerne le xviii^e siècle, Daniel Roche a vu les « républicains des lettres » dans les membres provinciaux des académies qui se multiplient.

Le terme dessine ainsi un espace imaginaire pour la littérature (au sens que celle-ci a alors de connaissance érudite des belles-lettres), et concerne particulièrement les philologues, éditeurs, critiques, archéologues et érudits : il s'agit de reprendre l'héritage antique, de le publier et de le diffuser. Cette république se répand hors d'Italie avec les œuvres éditées par Alde Manuce à Venise, avec les travaux d'Érasme, tandis que se nouent, sous le signe de l'amitié privée, des contacts de plus en plus étroits dans la société des érudits et des savants.

• Communication et lieux communs : la formation d'un public

S'il y a république des lettres, c'est que le savoir circule. Cette circulation est rendue possible par des voyages, des correspondances, des journaux. Des voyages, car les érudits de l'époque moderne ne cessent de se déplacer pour étudier, découvrir et discuter, d'une université, d'un cercle, ou d'un cabinet de curiosité à l'autre. Des correspondances ensuite, notamment pendant la Renaissance, lorsque l'imprimé est encore rare et coûteux : ces échanges érudits sont le moyen de diffuser les

connaissances, et pour longtemps ; les correspondances d'un Mersenne ou d'un Peiresc sont encore tout à fait comparables à celle d'un Érasme. Enfin, la république des lettres se dote au cours du XVII^e siècle d'organes propres, des périodiques, comme le *Journal des savants* ou les *Nouvelles de la République des Lettres* de Bayle (1685-1687), que prolongent à l'époque des Lumières la *Correspondance littéraire* de Friedrich Melchior Grimm, puis des revues, notamment à l'époque romantique. Ces « publications collectives et périodiques » (Alain Viala, *La Naissance de l'écrivain*) contribuent à former un public stable et de plus en plus identifié comme tel : les amateurs remplacent progressivement les spécialistes et les doctes. C'est que, après avoir été essentiellement un espace de production de savoir, la république des lettres devient un espace de réception, un lieu où s'invente précisément un *public* promu instance de légitimation, qui d'esthétique devient progressivement politique tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles (Hélène Merlin).

La république des lettres peut alors fonctionner comme un idéal, qui promeut des valeurs progressivement établies à compter de l'humanisme. Cosmopolitisme, pacifisme et œcuménisme en sont les maîtres mots ; surtout, la fiction d'égalité qui l'habite contribue à l'informer, et à la rendre perméable à une politique ayant pour fin le bien commun et pour moyen un certain équilibre entre les pouvoirs. Cette communauté intellectuelle se caractérise ainsi par une persistance des valeurs humanistes. C'est en partie ce qui explique sa prétention universaliste, ainsi que le choix qu'elle fait de politiques réformatrices.

Malgré cette prétention universelle, l'idée d'une république des lettres est essentiellement européenne. Outre son développement et sa prégnance dans l'Europe occidentale, elle aura également affirmé sa présence en Europe centrale ; d'une part positivement, parce que la Mitteleuropa, de Vienne à Prague, a longtemps entretenu des liens étroits avec l'Italie, s'ouvrant ainsi à des influences baroques tardives ; d'autre part négativement, pour faire contrepoids à la menace d'invasion ottomane.

Paris joue de ce point de vue un rôle particulier : lieu de formation particulièrement fort de cette république, elle représente un lieu international de légitimation. L'utopie d'ailleurs n'est pas morte : la fondation d'un Parlement international des écrivains en 1993 témoigne encore de la force de cet idéal.

Alain BRUNN

Bibliographie

- P. CASANOVA, *La République mondiale des lettres*, Seuil, Paris, 1999
M. FUMAROLI, « La République des Lettres », in *Diogène*, n° 143, juill.-sept. 1988
H. MERLIN, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, Les Belles-Lettres, Paris, 1994
D. ROCHE, *Les Républicains des lettres*, Fayard, Paris, 1988
A. VIALA, *Naissance de l'écrivain*, Minuit, Paris, 1984.

Voir aussi

- [Académies](#)
- [Salons littéraires, littérature](#)

Désignant un ensemble d'éléments interconnectés, la notion de réseau a un caractère polysémique dans le langage courant. D'un côté, elle possède souvent une connotation positive lorsqu'elle est employée à propos d'une forme organisationnelle ou de voies de communication. Le réseau renvoie ainsi, dans le domaine du management, à des modes d'organisation souples et décentralisés, pensés comme plus efficaces que des structures hiérarchiques traditionnelles. D'un autre côté, les réseaux sont fréquemment associés au secret, aux activités clandestines et aux luttes d'influence quand il en est question dans les univers économique, médiatique, politique ou administratif. Dans ce dernier univers, la référence au réseau est d'autant plus péjorative que celui-ci se démarque du mode légitime d'organisation, analysé par le sociologue allemand Max Weber : la bureaucratie. En effet, le réseau présente les avantages et les inconvénients d'une organisation non bureaucratique : il n'a pas de fonction clairement définie, n'agit pas selon des règles écrites et impersonnelles et ne poursuit que des objectifs de court terme.

La notion de réseau s'est imposée récemment en sciences sociales. Dans son acception dominante, elle vise à caractériser soit un système de relations inter-individuelles ou inter-organisationnelles (un réseau complet), soit les relations propres à un individu (un réseau personnel). Ces relations peuvent être symétriques ou non. Elles sont définies par l'existence de contacts (interconnaissance, participation conjointe à un événement), la forme prise par des interactions (collaboration, contrôle, etc.) ou la nature du bien matériel ou symbolique échangé (amitié, commerce, etc.). Le réseau est considéré comme un cadre dans lequel s'insère l'action d'un individu et qui est de nature à la contraindre ou au contraire à la faciliter. Quelle que soit la perspective adoptée, il s'agit de porter l'attention plus sur les propriétés relationnelles des individus que sur un attribut attaché a priori à leur personne ou aux groupes dont ils sont issus. La démarche des analystes de réseaux se veut « méso-sociologique » : ni individualiste ni structuraliste stricto sensu, mais une combinaison des niveaux d'analyse individuel, relationnel et structural.

• Une approche relationnelle

À l'exception des recherches menées dans le domaine de la sociologie des sciences (« Théorie de l'acteur réseau » de Michel Callon et Bruno Latour, in *La science telle qu'elle se fait*, 1991), la sociologie des réseaux (*social networks*) s'est essentiellement affirmée dans le monde anglo-saxon. Trois ensembles de travaux sont à l'origine de son essor : la sociométrie apparue dans les années 1930 sous l'impulsion du psychologue Jacob Moreno ; les études sur les organisations industrielles et les communautés locales menées à la même époque par Elton Mayo et William Lloyd Warner à Harvard ; l'anthropologie de l'école de Manchester, représentée dans les années 1950 par John Barnes, Clyde Mitchell et Elizabeth Bott, qui combinent sociométrie et sociologie. Chacune de ces traditions a apporté à l'analyse des réseaux des méthodes et des concepts. Jacob Moreno a ainsi représenté par des « sociogrammes » les relations existant au sein des groupes étudiés : un individu est un point, une relation, un arc, orienté ou non. Elton Mayo, William Lloyd Warner et leurs successeurs (George Homans notamment) insistent sur la cohésion des groupes et sur le rôle intégrateur joué par des sous-groupes cohésifs appelés « cliques ».

Quant aux anthropologues et psychologues de Manchester, ils ont contribué à enrichir l'analyse des réseaux d'un point de vue conceptuel. John Barnes, introducteur de la notion de réseau en sciences sociales, le définit comme un ensemble de relations informelles entre individus (amitié, interconnaissance, parenté). Clyde Mitchell précise la distinction entre réseau complet et réseau personnel. Elizabeth Bott analyse les propriétés propres aux réseaux, comme leur densité, capables d'expliquer les rôles sociaux que jouent des individus.

Grâce aux progrès réalisés dans le domaine de la théorie des graphes et du calcul matriciel, la sociologie des réseaux acquiert progressivement outils statistiques et analytiques. Elle connaît son plein développement à partir des années 1960. Avec Harrison White et ses élèves, naît la *Social Network Analysis*, entendue comme une méthode d'analyse structurale. Physicien de formation, White entend rompre avec le fonctionnalisme parsonien et refonder la sociologie à partir de l'analyse de réseaux. Structuraliste, son approche met particulièrement l'accent sur la notion de rôle dans une structure relationnelle et sur celle d'équivalence structurale : des acteurs qui ont des liens relativement identiques avec de tierces personnes, qu'ils soient ou non liés entre eux, sont équivalents quant aux rôles qu'ils jouent.

Les étudiants de White, sans nécessairement utiliser la notion d'équivalence, appliquent l'analyse des réseaux à des domaines divers : stratification sociale, marché du travail, etc. Deux d'entre eux ont particulièrement contribué à faire connaître ces méthodes : Nancy Lee, qui a étudié les réseaux d'interconnaissances qui permettent à des femmes d'entrer en contact avec des médecins acceptant de pratiquer illégalement l'avortement ; Mark Granovetter (*Le Marché autrement : les réseaux dans l'économie*, 2000) qui a mis en évidence le rôle que les réseaux sociaux jouent dans la recherche d'emploi et défendu la thèse devenue célèbre de « la force des liens faibles ». Il soutient l'idée qu'en général un individu n'obtient pas un travail par l'entremise des personnes dont il est le plus proche, mais grâce à des contacts diversifiés.

L'analyse de réseaux a d'abord été utilisée en sociologie économique pour étudier les liens entre firmes, le fonctionnement des marchés financiers, la réussite des entrepreneurs, etc. Il s'agissait de lutter contre l'approche « sous-socialisée » de la théorie néo-classique tout en laissant sa place à l'acteur individuel. Son application s'est ensuite étendue : sociologie des organisations, des mouvements sociaux, mobilité sociale et même étude du pouvoir politique. John Padgett et Christopher Ansell (« Robust Action and the rise of the Medici, 1400-1434 », in *American Journal of Sociology*, 1993) ont ainsi montré comment l'ascension des Médicis au xv^e siècle pouvait se comprendre en fonction des alliances matrimoniales et commerciales de la famille.

• Un ensemble de méthodes

L'analyse des réseaux dispose aujourd'hui d'outils variés et puissants. Outre l'ensemble des instruments qui permettent d'appréhender la structure d'un réseau (son diamètre, sa densité, etc.), trois niveaux d'analyse sont classiquement mis en œuvre : le premier consiste à positionner les agents dans une structure relationnelle à l'aide d'indicateurs sociométriques ; le deuxième, à mettre en évidence l'existence de sous-groupes cohésifs au sein d'une population ; le troisième, à regrouper les agents en fonction de leurs profils relationnels, ce qui permet de passer du plan individuel au plan structural. À ces approches s'ajoutent des modèles plus complexes tentant d'articuler attributs des

individus et propriétés relationnelles.

L'une des vertus essentielles de l'analyse des réseaux est de mettre l'accent sur un type de ressources paradoxalement souvent délaissé par les sociologues : le « capital social », au sens non pas du droit des sociétés mais de la sociologie, notion théorisée dans les années 1970 et 1980, par Pierre Bourdieu et James S. Coleman, notamment. Un individu peut tirer de son insertion dans des réseaux sociaux des profits qui ne sont réductibles ni à ses revenus, ni à son capital culturel. Peut-on pour autant parler d'une théorie des réseaux sociaux ? Depuis les années 1960, un certain nombre d'auteurs ont voulu faire de l'analyse des réseaux un nouveau paradigme. Une telle démarche présente au moins deux risques : celui de penser le réseau comme autosuffisant et de laisser de côté les propriétés autres que « relationnelles » des individus (âge, sexe, origines sociales, etc.) ; celui de faire du réseau la texture « naturelle » du monde social, en omettant que les réseaux sont aussi des constructions sociales et historiques. C'est pourquoi l'analyse des réseaux doit avant tout être envisagée comme un ensemble de méthodes qui, en tant que telles, sont mobilisables par la plupart des grands courants théoriques : analyse stratégique, interactionnisme, structuralisme génétique, etc.

François DENORD

Bibliographie

- L. BOLTANSKI & E. CHIAPELLO, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999
A. DEGENNE & M. FORSÉ, *Les Réseaux sociaux*, Armand Colin, Paris, 1994
E. LAZÉGA, *Réseaux sociaux et structures relationnelles*, P.U.F., Paris, 1998
P. MERCKLÉ, *Sociologie des réseaux sociaux*, La Découverte, Paris, 2004
J. SCOTT, *Social Network Analysis. A Handbook*, Sage Publications, Londres, 2000 (1991)
S. WASSERMAN & K. FAUST, *Social Network Analysis : methods and applications*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Le terme « revue » apparaît en français au début du XVIII^e siècle, d'abord comme un anglicisme (*review*). Il désigne une publication périodique vouée au « passage en revue » de l'actualité. Il se spécialise progressivement par rapport à d'autres formes de presse : le journal (au sens strict, le quotidien), le magazine (dans sa formule actuelle, le plus souvent hebdomadaire), pour s'imposer au début du XIX^e siècle. Le rythme de la revue est plus lent (mensuel, trimestriel, voire moins encore), le propos plus ambitieux. Littéraire, la revue se fait souvent l'organe d'une école ou d'un mouvement – délaissant sa vocation initiale d'information pour offrir un espace de création, espace semi-public, intermédiaire entre le livre et le « non lieu » du manuscrit. L'auteur débutant y trouve dans chaque livraison la compagnie d'autres écrivains et surtout la réception d'un public certes peu nombreux mais moins distant, moins anonyme, qui soutient l'entreprise en s'abonnant. Car la revue repose sur une économie originale, aujourd'hui le plus souvent artisanale, sans les contraintes (juridiques notamment) de l'édition de livres. Sa souplesse même autorise une grande variété, qui rend difficile de s'en tenir ici à des généralités. Atomisé par principe, le phénomène des revues se laisse malaisément approcher, et l'on se limitera, pour l'essentiel, à la situation française.

• Un espace de création

On distinguera d'abord la revue littéraire de la revue d'idées (comme par exemple *Le Débat* ou *Esprit*), a fortiori de la revue savante – y compris dans le domaine littéraire (comme *Romantisme* ou *Littérature*) : même vouée pour une part à la critique, ou à la défense d'une « ligne » par son fondateur ou ceux qui lui ont succédé, elle doit accorder l'essentiel à la création littéraire. Dans quelle mesure cette dernière peut-elle être autre chose que le fait d'individus ? Pourtant la revue se veut collective – mais rares sont celles qui, sur le modèle de l'*Athenäum* (instrument d'une utopie, chez les romantiques allemands du cercle d'Iéna, entre 1798 et 1800 : celle d'une écriture indivise), militent pour une pratique réellement collégiale. L'homme de revues (le mythique Félix Fénéon à la tête de la *Revue blanche*, Jacques Rivière s'opposant à André Gide aux débuts de la *N.R.F.*, plus récemment Georges Lambrichs avec les *Cahiers du Chemin*) se reconnaît à ce que son œuvre propre s'efface derrière celles qu'il a choisi de servir : type idéal (modèle de l'éditeur) dont on peut douter qu'il se satisfasse indéfiniment de son sort ; aussi les revues ont-elles souvent une histoire tourmentée, passionnelle, rythmée par les investissements contradictoires de ceux qui les animent. Inversement, certaines d'entre elles n'ont existé que pour servir une œuvre (Charles Péguy et ses *Cahiers de la Quinzaine*, Kark Kraus et *Die Fackel*), un courant, une école : comme si la diversité qu'elles recueillent ne prenait sens qu'à façonner une figure unique – *La Muse française* (créée en 1823) pour le cénacle romantique, *Le Symboliste* à la fin du XIX^e siècle, *Dada* dans les années 1920...

Cependant, le souci de communauté fait traditionnellement de la revue, par le biais de la traduction, un vecteur d'échanges entre les littératures nationales. Le travail de traducteur peut être défini comme celui d'un « passeur », en parfaite conformité avec le rôle des revues, qui, le plus souvent, ont commencé par l'accueillir : *Commerce* en France (avec l'action déterminante de Valéry Larbaud), *900* en Italie, *Sur* en Argentine... Comme l'a souligné Olivier Corpet, l'un des fondateurs du groupe de recherches *Entr'revues*, cette « passion cosmopolite » s'exprime aussi dans les « revues d'exilés », qui publient cette fois des textes dans la langue d'origine, mais dans un pays d'accueil : la France pour

The Transatlantic Review (auteurs américains) ou *Kultura* (polonais), l'Argentine pour *Les Lettres françaises* (fondées par Roger Caillois pendant la guerre, en 1941), etc. Elle s'exprime encore dans la vocation spontanément internationale des avant-gardes, de Dada à Cobra, Fluxus, ou beaucoup d'autres, souvent liés à des plasticiens et donc éditant des revues proches du livre d'art ; ou dans celle, classique au contraire, de revues « miroir des lettres européennes », comme *Europe* en France ou la *Revue de Genève* en Suisse.

• Le XX siècle, âge d'or des revues

Milieu électif, la revue est naturellement exposée aux stratégies de reconnaissance et d'influence, souvent dérisoires, parfois efficaces. Parce qu'elle est pour la littérature un espace vital, voire un lieu de naissance et, comme le disait Valéry, un « laboratoire », la revue, malgré ses petits tirages, est largement reconnue par les historiens et les critiques. Certaines sont directement à l'origine de maisons d'édition devenues prestigieuses : *Le Mercure de France* pour l'éditeur éponyme, *La Nouvelle Revue française* (N.R.F.) pour Gallimard. D'autres ont accompagné l'essentiel de l'activité d'un mouvement littéraire : *Littérature*, *La Révolution surréaliste*, *Minotaure* (qui associait les artistes aux écrivains) et leurs épigones en Europe ou aux Amériques pour le surréalisme.

Néanmoins, tous ces exemples appartiennent à la même période – la première moitié du xx^e siècle, qui passe en effet pour un âge d'or des revues en France. Le symbole en est *La Nouvelle Revue française*, créée en 1909, dont la parution est interrompue en 1943, après la tentative de Drieu La Rochelle de lui donner une orientation « collaborationniste » ; elle ne reparaitra qu'en 1953. Jean Paulhan, qui en incarnait « l'esprit », choisit dans l'intervalle la forme plus luxueuse des *Cahiers de la Pléiade* (1946), militant pour une « littérature dégagée » au moment où s'imposent au contraire des revues « engagées », c'est-à-dire visant à subordonner la littérature à l'action politique (*Les Temps modernes* de Sartre, créés en 1945). C'est dans cette même période que Georges Bataille impose *Critique*, la seule revue en France dédiée à la recension de livres, dans un esprit de dialogue avec les œuvres et d'approfondissement. S'imposent alors des revues délibérément orientées vers la théorie (*Tel Quel* dans les années 1960).

Aujourd'hui les affinités des revues littéraires avec le monde universitaire (dirigée par Michel Deguy, *Po&sie* en est un bon exemple), devenu le refuge des gros lecteurs, sont de plus en plus étroites. Si, avec le recul du demi-siècle, on définit la revue moins par un contenu ou une forme que par un mode d'élection réciproque entre des auteurs et des lecteurs, aboutissant à la création d'un micro-espace d'accueil pour des œuvres en cours, nul doute que le type de médiation qu'elle propose – avec son coût minimal, la fidélité que l'abonnement suppose, la relative mise à distance des urgences du temps – est désormais mis à mal. Le besoin cependant demeure, et l'on peut aussi bien considérer que, mieux que le livre, elle a chance de se réinventer « en ligne », le réseau permettant de fédérer, sans intermédiaire et sans coût, tous ceux qui se reconnaissent dans un même projet – mais sera-t-il d'écriture ? A contrario, la marginalisation croissante de certaines formes littéraires – on songe d'abord à la poésie – fait des revues leur conservatoire ; marginalisation qui, paradoxalement, rend ces dernières à la fois plus éphémères et plus vivaces.

François TRÉMOLIÈRES

Bibliographie

B. CURATOLO & J. POIRIER dir., *Les Revues littéraires au XX^e siècle*, Éditions universitaires de Dijon, 2002

La Revue des revues, publication semestrielle (depuis 1986) de l'association Entr'revues (www.entrevues.org).

Pour un exemple de revue en ligne : www.remue.net

Voir aussi

- [École littéraire](#)
- [Manifeste, arts et littérature](#)

Romantisme, littérature

Le romantisme est « l'expression d'un homme qui sent » (Senancour, *Avant-Propos d'Oberman*, 1804). L'esprit (ou le mal) du siècle se manifeste avant tout par une sensibilité exacerbée qui ne s'inscrit plus dans la logique des vertus héroïques qui soutenaient l'idéal classique. Apparaissant par intermittences sous la plume de Rousseau ou de Senancour, le mot « romantique » est d'abord un archaïsme évocateur permettant de souligner le caractère romanesque d'un paysage. Déjà usité en français depuis le ^{xviii} siècle par emprunt à l'anglais *romantic*, l'adjectif vient de l'ancien français *roman* désignant à l'origine un genre littéraire nouveau, écrit en langue vulgaire et libéré des règles formelles traditionnelles. Un second sens apparaît en Allemagne, notamment dans le *Cours de littérature dramatique* de Friedrich von Schlegel (1811), pour caractériser une littérature inspirée des récits de chevalerie et du christianisme médiéval, par opposition à la littérature « classique ». Ce nouveau sens littéraire est introduit en France par Madame de Staël (*De l'Allemagne*, 1810) puis Victor Hugo (Préface des *Odes et Ballades*, 1828). Peu à peu, le néologisme intègre la langue et prend son sens moderne. Par extension, il finit par désigner le mouvement littéraire et artistique qui s'est développé en Europe à la fin du ^{xviii} et au début du ^{xix} siècle. L'histoire du romantisme suit l'évolution du mot : d'épiphénomène, il se mue en révolution artistique. Il est difficile de rassembler en un tout cohérent cette période de l'histoire littéraire conçue par strates successives de définitions : le romantisme est un mouvement en mouvement.

• Prérromantisme(s)

La notion de prérromantisme, formulée par la critique universitaire de la fin du ^{xix} siècle, établit une transition plus ou moins factice entre classicisme et romantisme. Elle suggère une forme de continuité, là où l'on pourrait parler de rupture radicale.

Les prémices de ce mouvement sont d'autant plus difficiles à cerner que cette sensibilité émerge bien avant le ^{xix} siècle, et que les différents romantismes européens ne surgissent pas de manière synchrone. En Angleterre, on peut déjà parler de romantisme pour caractériser l'œuvre de Samuel Richardson (*Pamela*, 1740 ; *Clarisse Harlowe*, 1748) ou les poésies de M. H. Young (*Les Nuits*, 1742), William Collins et Thomas Gray. Déjà, on voit s'y dégager les thèmes de prédilection qui seront ceux du romantisme anglais, comme l'enthousiasme teinté de mélancolie que procure le contact avec la nature, ou encore la fascination pour les ruines et les traces d'un monde mort. Reste que le premier romantisme anglais est plus souvent associé à l'œuvre de trois grands poètes : William Cowper, Robert Burns et William Blake, qui n'ont pas eu véritablement conscience d'incarner ce nouvel état d'esprit. Le romantisme se définit et se reconnaît dans ces modèles a posteriori. Même si les premières manifestations d'une telle sensibilité sont bien spécifiques de l'Angleterre, le goût de la rêverie et du contact extatique avec la nature se reconnaît aussi en France dans l'œuvre de Rousseau, et en particulier dans *La Nouvelle Héloïse* (1761), considéré comme l'un des textes fondateurs du romantisme français. Sous l'influence de Young et des poèmes apocryphes d'*Ossian* se constitue également en Allemagne, autour des années 1770, le mouvement du Sturm und Drang, qui s'élève contre les préceptes classiques de la création, et plus particulièrement la notion de *mimèsis* (imitation), héritée d'Aristote. Si le romantisme anglais se caractérise davantage par son lyrisme, notamment chez William Wordsworth et S. T. Coleridge, le romantisme allemand trouve sa

spécificité dans un élan plus philosophique. Il semble être le premier romantisme européen à prendre conscience de lui-même, comme en témoigne l'œuvre de Fichte, celle d'Hegel et de Schelling ou celle du groupe de Iéna réuni autour des frères Schlegel. S'élevant contre l'*Aufklärung* du siècle précédent, ses promoteurs célèbrent le génie créateur et l'idéalisme. Les modèles littéraires foisonnent également. Le *Werther* de Goethe (1774) devient la référence de toute une génération. Il incarne par excellence la tension propre à son nouvel état d'esprit : une mélancolie, une insatisfaction essentielle, indissociables de l'enthousiasme dans la recherche de l'absolu. À l'image du *Faust* du même auteur, dont la première partie est publiée en 1808, le héros préromantique, à la fois demiurge et impuissant, se définit par sa dualité et ses contradictions, reflets des déchirures du temps. En France, cette nouvelle sensibilité ne s'exprimera que plus tard, notamment dans le roman de Benjamin Constant *Adolphe* (1816).

Le premier romantisme se caractérise également dès le XVIII^e siècle par le retour aux sources du folklore et du merveilleux chrétien. En Allemagne, les frères Grimm réhabilitent les vieux contes germaniques utilisant le merveilleux et le rêve comme ouverture à un nouveau registre de la sensibilité. G. A. Bürger lance dans toute l'Europe le goût des ballades fantastiques, annonçant le mysticisme onirique des œuvres de Novalis, Wilhelm Wackenroder et *Les Veilles de Bonaventura*, attribué parfois à F. W. J. von Schelling. Cet élan artistique s'appuie sur un échange continu entre les littératures européennes, marqué en France par la prolifération de traductions d'auteurs anglais et allemands : Amédée Pichot traduit les poèmes d'*Ossian* et l'œuvre de Byron, dont le lyrisme libéré fascine. Les récits historiques de Walter Scott, traduits à partir de 1817, vont devenir la référence de toute une génération de romanciers comme Balzac, Hugo et Dumas. De son côté, Guizot diffuse en 1821 une traduction des *Œuvres complètes* de Shakespeare dont on découvre la « modernité » théâtrale. Ce dialogue à travers les siècles rend d'autant plus délicate la question des origines de cette nouvelle sensibilité : on ne peut concevoir le romantisme comme une manifestation artistique propre au XIX^e siècle, puisqu'il apparaît par intermittence dans les siècles précédents et perdure bien au-delà. Les chefs de file du romantisme s'emploient à diffuser la sensibilité romantique dans l'Europe entière, témoignant de la fraternité culturelle qui unit les artistes par-delà les frontières temporelles et spatiales. Le lieu de ralliement de cette première génération romantique se situe, en Suisse, au croisement des cultures européennes, où un groupe de littérateurs rapprochés par l'exil et la recherche d'une nouvelle forme de liberté se réunit autour de Germaine de Staël. Des écrivains voyageurs comme Chateaubriand, Benjamin Constant, J. C. L. de Sismondi et F. von Schlegel fréquentent le château de Coppet, où la fille de Necker inaugure la voie d'un cosmopolitisme littéraire qui n'est plus tout à fait celui des salons.

• Difficile liberté

Dans cette atmosphère postrévolutionnaire qui a vu la fin d'un monde, le préromantisme se pose la question de l'homme livré à sa liberté. La réponse à la solitude de l'homme se manifeste notamment par le renouveau du sentiment religieux : *Le Génie du christianisme* (1802) de Chateaubriand marque cette période d'une empreinte indélébile. Les vertus de la religion correspondent selon lui à un espoir de progrès civilisateur et esthétique, plutôt qu'à un espoir de salut. L'Histoire témoigne de la puissance créatrice du christianisme qui favorise l'éclosion des beaux-arts, tant par ses ouvrages architecturaux (églises, cathédrales) que par la manifestation des plus grandes œuvres de l'esprit (Pascal, Bossuet). Mais le préromantisme est aussi une méditation sur les ruines d'un monde.

L'écrivain romantique est souvent un aristocrate déchu qui s'impose un exil volontaire hors d'une société qui n'a plus de place pour lui. Cependant, pessimisme et mélancolie ne sont qu'un versant de ce premier romantisme qui se caractérise aussi par la recherche de l'émotion et la réhabilitation de l'enthousiasme comme sources d'authenticité. Dans la lignée de Rousseau, Chateaubriand et Mme de Staël mettent en scène des héros conscients de leur singularité et du pouvoir de leur imagination (*René*, 1802, et *Corinne*, 1807). Ces premiers romantiques français offrent une nouvelle vision de la condition féminine : en dépit de leur destin tragique, les héroïnes romantiques proposent une image inédite de la femme artiste animée d'une aura divine.

• Révolte et messianisme : l'avènement du romantisme

Autour de 1830, le romantisme semble prendre conscience de lui-même, et se définir davantage comme un mouvement révolutionnaire désireux de briser les formes anciennes et d'éclairer les esprits. Dépasant les modèles anglais et allemand, le mouvement romantique français finit par toucher tous les genres littéraires et par influencer sur l'ensemble de la vie artistique, politique et sociale. L'inspiration religieuse originelle ne disparaît pas complètement. Mais elle tend à s'émanciper des dogmes en formulant une interprétation plus libre des Écritures et du destin de l'homme. Le romantisme de la monarchie de Juillet peut ainsi se définir comme un romantisme de la révolte, doublé d'un idéal humaniste. Dans une société dont les valeurs doivent être refondées, l'artiste cherche à s'imposer comme la figure messianique de ces temps nouveaux. On ne peut, en effet, dissocier l'idée même de romantisme de celle de modernité dont la synthèse se réalisera finalement dans l'œuvre de Baudelaire. À partir de là, on peut distinguer un fonds commun de pensées propres à cette époque : liberté, sublimation, dignité de la science, religion de l'avenir, deviennent caractéristiques de l'esprit nouveau. Le progrès est désormais dans la main de l'homme, et plus dans celle de Dieu. De nouvelles figures prennent la relève de la génération « préromantique » : Victor Hugo et ses amis du salon de l'Arsenal, Lamartine, Musset, Nodier, Nerval, Gautier, Dumas, Balzac, Delacroix sont les nouveaux « enfants du siècle ».

L'échec des ambitions révolutionnaires de 1789 et de 1830 engendre le regret d'un monde disparu, mêlé à l'espoir d'une régénération et d'une perfectibilité du genre humain. Le « mal du siècle » affecte cette génération empreinte de mélancolie et de nostalgie. Cette mélancolie trouve son origine dans la conscience d'une transition inachevée entre un monde déchu et une renaissance prochaine, qui serait permise par les voies éclairées de l'art. Le flottement entre désespoir et élans du cœur suscite une angoisse que Musset décrit dans ses *Confessions d'un enfant du siècle* (1836) sous la forme d'un « ange du crépuscule qui n'est ni la nuit ni le jour [...] spectre moitié momie et moitié fœtus » (I, 1). Le poète, déchiré entre deux aspirations, doit alors rompre avec des formes trop figées pour traduire la confusion des sentiments. Le *je* sujet se fait l'interlocuteur d'un *Moi* objet.

• Le Moi et l'Histoire

Le clivage aboutissant à une mise en scène du sujet se manifeste aussi dans la prolifération de journaux intimes et de récits de vie. Dans la continuité des *Confessions* (1781-1788) de Rousseau et des *Mémoires d'outre-tombe* (1841) de Chateaubriand, l'écrivain romantique explore les voies de l'autobiographie. L'écriture de l'intime prend diverses formes : le journal (Vigny), le roman autobiographique (Stendhal), les Mémoires (Berlioz), le récit de vie (George Sand). La nature

continue d'y tenir une place prépondérante, tant l'homme romantique éprouve pour ses forces immuables une véritable fascination. Manifestation visible d'une force supérieure, elle est la seule puissance consolatrice, capable de résister au temps et aux fluctuations de l'histoire. Le voyage et l'errance permettent d'entrer en contact avec cette « mère » salvatrice.

Cependant, l'exaltation du Moi et des sentiments n'exclut pas le désir d'associer destin individuel et destin collectif. Le lyrisme romantique n'est pas synonyme d'individualisme. Au contraire, il s'intéresse au devenir de l'homme et aux différents âges de son histoire, considérant la création comme la source première du progrès et la manifestation de l'esprit en marche. L'œuvre romantique peut ainsi, au-delà de la dimension lyrique, devenir plaidoyer contre l'ordre moral et social (Hugo, *Le Dernier Jour d'un condamné*, 1829). Pour preuve de cet engagement, l'écrivain romantique exerce souvent une activité politique, comme Lamartine, Vigny et Hugo. Ce nouvel état d'esprit tend à confondre le prêtre et l'artiste comme messie des Temps modernes, marquant le « sacre » de l'écrivain, pour reprendre le titre de la somme de Paul Bénichou. Le poète y devient le guide d'une humanité abandonnée de Dieu, et sa mission tend à prolonger celle que les philosophes des Lumières confiaient à l'homme de lettres laïque en la doublant d'un sacerdoce qui fait de lui un intermédiaire entre Dieu et les hommes. Le revers de cette « onction » est l'exclusion dont souffrent la majorité des écrivains. Dans une société où s'imposent de plus en plus fortement les valeurs bourgeoises, l'artiste devient un « homme spiritualiste étouffé par une société matérialiste », selon les mots de Vigny dans sa Préface à *Chatterton* (1835).

• Une redéfinition des genres

Enfin, cette révolution artistique entraîne un bouleversement des genres, avec l'apparition de formes nouvelles comme le drame romantique, libéré des codes du théâtre classique. En quelques années, les partisans d'une réforme littéraire définissent les bases d'une nouvelle théâtralité : Stendhal publie *Racine et Shakespeare* en 1823 et 1826, Alessandro Manzoni sa *Lettre à M. Chauvet sur l'unité de lieu et de temps dans la tragédie* (1823), Vigny la *Lettre à Lord*** sur la soirée du 24 octobre 1829 et sur un système dramatique* (1830), et Hugo sa Préface de *Cromwell* (1827). Ces textes marquent la fin d'un genre tragique désormais considéré comme anachronique devant l'immensité du théâtre social que le drame doit exprimer. Sur le modèle du théâtre allemand, comme celui de Friedrich von Schiller (*Les Brigands*, 1781), il s'agit de lire le présent à la lumière des leçons du passé. L'Histoire devient ainsi l'acteur principal du drame romantique, exprimant les bouleversements d'une société entière (*Lorenzaccio*, 1834 ; *Cromwell*, 1827 ; *Hernani*, 1830). La libération des contraintes de la mise en scène classique, inaugurée par les acteurs anglais en tournée à Paris (1827), incite parallèlement à reconsidérer le statut des comédiens. Talma et Mlle Mars puis Frédérick Lemaître et Marie Dorval participent autant que les dramaturges à la constitution d'une mythologie romantique. Cette révolution explose en 1830 avec la bataille d'*Hernani*, opposant le jeune cénacle aux conservateurs, ennemis farouches de ce bouleversement.

Le romantisme se devait aussi de faire la part belle à un genre auquel il était lié étymologiquement. Le roman n'est plus considéré à l'époque comme un genre mineur. On assiste notamment à un véritable engouement pour le roman par lettres, avec *Delphine* de Mme de Staël (1802), *Oberman* de Senancour (1804), *Charles et Claire* de Mme de Rémusat (1814), *Mademoiselle de Maupin* de Théophile Gautier (1835), mais aussi les *Mémoires de deux jeunes mariées* de Balzac (1842). Le

romancier utilise l'illusion de la correspondance pour mieux exprimer la dimension de l'intime. Sur le modèle du roman d'éducation, le roman d'analyse devient le genre idéal pour refléter les fluctuations et l'évolution du Moi dans le temps (*Illusions perdues* de Balzac, 1837-1843, *Le Rouge et le Noir* de Stendhal 1830). Le rôle du romancier est reconsidéré comme le rappelle George Sand dans la Préface d'*Indiana* (1832) : « L'écrivain n'est qu'un miroir qui reflète, une machine qui décalque, et qui n'a rien à se faire pardonner si ses empreintes sont exactes, si son reflet est fidèle. » La grande fresque romanesque de Balzac se veut aussi le reflet du monde contemporain en se réclamant de Geoffroy Saint-Hilaire, tenant de l'unité du règne animal, pour organiser la matière romanesque de sa *Comédie humaine* (1842-1855). Si les frontières semblent parfois floues entre l'inspiration romantique et le genre réaliste, elles témoignent une fois de plus que les mouvements littéraires ne sont guère cloisonnés.

Plus que le théâtre et le roman, c'est sans doute la poésie qui reste le genre le plus représentatif de l'époque romantique. Les frontières strictes qui séparaient la poésie de la prose s'effondrent : « La poésie n'est pas dans la forme des idées, mais dans les idées elles-mêmes » (Hugo, préface aux *Odes et poésies diverses*, 1822). La découverte de thèmes liés au folklore incite également les auteurs romantiques à utiliser certains archaïsmes d'une nouvelle manière. En souvenir de cette révolution des mots, Victor Hugo écrit dans ses *Contemplations* (1856) : « Je mis un bonnet rouge au vieux dictionnaire [...] / Et je criai dans la foudre et le vent : / Guerre à la rhétorique ! Et paix à la syntaxe ! » Cette langue renouvelée lutte contre la hiérarchie du lexique et tente de réhabiliter le parler populaire, prônant la libération du rythme, de la rime et du vers.

L'image du « miroir de concentration » rêvée par Victor Hugo dans sa Préface de *Cromwell* (1827) est le symbole de l'unité problématique d'un mouvement qui a cherché à englober tous les arts et à peindre la vie dans sa totalité, dévoilant son visage à la fois sublime et grotesque, faisant entrer le peuple sur la scène littéraire. Dans le prolongement de l'effervescence romantique, la génération suivante apparaît comme celle du désenchantement. À la suite de l'échec de la révolution de 1848 et du coup d'État de « Napoléon le Petit » en 1851, on ne croit plus en l'avenir providentiel d'une humanité perfectible, moins encore en la « fonction du poète » promu guide éclairé des peuples. C'est la problématique soulevée par Baudelaire dans *Les Fleurs du mal* (1857), ou par Flaubert dans *l'Éducation sentimentale* (1869). Ce désenchantement n'est en définitive qu'un prolongement du mal du siècle. Cependant, le romantisme n'a cessé d'éclore sous des formes et des visages nouveaux : Verlaine et Rimbaud, plus tard des auteurs aussi différents que Proust ou Breton, manifestent encore une sensibilité qui tente de résoudre la dualité constitutive de la conscience humaine, à travers la métaphore de l'art. C'est le sentiment de cette continuité qui permet à Michel Butor de déclarer en 1962 qu'« il y a un mouvement romantique qui commence à partir de la fin du XVIII^e siècle et qui se développe jusqu'à maintenant sans interruption ».

Florence FILIPPI

Bibliographie

- A. BÉGUIN, *L'Âme romantique et le rêve*, Paris, 1993
P. BÉNICHOU, *Romantismes français*, coll. Quarto, Gallimard, Paris, 2004
M. FUMAROLI, *Chateaubriand. Poésie et terreur*, De Fallois, Paris, 2004
P. LACOUÉ-LABARTHE, & J.-L. NANCY dir., *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme*

allemand, Seuil, Paris, 1978

A. UBERSFELD, *Le Roi et le bouffon*, José Corti, Paris, 1974.

Voir aussi

- [Art poétique, littérature](#)
- [Bohème, littérature](#)
- [École littéraire](#)
- [Modernité, littérature](#)
- [Néoclassicisme, littérature](#)
- [Occident / Orient, littérature](#)

Romantisme, musique

Au romantisme musical est attachée une floraison exceptionnelle de génies : en Autriche et en Allemagne, Schubert et Weber, Mendelssohn et Schumann, puis Wagner et Liszt l'inclassable ; Berlioz et Chopin en France ; en Italie, Rossini, Bellini, Donizetti et Verdi ; à l'Est, les Tchèques Smetana et Dvořák, les Russes Glinka, Tchaïkovski et le Groupe des Cinq (Balakirev, Cui, Borodine, Moussorgski, Rimski-Korsakov) ; il faut encore citer, plus tard venus, Brahms, Bruckner et Mahler.

• Aux sources du romantisme

Si les prémices du romantisme s'enracinent dans les courants allemands de l'*Empfindsamkeit* et du *Sturm und Drang*, le tournant avec le classicisme est décisif – une transition qui est bien visible chez Beethoven. D'un côté, unité et symétrie, recherche de la perfection et de la maîtrise, volonté d'atteindre au général et à l'universel, règle de la hiérarchie des genres. De l'autre, mise en avant de l'individuel et du particulier, du caractéristique et de la différence, de la diversité et du pittoresque, de la spontanéité et de l'intuition, de la passion exaltée et de l'expression subjective ; mais aussi attrait de la dissymétrie et de l'esthétique du fragment, ou à l'inverse de l'œuvre-monument. La philosophie optimiste se transforme en vision inquiète voire désabusée de la vie. L'amour malheureux se plaît à triompher dans une mort salvatrice après les souffrances. La solitude est le départ d'un recueillement propice à la rêverie. L'insatisfaction, la mélancolie désabusée et la sensibilité exacerbée, le thème de l'absence, du voyage et de la recherche d'un idéal inaccessible sont privilégiés. Monde vrai s'opposant au jour trompeur, la nuit est porteuse d'inspiration poétique. Refuge consolateur, la nature favorise la communion métaphysique avec le monde. Les esprits aspirent à la transcendance et à l'absolu (Schumann : « Pour moi la musique est toujours la langue qui permet de s'entretenir avec l'au-delà »). Le merveilleux classique cède au fantastique, au surnaturel, à la tentation de la folie. L'esthétique du Moyen Âge est également mise à l'honneur. Le compositeur, nouveau Prométhée œuvrant pour la postérité (Beethoven, Berlioz, Liszt, Wagner), s'implique dans son œuvre sensible et subjective à laquelle l'auditeur peut désormais s'identifier – même si le fossé s'élargit entre le créateur marginal et incompris et son public. Et pour la première fois de l'Histoire, il relate son expérience artistique ou se fait critique musical (Weber, Schumann, Berlioz, Liszt, Wagner).

• Vers la fusion des arts

Le romantisme est aussi le cadre des oppositions : la virtuosité instrumentale, la théâtralité des sentiments, les effectifs orchestraux accrus, les déclamations opératiques bruyantes, l'ampleur des proportions côtoient l'introspection méditative, la subtilité des climats, la vocalité feutrée du lied et de la mélodie, ou les formes instrumentales de petites et moyennes dimensions. La correspondance entre les arts acquiert toute sa force, jamais littérature et poésie n'ont à ce point fécondé non seulement la voix, mais le piano et l'orchestre. La musique « à programme » prend son essor. Liszt y trouve matière pour ses poèmes symphoniques et son piano, Berlioz joint un texte explicatif à sa *Symphonie fantastique*.

La notion d'art total (*Gesamtkunstwerk*) connaît son aboutissement avec Wagner, pour qui musique, livrets, décors et mise en scène s'unissent en un tout cohérent porteur de sens. Parallèlement,

la musique dite « pure », estimée seule capable de traduire avec une idéale justesse l'infinie variété des émotions, là où les mots sont jugés insuffisants ou impuissants, occupe une place centrale dans la création : les *Lieder ohne Worte* (« Romances sans paroles ») pianistiques mendelssohniens, par exemple, se passent sans faillir du truchement de la voix. Le folklore (hongrois notamment) et l'art populaire (tels les *Volkslieder*) ressource l'écriture savante. Les danses (mazurkas, polkas, polonaises, *Ländler* et valse, quadrilles, galops) se révèlent d'un potentiel insoupçonné. L'opéra aussi a sa place dans l'exaltation des consciences patriotiques (Moussorgski, Wagner, Verdi), et les écoles nationales se développent alors que les peuples sont en quête d'identité. Inédites, les pièces de genre s'épanouissent (bagatelles, ballades, barcarolles, fantaisies, feuillets d'album, humoresques, impromptus, nocturnes, rhapsodies, scherzos), leur titre déterminant pour beaucoup le fond et la forme.

Complexée par l'héritage beethovénien, la symphonie reste un passage obligé (Schubert, Schumann, Brahms, Bruckner, Dvořák, Mahler), gonflant en effectifs et en proportions, modifiant sa structure. Désormais plus rares, les sonates atteignent pourtant des sommets et visent à l'élargissement et au renouvellement de la forme (Schubert, Schumann, Liszt). Magnifiant le quintette avec piano et le quatre mains, la musique de chambre prend à l'occasion des allures de musique symphonique. Le lied atteint son apogée de Schubert à Mahler en passant par Wolf, sans oublier les mélodies moussorgskiennes chez les Russes. L'opéra, qui se plaît aussi aux prouesses vocales, affirme sa marque nationale, italienne, allemande, russe ou française (Meyerbeer, Berlioz puis Gounod et Bizet). Les genres religieux perdent en ampleur, Liszt étant de loin le plus engagé et en la matière le plus fécond.

Les motifs thématiques sont souvent longs, parfois cycliques, en tout cas lyriques ; les développements motiviques sont de plus en plus importants. Les parcours tonals gagnent en audace (emprunts rapides, enharmonies, liberté tonale, emploi occasionnel de la modalité, syncopes harmoniques et rythmiques, harmonie toujours plus riche, armures chargées). Les ambitus s'élargissent dans le grave comme dans l'aigu. L'ombre de Bach (art du contrepoint, fugues et chorals) laisse son empreinte chez Mendelssohn, Chopin, Schumann, Brahms ou Liszt. Les progrès de facture sont décisifs, chez les vents surtout (clés, pistons) ; les instruments gagnent en puissance, la virtuosité de jeu est favorisée. La notion de timbre et d'alliage sonore prend une valeur inédite (Mendelssohn, Berlioz). Le répertoire pour piano, instrument désormais bourgeois, trouve son âge d'or. Les études s'élèvent au rang d'œuvres d'art avec Chopin et Liszt. Les méthodes pédagogiques fleurissent pour tous les instruments, les concerts se font plus nombreux, la musique se diffuse.

On notera enfin que les prolongements du romantisme débordent largement sur le xx^e siècle, quand des survivances nostalgiques sont décelables chez Richard Strauss, Berg, Honegger ou Prokofiev même (la mort de Juliette dans *Roméo et Juliette*, notamment). Mais une chose est sûre : plus qu'une école, qu'un style ou qu'une époque, ce sont cent visages et autant d'esprits, de singularités, de caractères qui s'offrent à nous, même si ces artistes se sont tous voulus, et définis tels : des *romantiques*.

Sophie COMET

Bibliographie

- I. BENT dir., *Music Theory in the Age of Romanticism*, Cambridge University Press, Cambridge (G.-B.), 1996
- L. G. RATNER, *Romantic Music : Sound and Syntax*, Schirmer Books, New York, 1992
- A. L. RINGER dir., *The Early Romantic Era. Between Revolutions 1789 and 1848*, Macmillan, Londres, 1990
- C. ROSEN, *The Romantic Generation*, Londres, 1996 (*Génération romantique*, trad. par G. Bloch, Gallimard, Paris, 2002)
- J. SAMSON dir., *The Late Romantic Era. From the Mid-19th Century to World War I*, Macmillan, Londres, 1991.

Voir aussi

- [Art total, musique et arts](#)
- [Classicisme, musique](#)
- [Empfindsamkeit, musique](#)
- [Mannheim \(École de\), musique](#)
- [Wagnérisme, musique](#)

La fondation à Paris de l'Académie royale de peinture et de sculpture, en 1648, est le dernier acte d'un long processus historique qui fait passer peu à peu en France les « artistes » du monde de l'artisanat et du commerce à celui des arts libéraux. Dès l'origine, la mise en évidence de la qualité des artistes protégés par le roi requiert une sanction publique, en l'occurrence l'exposition de leurs œuvres. Celle-ci, inaugurée en 1699, est d'abord irrégulière, car elle accompagne diverses « cérémonies de l'information » : en 1725, la première jamais organisée au « salon Carré » du Louvre, qui lui donne son nom, accompagne le mariage de Louis XV.

La manifestation prend peu à peu sa forme classique : de 1737 à 1748, le Salon devient annuel, avec une interruption en 1744 due à la maladie du roi, et une autre en 1749. Puis, de 1751 à 1791, il a lieu tous les deux ans, ouvre à la Saint-Louis (le 25 août) et attire, un mois durant, de 10 000 à 30 000, puis jusqu'à 100 000 visiteurs. Le jury, créé en 1748, réunit exclusivement des peintres d'histoire appartenant à l'Académie, dans le but de promouvoir le « grand genre », seul propre à illustrer la gloire du roi et de ses commandes, à l'encontre du goût vulgaire pour le genre.

• La naissance d'un espace public

Sous Louis XVI, des collectionneurs, des artistes, des marchands et des entrepreneurs de « musées » ont toutefois tenté de tenir des expositions parallèles, vite interdites par le comte d'Angiviller (1730-1809), nommé au début du nouveau règne à la direction des Bâtiments. L'exclusive légitimité administrative de l'exposition académique veut empêcher qu'une prolifération des œuvres et des peintres soit publiquement reconnue. Car, explique le directeur, « l'exposition au Louvre des ouvrages des peintres et des sculpteurs de l'Académie royale de peinture est une espèce d'adoption qu'elle en fait, et une sorte de déclaration au public qu'elle les a jugés suffisamment bons pour les exposer à ses regards ». La procédure légitime l'orgueil de Chardin qui, parlant à Diderot des peintres jugés dignes de paraître au Salon affirme : « La plupart des hautes conditions de la société seraient vides si l'on n'y était admis qu'après un examen aussi sévère que celui que nous subissons. »

Les académiciens sont convaincus de l'illégitimité, voire de la nocivité de tout jugement sur les œuvres prononcé en dehors de leur corps privilégié. Mais en août 1746, les *Réflexions sur quelques causes de l'état présent de la peinture en France avec un examen des principaux ouvrages exposés au Louvre*, par l'amateur La Font de Saint-Yenne, revendiquent clairement l'exercice d'une critique patriote, destinée à « encourager à une plus grande perfection ». Par la suite, les multiples feuilles anonymes qui accompagnent le Salon s'érigent en porte-parole du « public », jetant les bases d'un véritable débat esthétique, investi par divers imaginaires politiques et sociaux.

À la veille de 1789, les récriminations de l'élite éclairée abondent devant l'afflux de médiocrités et le caractère mêlé de l'accrochage où le genre tient une place toujours plus notoire, malgré les efforts du « tapissier » chargé de régler la hiérarchie du spectacle. La quête d'une exposition de référence, capable de mettre en regard de la production contemporaine les exemples canoniques du passé, en appelle alors aux ressources « enfouies » de la collection royale pour imaginer une exposition permanente au Louvre. La galerie ouverte un moment au palais du Luxembourg (1750-1779) répond à cette exigence diffuse, régie par les principes de la littérature et de la pratique académiques.

D'Angiviller reprend ce dessein de galerie patriotique, où la place de l'école française est un enjeu décisif. Dans cette perspective, le Salon devient un lieu d'expérimentation muséographique, qui expose en avant-première les statues des grands hommes destinées au Louvre, et se dote en 1789 de l'éclairage zénithal qu'on veut appliquer au nouvel établissement.

Avec le musée, création du XVIII^e siècle comme le Salon était une création du XVII^e, l'administration imagine une institution conforme à ses valeurs comme au mouvement de la sociabilité, qui à la fois satisfasse au caractère public, nouvellement affirmé, de l'art, et soit capable de conquérir l'opinion, en incarnant la « nation », thème alors largement mobilisé. Le caractère patriotique du musée répond à la spécificité didactique de la grande peinture française, que le Salon, dans sa définition académique, avait pour vocation d'alimenter.

• Le modèle de l'émulation

La Révolution française exige une jouissance de l'art trop longtemps inaccessible au plus grand nombre et l'exercice des talents trop longtemps entravés. Grand ordonnateur des fêtes et des musées, le peintre Jacques-Louis David veut supprimer ce qu'il tient pour l'insupportable carcan académique. Dès 1791, l'idéal démocratique d'une carrière ouverte à tous conduit à doubler le nombre d'œuvres exposées au Salon. La suppression ultérieure du jury amène, en 1793, l'exposition de plus d'un millier d'ouvrages, ce qui ruine le sens de la manifestation et conduit à restaurer par la suite un organe de sélection. Mais un changement administratif, en 1804, commence à faire basculer le Salon dans une logique de débouchés, qui va contre la tradition didactique précédente. L'État décide en effet de distribuer aux artistes diverses récompenses, tout en leur achetant quelques-uns des ouvrages exposés. De la sorte, le Salon devient concrètement un marché, les livrets portant les adresses des artistes auxquels s'adresser pour l'achat.

Tandis que l'exposition d'art vivant est ainsi marquée par la multiplication des petits formats, des portraits en particulier, le musée témoigne, à l'inverse, d'un choix que l'on proclame continûment « inflexible ». Le Louvre incarne la reconnaissance suprême d'une carrière artistique commencée dans le champ clos du Salon. Le critique et historien de l'art Émeric David pense, en l'an IV, cette articulation entre Salon et musée dans la perspective à la fois libérale et normative qui est celle du premier XIX^e siècle et qu'illustre la refondation d'une Académie, au centre d'un nouveau système des Beaux-Arts beaucoup plus administratif que le précédent. Il manque à la France, explique-t-il, un « Musée olympique », qui devrait accueillir pour un temps les meilleures œuvres contemporaines, avant qu'elles ne passent, le cas échéant, au Louvre. « Si on le joint à celles que nous avons déjà, tous les degrés se trouvent remplis : des écoles ; le Salon, où tous les artistes exposent leurs ouvrages ; le musée de l'École vivante, qui serait la distinction, la récompense accordée au mérite ; l'Institut, composé de juges ; et le Panthéon des arts, suprême espérance du grand homme. »

Il revient à la seconde Restauration de fonder ce musée de l'école française, installé dans les galeries du palais du Luxembourg le 24 avril 1818. De fait, malgré les jeux naissants de l'art et de la politique, et la pratique nouvelle d'assigner à telles ou telles œuvres un style qui les apparente au parti du mouvement ou à celui de l'ordre établi, l'art contemporain issu des Salons est régulièrement accueilli dans les musées. La reconnaissance obtenue au Salon est alors la clé du succès, artistique et social pour les jeunes peintres et, plus généralement, pour tout artiste qui aspire à la renommée : elle

requiert de jouer pour ainsi dire sa carrière sur l'exposition d'une œuvre capitale, décisive pour l'achat officiel et l'entrée au musée.

Avec la révolution de 1848, le jury du Salon comprend désormais des artistes indépendants, et le peintre Jeanron, placé à la tête des musées, relit les *Instructions* de l'an II. La vulgate républicaine souligne que le musée, destiné à servir la gloire des artistes, peut les secourir en leur passant commande de travaux divers (restaurations, copies, moulages, gravures), ou en leur confiant des postes administratifs, tandis que l'organisation de concours doit exciter l'émulation par des voies semblables à celles de la première Révolution.

À partir du second Empire, qui voit le nombre des artistes admis au Salon augmenter sans cesse (ils sont six à sept fois plus nombreux qu'au début du siècle), la notion d'encouragement devient prépondérante, et l'État s'engage plus largement sur le marché de l'art. Simultanément, le Salon commence à prendre une nouvelle physionomie : transporté à partir de 1855 au palais de l'Industrie, sur les Champs-Élysées, il expose, en 1859, 3 045 toiles, et obéit à partir de 1861 à un accrochage alphabétique et non plus déterminé par la hiérarchie des genres. Enfin, en 1863, le Salon des refusés, créé à l'initiative de Napoléon III, permet d'exposer les œuvres écartées, non sans les marquer en retour d'un sceau d'indignité (expérience qui sera répétée en 1864 et 1873). Le succès du Salon permet une croissance du marché, et alimente les acquisitions officielles, qui nourrissent les envois aux musées. Mais le système, qui s'efforce de maintenir son hégémonie sur le monde de l'art, est bientôt en butte à une contestation organisée.

• Le règne libéral des Beaux-Arts

Peu à peu, le Salon devient une manifestation de masse, dont l'enjeu commercial est considérable : le nombre des artistes admis atteint 7 000 vers 1880, tandis que plus d'un demi-million de visiteurs s'y pressent. Si la présence aux Salons ne constitue plus vraiment un enjeu déterminant pour l'artiste à succès, qui peut compter sur le cercle de ses acheteurs, collectionneurs et marchands, elle demeure importante pour le jeune peintre, qui a besoin de pareille enceinte pour montrer ses œuvres.

Face à un Salon surchargé et malcommode, le XIX^e siècle connaît des initiatives isolées pour fonder des expositions concurrentes, de la part de peintres (Vernet en 1822, Courbet en 1855) dont certains ont été « refusés » (tel Manet, en 1863). Mais aucune n'est liée à un groupe d'artistes ni à une entreprise systématique, comme le sera celle des « impressionnistes » en 1874, prélude au Salon des indépendants. Faire sécession est en effet un projet difficile à mener à bien, mais l'existence, désormais, de marchands d'art qui se consacrent à la promotion de leurs artistes, selon le modèle incarné par Paul Durand-Ruel (1831-1922), d'une critique professionnelle dans la presse, ou l'ouverture de l'Hôtel Drouot, en 1853, permettent de disposer d'une tribune et d'un marché complémentaires du Salon, qui n'a plus le monopole de la reconnaissance artistique et doit respecter une différenciation croissante des œuvres.

L'ambiguïté du Salon, qui voulait concilier une ambition didactique et un propos commercial, conduit à sa disparition. D'un point de vue sociologique, le diagnostic porté par Harrison et Cynthia White sur le passage qu'opèrent les carrières artistiques d'un mode de gestion administratif à un système régi par le libre jeu du marchand et du critique aboutit logiquement à une redéfinition des expositions, sous le signe de l'économie de marché. Dans les années 1880, « personne, ni les critiques,

ni le public, ni l'administration, ni les artistes dans leur écrasante majorité, ne soutient plus l'idée d'une restauration des valeurs académiques », observe Patricia Mainardi. En 1881, le Salon cesse d'être une affaire d'État : des expositions concurrentes se disputent désormais la faveur du public.

La fin du Salon s'inscrit dans une évolution politique et esthétique, qui voit la III^e République choisir pour doctrine, comme l'énonce au début du xx^e siècle Charles-Maurice Couyba, « l'Art libre dans l'État protecteur », et confesser un « éclectisme prudent » (*L'Art et la démocratie*, 1902). Loin de refléter un art « académique » ou « officiel », les achats des musées manifestent alors, ainsi que le revendiquent les bureaux des Beaux-Arts, le dessein de réunir un panorama représentatif, afin d'« aider de manière aussi équitable que possible le travail de tous les artistes méritants, familiers des expositions depuis au moins quelques années ».

La peinture d'histoire n'a jamais représenté la majorité des envois aux musées de province, mais elle connaît un premier effondrement dans les années 1880, et un second après 1900. Les paysages représentent bon an mal an un tiers du total, tandis que le genre passe du dixième des toiles, vers 1850, au tiers en 1900. Or il s'agit là de ce que l'historien de l'art américain Albert Boime a proposé d'appeler un « goût juste milieu », qui s'approprie des innovations radicales (réalisme, impressionnisme...), mais pour les édulcorer jusqu'à la dénaturation. Ainsi, les préférences administratives pour une catégorie du marché conduisent à une discrimination effective entre les artistes. L'affaire du legs Caillebotte – effectué par le peintre à l'État en 1894, et en partie refusé – manifeste l'écart croissant entre le jugement d'amateurs modernistes et l'administration des Beaux-Arts, le respect administratif de la « qualité musée » expliquant en grande partie le sort réservé au fonds exclu.

Sous l'Ancien Régime, l'art français reposait sur un mécanisme institutionnel qui permettait aux artistes de créer leurs œuvres dans un cadre largement contrôlé par le pouvoir. L'État, avec le Salon, fournissait l'ensemble des informations nécessaires aux artistes et à leur public. Ce fonctionnement entre en crise à partir de la seconde moitié du xix^e siècle, en raison de la fin du monopole de l'information et de l'exposition jusque-là détenu par l'Académie et la direction des Beaux-Arts. En une génération, artistes indépendants, critiques professionnels et marchands mettent un terme au Salon dans sa forme traditionnelle, et critiquent les musées qui s'y alimentent directement. Cela aboutira, dans l'entre-deux-guerres, à une critique du Luxembourg, au nom d'un idéal nouveau du musée d'art contemporain.

• L'époque contemporaine

La première moitié du xx^e siècle avait hérité de la distinction, élaborée dès la mi-xix^e, entre le grand art, affaire de l'État, et l'art destiné aux acheteurs particuliers qui peuvent, le cas échéant, organiser des expositions par le biais d'associations, offrir une œuvre à un musée, voire créer des établissements indépendants. Malgré le rôle actif joué par Jean Cassou, conservateur en chef du Musée national d'art moderne de 1940 à 1965, la place des arts contemporains dans les institutions françaises demeure incertaine, et ils s'inscrivent davantage dans les galeries privées.

Avec la V^e République et l'affirmation d'un État modernisateur, le principe d'une politique publique de la création est régulièrement mis en avant. Celle-ci est marquée par le souci de ne pas

commettre les erreurs des régimes précédents. Pour le poète Pierre Emmanuel, président de la commission des Affaires culturelles du VI^e plan : « L'art d'une époque est comme un iceberg : celle-ci n'en voit que la plus petite partie, qui a pour elle le plus d'éclat ». Difficile, dans ces conditions, d'imaginer des achats ou des commandes correspondant à ce qui, demain, sera consacré par l'opinion des amateurs. Tels sont pourtant les enjeux implicites des collections du Fonds national d'art contemporain (institué sous cet intitulé en 1976), et des Fonds régionaux d'art contemporain ou F.R.A.C., créés en 1982.

Le Centre national d'art contemporain, qui contribue à préfigurer Beaubourg, est créé en octobre 1967, afin d'ouvrir le monde des musées aux artistes vivants, et l'exposition 1960-1972. *Douze Ans d'art contemporain en France* entend marquer la reconnaissance des plus jeunes et des plus actifs d'entre eux, sous la responsabilité du conservateur François Mathey. Tentative, à sa manière, d'utiliser le modèle des expositions rétrospectives qui avaient succédé au Salon classique comme lieux de consécration de l'école nationale contemporaine, cette manifestation sombra dans la contestation née de 1968. Mais elle inaugure a contrario le triomphe du musée comme seul moyen légitime pour assurer la diffusion de l'art contemporain. Ce mouvement, lancé par le Centre Georges-Pompidou, qui ouvre en 1977, s'accélère avec la réforme et la multiplication des musées, puis des centres d'Art contemporain, à Paris comme en province, qui font émerger peu à peu un art de l'exposition parfois spécifiquement lié au souci de suivre au plus près le mouvement de la création, au risque de l'instable ou de l'éphémère.

Dominique POULOT

Bibliographie

- M.-C. CHAUDONNERET, *L'État et les artistes : de la Restauration à la monarchie de Juillet, 1815-1838*, coll. Art, histoire, société, Flammarion, Paris, 1999
- T. CROW, *La Peinture et son public à Paris au XVIII^e siècle*, trad. de l'anglais par A. Jacquesson, Macula, Paris, 2000 (éd. or. 1985)
- P. MAINARDI, *The End of the Salon : Art and the State in the Early Third Republic*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), 1993
- D. POULOT, *Une histoire des musées de France XVIII^e-XX^e siècles*, La Découverte, Paris, 2005
- P. VAISSE, *La Troisième République et les peintres*, coll. Art, histoire, société, Flammarion, Paris, 1995
- H. C. & C. A. WHITE, *La Carrière des peintres au XIX^e siècle : du système académique au marché des impressionnistes*, trad. de l'anglais par A. Jaccottet, Préf. de J.-P. Bouillon, *ibid.*, 1991 (éd. or. 1965).

Voir aussi

- [Académisme, arts](#)
- [Art et culture](#)
- [Arts libéraux / Arts mécaniques](#)
- [Genres, arts](#)
- [Musée imaginaire](#)

Les salons littéraires sont par excellence le lieu de ce que, après Marc Fumaroli, l'historienne de la civilisation française Benedetta Craveri a appelé *L'art de la conversation*. Un lieu de sociabilité, essentiellement aristocratique à son origine mais fondé sur d'autres valeurs que celles de la Cour ou de l'ancienne noblesse – bien plutôt sur un « culte rigoureux des formes », entendues à la fois comme art de vivre (mondanité, esprit, élégance, politesse) et comme idéal littéraire, dont les *Maximes* de La Rochefoucauld (1^{re} éd., 1664), élaborées au départ comme un jeu de société pour une élite choisie, dans le salon de la marquise de Sablé, offrent une expression typique : on y assiste à la mutation de l'idéal héroïque en celui de « l'honnête homme » (l'homme du monde), l'un des creusets de la littérature au sens moderne, affranchie des « grands genres » qui caractérisaient avant elle « l'âge de l'éloquence ».

• Une parole à l'écart du pouvoir

Dans cette acception stricte, le salon littéraire est donc une institution d'Ancien Régime, qui accompagne l'absolutisme puis sa progressive mise en question par les Lumières, participant de l'invention d'un espace public qui ne soit plus strictement délimité par le pouvoir central, ni par l'Église : un espace propre à la ville (par opposition à la Cour, comme le soulignera le sociologue Norbert Elias), et régenté par des femmes. Il apparaît à Paris avec le salon de l'hôtel de Rambouillet, un peu avant 1620, au début du règne de Louis XIII, pour s'achever avec la Révolution française. Catherine de Vivonne, marquise de Rambouillet, s'est éloignée volontairement de la Cour, pour lui préférer un milieu choisi, mêlant grande noblesse et gens de lettres : Voiture, Guez de Balzac, plus tard Corneille, réunis pour le seul agrément de leur compagnie ; afin de les accueillir, elle aménage la « Chambre bleue », dans son hôtel particulier, rue Saint-Thomas-du-Louvre. C'est en l'honneur de sa fille, Julie d'Angennes, que sera composé le célèbre recueil de poèmes *La Guirlande de Julie* (1634).

Le salon correspond aussi à une sorte d'âge d'or du français en Europe, langue des diplomates et des élites cultivées, celle d'Antoine Hamilton en Écosse (*Mémoires du comte de Gramont*, 1707) ou du baron de Grimm en Allemagne (la *Correspondance littéraire*, qui publie à partir de 1759 les *Salons* de Diderot, entendus cette fois comme lieux d'exposition des œuvres d'art). Une bonne part de la socio-histoire de la littérature, durant ces deux siècles, se confond donc avec l'activité des salons. Le genre épistolaire (à commencer par Madame de Sévigné), le roman avec Madame de La Fayette (*La Princesse de Clèves*, 1678), les formes brèves, et jusqu'au théâtre avec la querelle du *Cid*, en 1637, en seront marqués. La littérature précieuse, la pastorale, la « galanterie » doivent beaucoup aux « Samedi » de Mademoiselle de Scudéry, elle-même auteur de *Clélie* (1654-1660) et de la Carte du Tendre. Les jansénistes eux aussi tiendront salon, après la « conversion » de Madame de Sablé. Le terme, préféré progressivement à d'autres comme la chambre, l'alcôve, la ruelle, désigne un espace domestique, et suppose une forme de proximité : il s'oppose de ce point de vue à l'académie, lieu de sociabilité savante et, en France au xvii^e siècle, mode de reconnaissance de l'écrivain qui passe par la faveur royale ; on n'aura garde cependant d'oublier que l'Académie française est née elle aussi, en 1635, d'un salon, mais masculin : celui de Conrart.

Brillant de tout leur éclat au temps de la Fronde, les salons connaissent une certaine éclipse sous le

règne du Roi Soleil, soucieux que rien ne porte ombrage à Versailles. Ils renaissent sous la Régence, comme on le voit dans les *Lettres persanes* de Montesquieu (1721), chef-d'œuvre de l'esprit mondain. Renouant avec la tradition de libertinage des cours galantes, ils sont les auxiliaires puissants des Lumières. Le plus célèbre des salons parisiens au XVIII^e siècle sera celui de Madame du Deffand, modèle de liberté de mœurs et de scepticisme d'idées ; Mademoiselle de Lespinasse, qui avait d'abord été sa demoiselle de compagnie, devient sa rivale à partir de 1764 – et la compagne de D'Alembert. Représentative de leur éclat en Europe, Madame Geoffrin, qui avait reçu Stanislas Poniatowski dans son hôtel de la rue Saint-Honoré, fera un voyage triomphal en Pologne et à Vienne. Avec elle s'affirme une élite qui n'est plus noble, mais bourgeoise.

• Le crépuscule des salons

Les « salons de lecture » qui se multiplient à la fin du XVIII^e siècle participent d'une autre logique : celle d'une aspiration collective à l'émancipation par la connaissance, contraire par principe aux privilèges d'une classe, et qui aura sa part dans l'effervescence pré-révolutionnaire. L'idéal de « bonne société » ou de « société polie », – selon les termes de son premier historien, Roederer, en 1835 –, survit difficilement aux oppositions idéologiques qui marquent le XIX^e puis le XX^e siècle. Les salons littéraires de l'époque contemporaine reflètent une société désormais divisée dans ses aspirations : celle par exemple que décrit Marcel Proust dans *À la recherche du temps perdu*, déchirée, au tournant du siècle, par l'affaire Dreyfus ; de fait, ils disparaîtront après la Seconde Guerre mondiale (le mécénat de Florence Gould pouvant apparaître comme un dernier avatar). Un Mallarmé, un Zola tiennent salon si l'on veut. Mais il s'agit désormais plutôt d'écoles, de groupes – bientôt capables de s'organiser autour de revues proprement littéraires –, que de ces « institutions bâtarde » dont a parlé Pierre Bourdieu, tels les salons du second Empire, souvent liés aux milieux d'affaires et à la presse, où les affinités littéraires recoupent des affiliations politiques. Flaubert, lors du procès de *Madame Bovary* (1857), réussit à mobiliser des réseaux qui manquent cruellement, au même moment, à Baudelaire lorsqu'il tente d'organiser la défense de ses *Fleurs du mal*. Le romancier est reçu par la princesse Mathilde (qui s'est attaché les conseils de Théophile Gautier et Sainte-Beuve), dont le salon, comme celui de son frère Jérôme, « le prince de la Montagne », se trouve certes moins inféodé au régime que le cercle très conformiste de l'impératrice Eugénie. Il n'en est pas moins typique, écrit Bourdieu dans *Les Règles de l'art*, de ces « formes douces d'emprise qui empêchent ou découragent la sécession complète des détenteurs du pouvoir culturel et qui les engluent dans des relations confuses, fondées sur la gratitude et la culpabilité du compromis et de la compromission... » De moindre importance, les salons de Madame Sabatier, Madame d'Agoult, ou même Louise Colet, fédéraient plutôt des opposants. On comprend la nostalgie, chez les frères Goncourt par exemple, d'un XVIII^e siècle où le « bourgeois » n'avait pas ravalé l'homme de lettres au rang « de bête curieuse, de bouffon ou de cicerone ». Paradoxalement proche de celle de Madame de La Fayette pour la cour des Valois, elle manifeste le rêve d'une sociabilité heureuse, porté par la littérature.

Le salon, sorte d'utopie en acte sous la monarchie, ne fut pourtant pas exempt de tensions, entre une tendance proprement aristocratique (théorisée au XVII^e siècle par Nicolas Faret puis par le chevalier de Méré), parfois dure aux gens de lettres (de ce point de vue, la liberté de parole d'un Voiture, figure centrale de l'hôtel de Rambouillet, n'était pas si éloignée de celle des bouffons de Cour), et l'hypertrophie au contraire, comme l'a souligné Alain Viala, du « bel esprit » et de la galanterie, considérée comme art de la convenance, de l'adaptation à tous les publics et toutes les situations

– donc le propre du grand écrivain, magnifié par la figure de l’amateur (Saint-Évremond) ou du dilettante, annonciatrice du Philosophe, dont Fontenelle allait être un des premiers exemples.

François TRÉMOLIÈRES

Bibliographie

- P. BOURDIEU, *Les Règles de l’art. Genèse et structure du champ littéraire*, nouv. éd. revue et corrigée, Seuil, Paris, 1998
B. CRAVERI, *L’Art de la conversation*, trad. de l’italien par É. Deschamps-Pria, Gallimard, Paris, 2002
A. VIALA, *Naissance de l’écrivain*, Minuit, Paris, 1985.

Voir aussi

- [Académies](#)
- [École littéraire](#)
- [Préciosité, littérature](#)

Scepticisme

L'Antiquité connaît deux écoles sceptiques, qui toutes deux se réfèrent à Pyrrhon (env. 360-env. 270). La première s'est développée à Athènes, à l'intérieur de l'Académie, sous l'impulsion d'Arcésilas (env. 315-env. 240) et de Carnéade (env. 215-env. 129). Elle affirme que toute connaissance est impossible. Rejetant cette forme négative de dogmatisme, la seconde se contente d'avancer que nous ne pouvons jamais savoir si nous connaissons quelque chose ou non, et prône l'abstention de tout jugement. S'appuyant notamment sur des arguments (tropes) développés par Énésidème et Agrippa, Sextus Empiricus (env. 200 apr. J.-C.) systématisera cette forme de scepticisme, dénommée alors pyrrhonisme. C'est elle qui va marquer profondément l'esprit européen à partir du milieu du XVI^e siècle.

Trois facteurs expliquent la résurgence du scepticisme à cette époque. D'abord, la Réforme et la mise en question d'un certain nombre de vérités religieuses. À cet égard, des penseurs catholiques s'allieront aux sceptiques pour rejeter la confiance luthérienne en la raison individuelle. Par ailleurs, à la suite de la redécouverte du monde antique et de la découverte des Amériques, les Européens, en constatant l'existence d'autres lois et d'autres mœurs, se voient obligés de se poser la question de la vérité morale. Enfin, la révolution copernicienne met radicalement en question la conception classique de l'univers. De la religion, le scepticisme s'est ainsi étendu à la morale et à la science. Ses grands représentants aux XVI^e et XVII^e siècles sont Montaigne, Pierre Charron, La Mothe le Vayer ou encore Pierre Gassendi. C'est à cette résurgence du scepticisme que réagit René Descartes (1596-1650). Poussant le doute jusqu'à son extrême limite, il découvre une première vérité (le cogito) qui le met sur la voie d'un critère de vérité. À peine un siècle après Descartes, David Hume (1711-1776) prônera une forme de scepticisme qui conduira Emmanuel Kant (1724-1804) à chercher à guérir la raison de ses prétentions métaphysiques, sans attenter à ses prétentions scientifiques (*Critique de la raison pure*, 1781).

Le scepticisme possède avant tout une visée éthique : il doit nous conduire au bonheur. Celui qui s'engage dans le jeu de la vérité risque de s'y perdre. Cette crainte trouble son âme et le rend malheureux. Mieux vaut donc s'abstenir de tout jugement. Pour obtenir une telle suspension (*epochè*), le sceptique oppose les perceptions et/ou les idées afin de montrer que les raisons qui nous poussent à donner notre assentiment à une proposition ne nous apparaissent pas plus pressantes que celles qui nous poussent à la rejeter. Pour ce faire, il recourt à une série d'arguments ou tropes, suggérant que tous les fondements épistémologiques proposés sont sujets à critique. Cette abstention totale vaut surtout pour les idées qui se rapportent aux choses cachées. Le sceptique distingue les choses qui ne s'imposent pas à nous de celles qui s'imposent à nous, comme la douleur. À ce propos, il ne dira pas ne pas savoir s'il souffre ou non, mais qu'il ignore si la douleur est un mal ou un bien. Il pratique donc une abstention ontologique pour les idées qui ne s'imposent pas à nous et une abstention axiologique pour celles qui s'imposent à nous. Ainsi, il espère atteindre le repos de l'âme en ce qui concerne les premières, et une souffrance modérée en ce qui concerne les secondes.

Le sceptique est par nature conservateur : comme il ne sait pas quelles coutumes et quelles lois sont les bonnes, il accepte, mais sans y adhérer, celles qu'il trouve établies. S'il combat les prétentions normatives de la raison, il s'accommode de la facticité de la tradition.

Quatre voies au moins s'offrent à celui qui veut réfuter le sceptique. – La voie pragmatique : au sceptique qui dit qu'il ne sait pas si le mouvement existe ou non, on répond en se levant et en marchant ; – la voie dogmatique : au sceptique qui dit que nous ne pouvons pas savoir si nous pouvons connaître ou non, on oppose certaines affirmations que l'on dit connaître avec certitude ; – la voie de la contradiction pragmatique : lorsque le sceptique dit ne rien savoir, il doit au moins savoir (a) qu'il ne sait rien et (b) qu'il est en train d'affirmer ne rien savoir ; – la voie ontologique : on rejette le présupposé ontologique du scepticisme, à savoir qu'il existe un gouffre incommensurable entre le sujet, enfermé dans ses perceptions, et l'objet extérieur. Pour échapper aux objections, le sceptique soutiendra qu'il ne parle pas de ce qui *est*, mais qu'il exprime seulement ce qu'il *ressent*. Il ne veut pas convaincre son interlocuteur, mais le déstabiliser en lui suggérant que les choses pourraient aussi être autrement qu'il ne les imagine. Le sceptique ne se soucie pas de la vérité de ses arguments, mais seulement de leur efficacité déstabilisatrice et, pense-t-il, guérissante.

Norbert CAMPAGNA

Bibliographie

- R. H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Harper Torchbooks, New York, 1964
B. STROUD, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford University Press, Oxford, 1984
F. RICKEN, *Antike Skeptiker*, Verlag C. H. Beck, Munich, 1994
P.-F. MOREAU dir., *Le Scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, Albin Michel, Paris, 2001.

Voir aussi

- [Cartésianisme](#)
- [Empirisme](#)
- [Libertinage, littérature](#)
- [Réalisme, philosophie](#)

Il est difficile de donner une date de naissance précise à l'« économie politique ». Officiellement, le premier texte qui emploie l'expression, dans son sens moderne, paraît sous la plume d'Antoine de Montchrestien en 1615. Néanmoins, il existe au Moyen Âge une pensée économique, même si celle-ci ne s'exprime pas de façon autonome mais dans le cadre de réflexions théologiques et philosophiques. Pensée enseignée – scolastique en latin – la pensée médiévale se structure, en effet, autour des textes religieux.

Elle prend un essor particulier après la prise de Constantinople en 1204 par les croisés, qui permet la diffusion en Occident de la culture antique conservée par la société byzantine. Aristote occupe alors la place centrale de toute réflexion et les penseurs du XIII^e siècle entreprennent de le lire puis de l'enseigner pour en faire un élément de consolidation de la foi chrétienne. La philosophie est au service de la théologie : « *philosophia ancilla theologiae* ». Parmi les textes d'Aristote se trouvent des passages portant sur des sujets économiques. Saint Thomas d'Aquin (1225-1274), brillant commentateur d'Aristote, s'en inspire pour formuler une doctrine économique qui inspirera durablement les positions de l'Église.

• Problématiques chrématistiques : propriété privée, juste prix, et usure

Abordant ce qui pour lui est donc demeuré de l'ordre de la chrématistique – et pas encore de l'économie – saint Thomas traite trois problèmes : la propriété doit-elle être publique ou privée ? Quel doit être le niveau des prix ? Peut-on prêter à intérêt ?

Alors que l'Église a dès l'origine suscité des mouvements collectivistes, saint Thomas défend la propriété privée sur des bases pragmatiques, même si à ses yeux l'homme ne peut pas être considéré à proprement parler comme propriétaire à part entière d'un élément de la nature, qui appartient à Dieu. S'il choisit la propriété privée, c'est que le soin – *cura* – que chacun met à gérer un bien qui lui appartient est plus grand que celui que l'on peut consacrer au bien commun. Ce qui appartient à tous n'appartient à personne et la propriété collective incite à l'abandon et à la paresse.

Pour ce qui est des échanges, saint Thomas développe une théorie devenue une référence universelle, celle du « juste prix ». Il s'inscrit dans la tradition juridique romaine, le mot « juste » faisant appel à un raisonnement juridique. Le Code Justinien prévoit des sanctions contre celui qui dans un échange a commis le crime de *laesio enormis* – la vente à un prix manifestement excessif. Le mérite de saint Thomas est de dépasser l'aspect strictement juridique qui consiste dans l'appréciation par un magistrat de ce qui est un prix correct, pour se demander si dans l'échange, il est un prix qui s'impose de lui-même. Saint Thomas centre sa théorie sur l'acte d'échange. Le juste prix est un prix pour lequel l'échange est bénéfique pour le vendeur et l'acheteur. Il est celui qui donne l'impression aux deux que leur situation s'est améliorée. Lié à l'échange plus qu'aux biens échangés, il n'est pas une appréciation de la valeur intrinsèque de ce qui est vendu. Reprenant un passage de saint Augustin, saint Thomas constate qu'un cheval peut avoir un prix supérieur à celui d'un esclave alors que, conçu à l'image de Dieu, l'homme est incommensurablement supérieur au cheval. Il peut aussi dépendre du statut social du vendeur et de l'acheteur. Si l'acheteur est un grand seigneur, il doit consentir à payer plus qu'un manant sans moyens. Symétriquement, si l'acheteur est un nécessiteux réduit à une

pauvreté extrême, le vendeur doit faire un rabais, par charité.

Enfin, saint Thomas aborde le problème du prêt d'argent. Depuis la plus haute Antiquité, le prêt à intérêt est condamné par les philosophes et par la religion judéo-chrétienne. Aristote a écrit que l'argent ne créant pas l'argent, étant stérile, l'emprunteur est dans l'impossibilité de payer un quelconque intérêt. À cela, l'Église ajoute que l'emprunt est un mécanisme inégalitaire : le prêteur peut attendre, quand l'emprunteur est souvent acculé. Dès lors, le prêt, qu'on appelle « usure », à l'époque, est unanimement condamné. Saint Thomas essaie d'atténuer l'interdit. Il parle d'intérêt et non d'usure. Le mot « intérêt » signifie que lorsque le prêteur est associé, qu'il a un *intérêt* dans l'action de l'emprunteur, cela change la nature du prêt. De façon confuse, saint Thomas sent la nécessité de distinguer le prêt de trésorerie que cherche un failli en puissance pour se donner du temps et le crédit à un entrepreneur capable de créer de la richesse.

Ainsi formulée par saint Thomas, la pensée scolastique, en économie comme en d'autres domaines se fige. Elle recule même parfois comme quand Clément V déclare en 1311 que quiconque défend le principe du crédit est un hérétique.

• Originalités franciscaines et renouveau thomiste

Elle se renouvelle toutefois en deux occasions : avec l'affirmation d'une pensée franciscaine en opposition à celle du dominicain qu'est saint Thomas, puis dans l'Espagne de Charles Quint quand l'Église doit faire face à la Renaissance.

Jean Buridan (1295-1358) et Nicolas Oresme (1320-1382) incarnent la pensée franciscaine qui domine la Sorbonne au XIV^e siècle. Se voulant proches des humbles, ils construisent une théorie économique qui attribue aux instruments de l'économie, comme la monnaie ou les finances du royaume, une utilité sociale telle que les puissants ne puissent plus s'en servir à leur guise. Dans son *Traité des monnaies* qui paraît en 1355, Oresme émet ce qui est l'ancêtre de la théorie monétariste : le Prince, en cherchant à modifier la teneur en métal des monnaies, provoque la hausse des prix et nuit au commerce. La monnaie ne lui appartient pas mais appartient « au peuple des marchands » qui en a besoin pour réaliser des échanges justes. Le Prince a des devoirs, et parmi ceux-ci Oresme place celui de faire « bonne *yconomie* ».

Au XVI^e siècle, la pensée scolastique connaît ses derniers grands développements avec l'école espagnole de Salamanque. Elle s'incarne dans l'enseignement des dominicains Francisco de Vitoria (env. 1492-1546), Martin de Azpicuelta (1492-1586), Domingo de Soto (1495-1560) et Tomas de Mercado (1530-1576). Formés à Paris, ils sont convaincus de l'absolue supériorité du thomisme. En économie, ils reprennent l'idée centrale du juste prix et prolongent les évolutions antérieures dans trois directions :

– Le juste prix reste une notion marquée par son fondement juridique. Il y a juste prix si acheteur et vendeur sont libres et honnêtes. La traduction la plus immédiate de cette honnêteté est leur égalité dans l'échange, au sens où ils doivent savoir la même chose du bien vendu. Mais, comme chez saint Thomas, l'égalité de savoir ne signifie pas égalité de condition et donc d'attitude. Pour un bien de luxe, le prix peut être énorme, l'acheteur en tirant une satisfaction d'ostentation.

– Le métier de marchand, naguère décrié, devient une « activité digne de louanges ». Si une vente se fait au juste prix, le profit qu’en tire le vendeur est un « juste profit ».

– Si l’usure reste condamnée, le prêt à intérêt est présenté comme nécessaire.

A u XVIII^e siècle, la papauté condamnera encore solennellement l’usure, mais le travail des dominicains de Salamanque a achevé de libérer le monde du commerce des interdits religieux et le monde de la réflexion économique des pesanteurs héritées d’Aristote.

Jean-Marc DANIEL

Bibliographie

- A. BÉRAUD & G. FACCARELLO, *Nouvelle Histoire de la pensée économique*, vol. I (chap. 1, A. Lapidus), La Découverte-Syros, Paris, 2000
- J. LE GOFF, *La Bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Hachette Pluriel, Paris, 2003
- R. DE ROOVER, *La Pensée économique des scolastiques. Doctrines et méthodes*, Vrin, Paris, 1971.

Seconda prattica, musique

Dans la préface de son *Cinquième Livre de madrigaux*, publié en 1605, Monteverdi explique que sa méthode de composition constitue une *seconda prattica* (« seconde pratique »), qui remplace la *prima prattica* (« première pratique »), dont Gioseffo Zarlino (1517-1590) avait fixé les règles en matière de consonances et de dissonances, dans *Le Istitutioni harmoniche* (« Les Institutions harmoniques », 1558).

Les années 1600 sont une époque d'expérimentation dans tous les domaines de la composition : elles voient non seulement l'émergence du style monodique et de la basse continue, mais aussi un bouleversement plus général et plus profond dans le domaine de l'harmonie et du contrepoint. En effet, l'usage du *xvi^e* siècle, tel que l'illustrent des compositeurs comme Palestrina (1525 environ-1594) et Adrian Willaert (1490 environ-1562), n'admettait que de manière très restrictive les emplois de la dissonance. L'introduction de secondes (intervalles de deux notes dans la gamme diatonique), de septièmes (intervalles de sept notes) et de leurs redoublements (intervalles supérieurs à une octave) était sévèrement limitée ; les quarts augmentées, les quintes diminuées et les quarts justes étaient toutefois traitées avec un peu plus de liberté.

L'emploi de nombreuses fausses relations qui résultent de la juxtaposition d'accords sans lien de parenté se développe au début du *xvii^e* siècle. En général, les accords employés pour produire un effet de dureté sont des accords parfaits dont les fondamentales sont à distance de tierce majeure ou mineure. Ce procédé de composition est très largement utilisé par Claudio Monteverdi dès le *Quatrième Livre de madrigaux*, publié à Venise en 1603.

Si les harmonies lisses et la richesse des consonances sont sources d'agrément, que pouvaient gagner des compositeurs comme Monteverdi en leur faisant violence ? Il va de soi que la possibilité d'utiliser une palette sonore plus large permettait de transmettre des sentiments et des idées nouvelles. La musique pouvait ainsi rivaliser avec la poésie pour éveiller les passions et le compositeur répondait aux images verbales du poète avec d'habiles et évocatrices peintures sonores.

Quand Monteverdi affirme dans son *Cinquième Livre de madrigaux* qu'il n'a pas suivi les préceptes de l'ancienne école, mais qu'il a été guidé par les principes de la *seconda prattica*, il s'exprime avec l'assurance d'un artiste pleinement conscient du changement fondamental qu'il introduit dans la conception de la musique.

À l'époque de Monteverdi, la « vieille » musique, ou *stile antico*, est identifiée à la *prima prattica* et correspond à la musique de la Renaissance, alors que la musique nouvelle, ou *stile moderno*, correspond à la *seconda prattica*, donc à la période baroque. Mais, avec le temps, on s'est rendu compte que cette scission n'était pas juste. En effet, le passage de la musique de la Renaissance à la musique baroque se distingue de tous les autres changements stylistiques de l'histoire de la musique dans la mesure où c'est progressivement que la *prima prattica* tombe dans l'oubli tandis que la *seconda prattica* prend sa succession, même si, au début de l'ère baroque, le style ancien n'est pas mis à l'écart mais conservé comme un second langage, notamment pour la musique sacrée.

Si le texte a toujours eu une influence décisive sur la composition des pièces de musique vocale, on

peut remarquer que le souci du compositeur se portait plus sur la forme ou la structure du texte ou du poème que sur sa signification interne. En effet, la structure musicale d'une pièce vocale était fonction de la structure du poème, définie par le nombre de strophes, de syllabes par vers, par les refrains et par le schéma métrique. Or Monteverdi décide ne plus se préoccuper de cette correspondance externe, dont il critique la superficialité. Il cherche une correspondance plus profonde de signification et de sentiment. À partir du *Quatrième Livre de madrigaux*, la structure du poème se trouve presque toujours entièrement masquée dans la composition musicale. Les fins de vers sont souvent élidées, car la « pensée musicale » ne doit pas s'interrompre. Si la symétrie est souvent perdue, la composition gagne généralement en continuité et en signification. En revanche, certains mots ou groupes de mots sont isolés et font l'objet de traitements particuliers appelé figuralismes ou madrigalismes. Ces figures de rhétorique laissent une impression de discontinuité, car le compositeur sacrifie la cohérence musicale pour traduire chacune des images du poète.

C'est dans les relations entre la musique et les mots que réside la différence entre prima et seconda prattica. Dans son ouvrage *Miscellanea musicale* (Bologne, 1689), Angelo Berardi explique que dans la musique de la Renaissance « l'harmonie gouverne le mot » alors que dans la musique baroque « le mot gouverne l'harmonie ». Cette simple antithèse, qui ne fait que paraphraser la distinction établie par Monteverdi entre prima et seconda prattica, touche à l'un des aspects fondamentaux de la musique baroque : l'expression du texte par la musique ou encore la représentation du mot par la musique. Mais au-delà des mots, ce sont les états émotionnels, les passions que le compositeur doit traduire musicalement. Conformément à la pensée de l'époque, il dispose d'une palette de figures musicales – les figuralismes ou madrigalismes – classées comme les passions elles-mêmes et destinées à les représenter musicalement.

Cependant, il ne faut pas croire que la musique de la Renaissance ne pratiquait jamais la représentation des mots et que ce procédé était inconnu dans le style ancien. Même si le procédé était moins répandu, il existait mais était utilisé de manière différente. La Renaissance appréciait les passions nobles et calmes, le baroque les passions extrêmes, allant de la douleur la plus violente à la joie la plus exubérante. Et il va de soi que la représentation de telles passions requiert une écriture musicale plus variée et plus contrastée.

Après Monteverdi, tous les compositeurs de l'époque baroque seront sans cesse à la recherche de formules musicales nouvelles propres à exprimer les idées et les sentiments nouveaux. Les figuralismes se multiplieront et les musiciens auront tendance à vouloir trouver une formule de rhétorique musicale pour chaque mot : la voix monte sur « ciel », descend sur « enfer », l'harmonie se tend sur « angoisse » et s'assombrit sur « désespoir »... Certains compositeurs, comme Rameau, dans le premier tiers du XVIII^e siècle, en viendront à penser que la musique est un langage au même titre que la parole, qu'elle possède son éloquence propre, une aptitude à communiquer et que le compositeur doit convaincre, à l'instar d'un orateur. De plus en plus sujette à controverses, ce type de musique descriptive prendra fin avec l'époque classique.

Antoine GARRIGUES

Bibliographie

C. MONTEVERDI, *Correspondance, préfaces, épîtres dédicatoires*, trad. A. Russo, introd. J.-P. Navarre,

Mardaga, Sprimont (Belgique), 2001

P. FABBRI, *Monteverdi*, EDT, Turin, 1985

D. MORRIER, *Les Trois Visages de Monteverdi*, Harmonia mundi France, Arles, 1998

G. TOMLINSON, *Monteverdi and the End of the Renaissance*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

Voir aussi

- [Baroque, musique](#)

Sensualisme

Il n'est pas sûr que le sensualisme puisse être traité comme un système de pensée aux contours bien définis, partagé par une lignée d'auteurs importants. Le terme même est équivoque, et son usage est discuté. Le seul auteur que l'on donne pour représentatif, Condillac (1714-1780) avec son *Traité des sensations* (1754), ne l'a pas employé, puisqu'il n'entre dans la langue française qu'au XIX^e siècle.

Sensualisme peut s'entendre dans un sens large, mais qui risque d'être compris de façon péjorative : il désigne alors une pensée qui valorise tant le sensoriel que le sensuel dans l'ordre de la connaissance et dans l'ordre moral. Mais alors, le terme n'est pas utilisé pour identifier des doctrines ou des auteurs. L'école épicurienne qui paraît correspondre à cette définition est loin de s'en remettre aux sens, sauf pour ceux qui la caricaturent. Il y a un ordre de la nature qui s'impose dans l'usage des sens et nous ne pouvons atteindre la sagesse dans la pratique des plaisirs qu'en nous référant à lui.

Dans un usage plus strict du terme, le sensualisme paraît ne concerner que la connaissance. C'est pourquoi certains lui préféreraient le terme « sensationnisme ». Son idée de base est que toutes nos idées proviennent de la sensation, que toutes nos connaissances sont des sensations combinées et transformées de diverses manières. Cette thèse ne semble pas différente de celle de l'empirisme. Le premier ouvrage de Condillac : *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1740), reprend des idées de Locke. Mais tant Locke que Hume maintiennent une certaine différence entre fonctions sensibles et fonctions intellectuelles, entre sensation et réflexion. Au-delà des impressions qui nous viennent des choses sensibles, externes ou tirées de notre propre corps, il y a des impressions secondes d'états internes qui ne sont pas à mettre sur le même plan. L'expérience ne se réduit donc pas aux seules sensations. La thèse radicale de Condillac en revanche, surtout développée à partir du *Traité des sensations*, peut se formuler ainsi : dans l'homme, tout provient du sentir, non seulement les idées mais les facultés elles-mêmes. Tout comme nombre de ses contemporains imaginaient l'homme à l'état de nature, Condillac le voit comme une statue de terre sortie des mains du Créateur. Il veut rendre compte de la genèse de toutes ses connaissances et facultés à partir de la première sensation dont il serait capable. La statue ne dispose d'abord que d'un sens – l'odorat – qui ne juge pas par lui-même des objets extérieurs. On ne doit pas partir en effet de l'idée que l'homme sait d'emblée se rapporter aux choses du monde extérieur. Cette statue, écrit Condillac, « si nous lui présentons une rose, elle sera par rapport à nous une statue qui sent une rose ; mais par rapport à elle, elle ne sera que l'odeur même de cette fleur ». L'homme n'est pas un être qui simplement subit des sensations, mais il est sensation. Tout son être provient de la sensation qu'il est. « C'est donc des sensations que naît tout le système de l'homme, système complet dont toutes les parties sont liées et se soutiennent mutuellement » (Extrait raisonné du *Traité des sensations*).

Condillac prétend ainsi rendre compte non seulement des facultés de connaissance, mais de l'ensemble des facultés humaines, toutes étant fonction de connaissances acquises à partir des sensations. Il rend compte par exemple de l'apparition en l'homme d'un sens du devoir et de la loi, donc de la moralité. Même si tout a son origine dans la sensation et demeure continuellement fonction du sentir actuel, ce sensualisme n'est pas voué pour autant au relativisme et à l'hédonisme. Il se distingue de celui que l'on prête parfois à des Anciens, Héraclite ou Protagoras, et que Platon discute dans le *Théétète* : si tout procède de la sensation et si la mesure de toute chose est pour chacun sa capacité de sentir, l'homme est voué au pur devenir, au changement incessant des apparences.

Adoptant un point de vue moderne pour lequel la connaissance ne dépend plus du monde que l'on perçoit, Condillac soutient qu'à partir de la sensation s'enclenche un progrès possible et sans fin de la connaissance. Le devenir est orienté dans le sens d'un progrès. Dans sa nouveauté et sa radicalité, le sensualisme condillacien subordonne les structures au procès de genèse, en récusant toute idée innée, toute faculté donnée a priori et en refusant de se prononcer sur la nature des êtres. Il tient que tout est psychologique et culturel, en passant sous silence l'infrastructure biologique non seulement dans la genèse des facultés humaines, mais aussi dans celle des facultés animales. Il établit une continuité de développement de l'animal à l'homme, celui-là étant caractérisé par un développement qui s'arrête assez tôt et se fige dans des habitudes que l'on prend pour l'instinct, mais qui se poursuit au contraire indéfiniment dans celui-ci.

Ces caractéristiques du sensualisme condillacien font entrevoir le mode d'explication évolutionniste qui triomphera dans les sciences et la philosophie au XIX^e siècle. Ce sensualisme a eu une influence importante en France notamment sur Condorcet, les physiocrates (Quesnay, Dupont de Nemours) et les idéologues (Volney, Cabanis, Destutt de Tracy). Il connaît des prolongements dans la pensée des XIX^e et XX^e siècles. Par ailleurs, Ernst Mach est à l'origine d'un néo-sensualisme de portée essentiellement épistémologique pour lequel les énoncés de base des sciences expriment des données sensorielles.

Hubert FAES

Bibliographie

CONDILLAC, *Traité des sensations*, suivi du *Traité des animaux*, Corpus des Œuvres de philosophie en langue française, Fayard, Paris, 1984

E. MACH, *L'Analyse des sensations*, trad. J.-M. Monnoyer et F. Eggers, Jacqueline Chambon, 2000

PLATON, *Théétète*, M. Narcy éd., Garnier-Flammarion n° 493, Paris.

Voir aussi

- [Empirisme](#)

Shinto, religion

Le terme shintō (« voie des kami ») comprend l'ensemble des croyances et pratiques religieuses qui régnaient au Japon avant l'introduction au ^{vi}^e siècle du bouddhisme, auquel elles se sont très tôt mêlées, pour survivre sous cette forme syncrétiste jusqu'aux Temps modernes. C'est seulement vers la fin du ^{xix}^e siècle que l'intervention autoritaire de l'État Meiji chercha à réduire le shintō à une forme présumée originale et pure, libérée de tout élément étranger, notamment bouddhique.

Le shintō ne connaît pas de textes canoniques proprement dit, mais au fond de ses multiples expressions et représentations, réunies en un système de valeurs traditionnelles sous-tendant toute la vie du peuple japonais, il y a l'idée d'un lien intrinsèque entre les divinités (*kami*), les hommes et la nature.

Les « Annales du Japon » (*Nihongi*, 720) – une mythologie sur fond de philosophie politique et d'éthique religieuse – révèlent clairement par leur référence à la bipolarité des éléments Yin et Yang les traces d'une influence chinoise. Le point culminant des mythes, contenus dans la « Chronique des choses anciennes » (*Kojiki*, 712), est constitué par la descente du petit-fils de la déesse-Soleil Amaterasu de la Haute Plaine céleste (*takama-ga hara*), sur les îles créées par le couple de deux divinités, Izanagi et Izanami.

• Le culte des kami

Parmi les kami on peut distinguer des esprits, des divinités mythologiques ou des force de la nature, mais aussi des humains divinisés (notamment l'empereur-kami). Or ce terme désigne aussi des concepts plus abstraits relatifs aux forces de production ou de croissance. La reconnaissance des kami ne nécessite point un acte de foi, les divinités sont partout : à la maison, dans un sanctuaire, dans la nature.

Un certain nombre de grandes firmes vénèrent tel ou tel kami, et possèdent « leur » sanctuaire shintō, dans un souci de protection de l'entreprise. Quand on se rappelle que la qualité foncière des divinités japonaises, nées au sein d'une société agraire, est celle de forces de re-production, la place des kami sur le terrain des grandes entreprises est, même à l'heure de l'informatique, moins surprenante qu'il n'apparaît de prime abord.

Dans la mentalité japonaise, hommes et femmes peuvent devenir kami (ou bouddha), et certains personnages illustres sont vénérés comme tels (Tokugawa Ieyasu, le fondateur du shogounat, au début du ^{xvii}^e siècle). Une position similaire, proche du statut d'un « kami (ou d'un bouddha) vivant », revient très souvent aux fondateurs, ou fondatrices, des nouveaux mouvements socioreligieux.

À l'origine, le shintō ne connaît pas de bâtiments fixes pour ses rites (*matsuri*), ces derniers étaient exécutés dans des espaces sacrés aménagés dans la nature, et comportaient d'habitude un support matériel pour la venue des kami. Les divinités shintō n'ont ni forme ni corps distincts, il leur faut un objet où s'accrocher et s'incarner (shin-tai : « corps divin ») le temps d'une fête (*matsuri*).

Le shintō ancien est marqué par deux conceptions du monde : une répartition verticale entre ciel,

terre et régions souterraines, conception pour laquelle on trouverait des parallèles en Sibérie, et une vision horizontale, avec notamment une région paradisiaque située au-delà de la mer, conception pour laquelle on trouve des similitudes en Asie du Sud-Est. Selon la vue traditionnelle du shintō, l'homme, « enfant des kami » (*kami no ko*), possède une part de leur essence. À sa mort, son « âme » (« esprit vivant et sensoriel » : *tama* ou *tamashii*) rejoint, purifiée, la foule des kami-protecteurs de leur descendance.

• Alliance du shintō et du bouddhisme

Introduit au Japon au ^{vi}e siècle comme une part de la culture continentale, le bouddhisme fut activement soutenu par les souverains, qui étaient en même temps les plus hauts dignitaires du shintō. L'absence d'une iconographie propre rendait facile l'acceptation des œuvres d'art bouddhique et des idées que celles-ci véhiculaient ; l'incorporation des divinités du shintō dans le panthéon bouddhique se réalisa surtout dans le cadre de l'ésotérisme.

Mais le rapprochement du bouddhisme et du shintō avait été également favorisé par le voisinage voire par l'identité géographique des lieux de culte. Pour stabiliser la situation économique de ses temples provinciaux, le bouddhisme dut s'appuyer sur les cultes locaux préexistants. Parce qu'il considérait les kami comme des êtres qui, enfermés dans le cercle des Six Existences, attendaient la délivrance par la Loi, des temples bouddhiques furent construits au sein même des sanctuaires shintō, et des sūtra récités au profit des kami. L'étape suivante fut l'attribution du nom et du titre de bodhisattva (bouddha en puissance) à ces mêmes divinités.

En leur qualité de futurs bouddhas, les kami ont été finalement élevés au rang même d'un bouddha, ou plus précisément de son avatar ; ils sont la « trace descendue sur terre » (*suijaku*), « l'apparition circonstancielle » (*gongen*) des bouddhas qui, eux, sont « l'état original » (*honji*) des kami. Au Moyen Âge, les deux sectes de l'ésotérisme, Tendai et Shingon, contribuèrent activement à approfondir cette théorie de l'interdépendance des kami et des bouddhas.

Or le fait « d'adoucir la lumière de leur sagesse » et de s'identifier à la poussière du monde des êtres (*wakō-dōjin*) – concept majeur du shintō médiéval, le terme même provient d'un classique chinois, le Laozi – constitue de la part des bouddhas un « expédient » (*hōben*) destiné à aider les êtres à entrer dans le chemin du bouddhisme, à travers la vénération des kami.

• Shintō et confucianisme

C'est dans le contact avec le confucianisme que le shintō développa une éthique qui ne différenciait pourtant pas tellement entre bon et mauvais, mais plutôt entre pur et impur, tout en préconisant l'idéal de « sincérité du cœur » (*ma-gokoro*). Les péchés (*tsumi*) pouvaient être éliminés dans un acte de purification (*misogi-harai*), comme Izanagi à son retour du pays des ténèbres nous en donne un exemple. La grande importance attribuée au concept de pureté apparaît aussi dans l'emploi de certains mots tabous utilisés à la place de mots désignant des choses « impures » (*kegare* : mort, sang, maladies), par exemple « repos » à la place de « maladie », « rétablir » pour « mourir », etc.

Le contact avec l'idéologie confucianiste favorisa une certaine structuration des mythes ainsi que

l'organisation d'un panthéon regroupant les divinités des clans influents autour de celle de la maison impériale. En outre, à travers la connaissance et l'étude des classiques chinois, l'ancienne idée de la « voie des kami » (*shin-tō*) s'est vue enrichie par la métaphysique du *tao*. Désignant un ordre primordial cosmique, le concept de *tao* prendra racine dans la société sous la forme des Cinq Vertus cardinales et des Cinq Relations humaines. La maison impériale, elle, trouva dans le concept chinois du « mandat du ciel » les bases pour la légitimité de sa lignée, remontant d'après les mythes à la déesse-Soleil.

Vivant de la sorte dans une étroite symbiose avec le bouddhisme, le shintō connut pourtant une première résurgence au cours du Moyen Âge. Souligner une identité propre au Japon, tout en prenant en considération l'apport du confucianisme, voilà ce que s'efforçaient de faire nombre d'écrits des XIII^e et XIV^e siècles, notamment l'*Histoire de la succession légitime des divins empereurs* (*Jinnō shōtōki*, 1339-1343) de Kitabatake Chikafusa. Ce texte place, dans une inversion du concept de *honji-suijaku*, les kami au-dessus des bouddhas, et postule le caractère unique du Japon en tant que « pays des kami » (*shin-koku*).

C'est également au Moyen Âge que des familles de ritualistes attachées à la cour impériale cherchèrent à systématiser doctrines et cultes du shintō en les expliquant en des termes rationnels : il en résulta la formation de plusieurs écoles du shintō confucianisé, comme celle d'Ise (aussi dite Watarai-shintō) ou, au XV^e siècle, celle dite du Yoshida shintō. Le savant Hayashi Razan (1583-1657) soutint au début de l'époque d'Edo (XVII^e et XIX^e siècle) que la nature des kami était identique au concept fondamental du confucianisme appelé *ri* et désignant le principe structurant et inaltérable du monde phénoménal.

Les néo-confucianistes de l'époque d'Edo furent très critiques à l'égard du bouddhisme, et propageaient tous l'idée de l'unité entre confucianisme et shintō. Dans la pensée politico-philosophique de Yoshikawa Koretaru par exemple, qui prônait un gouvernement par les rites, le fondement originel, l'ultime vérité de l'univers (*tai-kyoku*) – notion chère au confucianisme –, se trouvera assimilé à la divinité mythologique Kunitoko-tachi no mikoto du shintō, et le couple créateur Izanagi et Izanami, à son tour, aux deux éléments du Yin et du Yang.

• Des « études nationales » aux Temps modernes

Dès le XVIII^e siècle, les « études nationales » (*koku-gaku*) amorçaient par des recherches littéraires et philologiques une idéologie de « purification » du shintō de ses influences et traces étrangères, en quelque sorte un retour aux sources qui devait aussi faciliter la réévaluation de la position du souverain en tant que descendant de la déesse-Soleil. Un des protagonistes œuvrant pour ce shintō restauré (*fukko shintō*), fut Motoori Norinaga, qui trouva dans le *Kojiki* la « voie des kami » en sa forme la plus pure. Par la suite, la pensée du *koku-gaku* tourna de plus en plus à un nationalisme religieux, défendu notamment par un disciple de Norinaga, Hirata Atsutane, qui plaçait le shintō au-dessus de toute autre religion.

Avec sa politique de « séparation entre kami et bouddha » (*shinbutsu bunri*) le gouvernement de Meiji (1868-1912) chercha sans succès à imposer un shintō présumé pur. Au bout de quelques années, il retira le « shintō des sanctuaires » du domaine proprement dit religieux pour en faire le cadre des

rites et cultes nationaux. C'est ce « shintō d'État » qui, après 1945, fut libéré de son alliance forcée avec l'idéologie nationaliste d'un État totalitaire.

À présent, le shintō comporte : 1. le shintō des sanctuaires, toujours important pour la cohésion sociale au niveau local et régional ; 2. un certain nombre de groupes religieux qui s'étaient constitués à l'époque Meiji et avaient obtenu, sous la dénomination « shintō des sectes », la reconnaissance du gouvernement – en font partie à présent aussi quelques-uns des nouveaux mouvements socio-religieux amorcés au XIX^e siècle par des fondateurs (ou fondatrices) charismatiques ; 3. le shintō dit de la « tradition populaire » (*minzoku shintō*), qui connaît une multitude de pratiques liées aux croyances entourant le culte des kami.

Hartmut-O. ROTERMUND

Voir aussi

- [Bouddhisme](#)
- [Confucianisme](#)

Le shivaïsme est l'un des grands courants de l'hindouisme. Il se déploie dans la variété des cultes au dieu Śiva (Shiva), le « Propice », à l'origine simple épithète euphémisante. Śiva assume aussi bien des formes redoutables, héritières du dieu Rudra de l'époque védique, que celle, bienveillante, du dieu qui dispense la grâce et offre refuge à son dévot. Par shivaïsme, on entend principalement trois importants systèmes philosophico-religieux. Le Śaivasiddhānta (« forme achevée du shivaïsme ») de langue sanskrite (x^e-xiv^e s.), peut-être originaire du sud de l'Inde, présent dans plusieurs régions, du Cachemire au Tamilnadu, est dualiste. Il est à distinguer de son homonyme, le Śaivasiddhānta de langue tamoule, confiné au Tamilnadu, qui s'est fixé au xiii^e siècle en donnant une inflexion moniste au dualisme originel de sa doctrine. Le shivaïsme du Cachemire se définit, quant à lui, comme un pur monisme. Extérieures aux six grands systèmes considérés comme orthodoxes (les *darśana* ou « points de vue ») – Mīmāṃsā, Vedānta, Sāṃkhya, Yoga, Nyāya, Vaiśeṣika –, ces trois doctrines n'en ont pas moins joué un rôle considérable dans la pensée et la spiritualité indiennes.

Le shivaïsme du Cachemire doit sa vigueur et sa pérennité à une lignée de grands penseurs. Tous également mystiques et, pour certains, poètes, ils ont traduit leur expérience spirituelle en une doctrine philosophique cohérente et complexe qui s'exprimera dans les traités, les commentaires et les hymnes dévotionnels. Cette tradition n'est pas éteinte : à Bénarès, Rāmeśvara Jhā en a condensé les principes dans un traité en sanskrit, *La Reconnaissance de la plénitude*, publié en 1984.

• Origines de l'école

À la fin du viii^e siècle, les *Śivasūtra*, « Aphorismes de Śiva », en marquent l'apparition dans l'histoire. La tradition les attribue à Vasugupta, qui les aurait reçus de Śiva lui-même. Le statut incertain de ce texte rappelle que l'origine de l'école remonte aux *Āgama* (« tradition ») et aux *Tantra* (« texte doctrinal »), Écritures sacrées « sans auteur », considérées comme révélées et existant de toute éternité, dont certaines pourraient dater du début de notre ère. Le shivaïsme cachemirien s'inscrit dans le vaste mouvement religieux du tantrisme, rubrique sous laquelle on regroupe, par convention, plusieurs courants caractérisés en particulier par l'association à la divinité masculine d'un principe féminin, la Śakti, ou Énergie.

Le shivaïsme cachemirien défend la thèse de la non-dualité de l'âme individuelle (*jīva*) et de Śiva, indissociable de sa Śakti. En d'autres termes, le monde (et l'homme qui s'y meut) n'est pas différent de la dyade Śiva/Śakti, ou encore, ce qui revient à transposer ces figures divines en concepts, le monde n'est pas différent de la conscience auto-lumineuse (*prakāśa* = Śiva) animée par la conscience de soi (*vimarśa* = Śakti), « ressaisissement infini » de sa propre essence. Tout est conscience dans le shivaïsme du Cachemire, et c'est ainsi qu'il se définit comme un non-dualisme de la conscience pure. Posture métaphysique qu'il partage avec l'école de l'Advaita-Vedānta, mais qu'il renouvelle entièrement en introduisant le principe du dynamisme de la conscience, désigné par ces concepts synonymes : *śakti*, *vimarśa*, *spanda*.

Les premiers maîtres posent en effet les fondements d'une doctrine originale où l'intuition fondatrice du *spanda*, la « vibration », imperceptible pulsation de l'Absolu, transformation de la Śakti

en principe métaphysique, s’approfondit dans le concept de *pratyabhijñā*, ou « reconnaissance », par l’être fini, de son infinitude essentielle. Autour de ces notions novatrices se construisent les deux écoles du Spanda (fin VIII^e-début IX^e s.) et de la Pratyabhijñā (fin IX^e-début X^e s.), dont les œuvres serviront de ferment à toute la réflexion ultérieure.

Abhinavagupta (950-1015) est le penseur qui opère la synthèse des différentes traditions du shivaïsme cachemirien. Associant aux raisonnements du Spanda et de la Pratyabhijñā des notions héritées des sectes tantriques Kula et Krama, et convoquant Tantra et Āgama, il édifie un ample système dont le *Tantrāloka*, la « Lumière sur les Tantra », présente la somme. Ainsi réorganisée, la doctrine constitue le dernier état du Trika (qui succède au Trika āgamique et à celui du Kula), terme qui signifie « Triade » et renvoie, entre autres justifications métaphysiques et théologiques, aux trois réalités partageant la même essence : Śiva, sa Śakti et l’âme individuelle.

Sous l’impulsion d’Abhinavagupta, qui apparaît dans les textes de l’école comme l’image même du « Délivré-vivant » (*jīvanmukta*), et grâce au travail de ses disciples (Kṣemarāja, Jayaratha...), le Trika s’est développé jusqu’à représenter tout le shivaïsme non dualiste cachemirien, orienté vers la délivrance (*mokṣa*). La réflexion philosophique s’y double d’un enseignement ésotérique qui valorise un yoga āgamique s’accomplissant dans la pratique des mantra (formules sacrées), réalisation phonique et spirituelle du *spanda*. Continuant les raisonnements tantriques et ceux des grammairiens-phonéticiens, les spéculations sur les pouvoirs de la parole y prennent un essor considérable. Enfin, trait singulier de la doctrine, elle s’intéresse à l’expérience esthétique dont la « saveur » (*rasa*) est comparable à celle de l’intuition mystique. Abhinavagupta, également exégète de traités de poétique et d’art dramatique, en énonce la théorie, à partir de l’expérience esthétique telle qu’elle s’éprouve au théâtre. Ainsi le Trika développe-t-il philosophiquement l’une des formes les plus représentées de Śiva : le Nṭarāja, Prince des acteurs-danseurs.

• Controverses doctrinales

Le Cachemire des VIII^e et IX^e siècles est un lieu d’effervescence spéculative et spirituelle. Outre le shivaïsme non dualiste dont on vient de retracer l’histoire, il accueille le shivaïsme dualiste du Śaivasiddhānta sanskrit ainsi qu’une grande diversité de cultes shivaïtes. Au même moment, s’y côtoient tradition védique, Advaita-Vedānta, bouddhisme, Pañcaratra vishnouite. Dans ce contexte, le shivaïsme non dualiste (Trika) s’est engagé dans des débats de doctrine, principalement avec le bouddhisme et le shivaïsme dualiste.

Contre l’enseignement du premier, le Trika affirme la réalité et la permanence d’un Soi, ou Sujet, qui est conscience. Du Śaivasiddhānta, le Trika réfute le dualisme qui pose la dualité de Śiva et des âmes individuelles jusque dans la délivrance : l’âme libérée devient métaphoriquement un Śiva, non pas Śiva lui-même, et se trouve ainsi empêchée de connaître la fusion mystique que justifie, dans le Trika, la co-essentialité de l’être fini et du Seigneur. Autre différence majeure : dans le Śaivasiddhānta, c’est le rite qui est cause de délivrance, non la gnose et l’intériorisation du rite comme dans le Trika.

Le Trika s’affirme également contre l’Advaita-Vedānta de Śaṅkara (700-740 env.), pourtant lui aussi un non-dualisme de la conscience pure. À l’Absolu du Vedānta – le *śāntabrahman*, quiescent,

inerte, asexué, neutre –, il oppose le dynamisme du Seigneur suprême, Śiva, indissociable de sa Śakti, principe double symbolisé par la figure de l'Androgyne, l'Ardhanārīśvara, pour moitié le Seigneur, pour l'autre sa parèdre, que célèbrent l'iconographie et la littérature. Double principe qu'illustre encore le jeu de mots traditionnel : sans sa Śakti, Śiva ne serait qu'un śava, un cadavre. Concevant la diversité empirique comme la manifestation d'un Absolu effervescent, le Trika reconnaît à l'univers, fait de conscience, une réalité que lui dénie partiellement l'Advaita-Vedānta. Cet univers est un signe et une forme nécessaire de l'exercice de la liberté et de la souveraineté divines.

La liberté est la première des formes assumées par la Śakti, d'où sa désignation comme « énergie de liberté » (*svātantryāsakti*). Son dynamisme essentiel justifie l'emploi que fait le Trika de la doctrine des *tattva* (catégories hiérarchisées du monde, au nombre de 25). Dans le Trika, c'est dynamiquement que se déploie la procession des 36 *tattva*, en une genèse de la finitude. S'étagant du plus subtil au plus grossier, ces *tattva* sont autant d'hypostases de la divinité. Les cinq premiers – Śiva, Śakti, Sadāśiva, Īśvara, Sadvidyā – constituent le « chemin pur », parce qu'ils sont, selon le mot de Michel Hulin, « les phases idéales d'une vibration élémentaire de la conscience pure ». Au stade suivant de la *Māyā*, l'illusion, commence le « chemin impur », monde phénoménal qu'organise la fallacieuse dichotomie du sujet et de l'objet. Or, dans le Trika, connaître la procession des hypostases est le seul moyen d'inverser le processus de finitude-servitude et, reconnaissant la source dont il procède, d'accéder à la délivrance. La dialectique de la servitude et de la délivrance se laisse ainsi décrire en termes d'oubli et de reconnaissance de soi, du Soi. Le jeu (*krīḍā*) du Seigneur, expression de sa liberté souveraine, est au principe de telles symétries : Śiva joue à s'asservir comme à s'affranchir. Alors, se renversant, l'« énergie d'obscurcissement » de la divinité devient « énergie de grâce ». Quoi qu'il en soit, en effet, de la diversité des pratiques spirituelles susceptibles de conduire à la délivrance, la grâce divine est, dans le Trika, la condition nécessaire à l'intuition mystique du Soi.

La notion, inédite dans la pensée indienne, d'une liberté divine à l'origine de la création fonde bien un monisme pour lequel une substance-essence unique, dont tout le reste surgit par jeu, assimile en retour tous les aspects de la réalité phénoménale. Il n'est pas d'objet, seulement un Sujet, qui s'appréhende lui-même à la première personne, comme un Je transcendant. De ce fait, le Trika est une doctrine de la plénitude : la délivrance, c'est de se reconnaître comme homogène à l'univers, sous les espèces du Je absolu qui, toute dualité abolie, jouit d'une félicité cosmique.

Lyne BANSAT-BOUDON

Bibliographie

S. LAKSHMAN JĪ, *Śivaïsme du Cachemire : le secret suprême*, trad. de l'angl. J. Gontier, Les Deux Océans, Paris, 1990
L. SILBURN, *Études sur le śivaïsme du Kaśmir. École Spanda*, Publications de l'Institut de civilisation indienne, de Boccard, Paris, 1980-1990 ; *École Krama*, *ibid.*, 2^e éd. corr. 1995 ; *La Kuṇḍalinī ou l'Énergie des profondeurs. Étude d'ensemble d'après les textes du Śivaïsme non dualiste du Kaśmir*, Les Deux Océans, 1983.

Voir aussi

- [Hindouisme](#)
- [Vichnouisme, religion](#)

Sionisme

Le terme sionisme, inventé par le journaliste viennois Nathan Birnbaum à la fin du XIX^e siècle, est employé pour désigner une idéologie et un mouvement politique ayant pour objectif la reconstruction d'une nation juive, dans un cadre étatique, en Palestine. Bien qu'il se nourrisse de l'attachement millénaire à la terre d'Israël (la Sion biblique), entretenue par la pratique religieuse, il n'en est pas le simple prolongement. C'est un nationalisme, profondément marqué par le mouvement européen des nationalités, dont le projet est éminemment politique. Theodor Herzl, le véritable fondateur du sionisme avec *L'État des Juifs* (*Der Judenstaat*, 1896), est explicite sur ce point : la « question juive » est une question nationale à laquelle l'unique réponse satisfaisante est l'édification d'un État, indispensable instrument de préservation pour le peuple juif.

• Sionisme et crise du monde juif

Le projet sioniste apparaît en effet à un moment de crise pour un monde juif confronté à un double phénomène : le premier, interne, est lié à l'affaiblissement des structures communautaires traditionnelles accéléré par les interactions croissantes entre les Juifs et les sociétés environnantes ; le second, externe, découle de l'hostilité que les Juifs continuent de rencontrer dans les diverses sociétés d'accueil qu'il s'agisse du « vieil antijudaïsme » à fondement religieux ou du « nouvel antisémitisme » de nature raciale qui frappe en priorité les Juifs assimilés. Pour surmonter ce double défi, le sionisme propose de réinventer une nouvelle forme d'être ensemble sur le mode national alors en vogue. Il parviendra à ses fins en 1948 avec la fondation de l'État d'Israël.

Ce succès indéniable était pourtant loin d'être garanti, le sionisme ayant eu affaire, tout au long de la première moitié du XX^e siècle, à des oppositions virulentes émanant des Juifs eux-mêmes. Celles-ci prirent essentiellement trois formes. Les assimilationnistes rejetaient le postulat liminaire du sionisme sur la continuité historique du peuple juif : pour les adeptes du marxisme comme pour les partisans du libéralisme politique, les Juifs étaient des individus comme les autres, devant participer soit au combat révolutionnaire général, soit aux débats dans les sociétés nationales dont ils étaient devenus citoyens. La seconde critique, provenant des cercles de l'ultra-orthodoxie juive (très puissante en Europe orientale), acceptait pleinement l'idée que les Juifs formaient un peuple, mais un peuple à part, ayant une vocation strictement religieuse. La normalisation politique à laquelle aspirait le sionisme était réprouvée car elle revenait à rompre avec cette destinée singulière. Enfin, la troisième forme d'opposition était portée par d'autres nationalismes juifs, en particulier le Bund (Union générale des travailleurs juifs de Russie, Pologne et Lituanie), qui militaient pour la reconnaissance de l'autonomie culturelle des communautés juives et de leurs droits politiques en diaspora. Comment, bien qu'initialement minoritaire, le sionisme parvint-il à s'imposer comme un fait majeur dans le monde juif ?

• Les raisons du succès sioniste

Trois raisons de fond permettent d'en rendre compte : sa forte cohérence idéologique, sa capacité de mobilisation, sa concrétisation politique précoce. Parmi les divers nationalismes juifs qui prirent corps à la fin du XIX^e siècle, le sionisme avait la plus large capacité intégratrice. Contrairement à son

rival du Bund qui se proclamait le représentant laïc du seul prolétariat juif et excluait ipso facto de larges fractions du peuple juif, le sionisme avait un objectif, la création d'un « foyer garanti par le droit public », susceptible d'attirer des Juifs qui, par ailleurs, étaient séparés par de grandes différences culturelles, politiques et sociales. Son idéologie globale était suffisamment fédératrice pour rassembler aussi bien des bourgeois que des ouvriers, des religieux que des laïcs, des ashkénazes que des séfarades, des partisans de la gauche que des soutiens de la droite. Bien sûr, des clivages idéologiques, parfois tranchés, subsistaient. Dans les années 1930, la lutte fut féroce entre le sionisme socialiste, la force dominante aussi bien en Palestine qu'au sein de l'organisation sioniste mondiale, conduit par David Ben Gourion, et son rival de droite, le sionisme révisionniste, dirigé par Vladimir Jabotinsky. Néanmoins, les divergences (sur la nature de la future société, sur le rythme de la construction étatique...) étaient toujours secondaires par rapport à l'objectif premier : la conquête de l'indépendance politique dans un cadre national.

Par ailleurs, le sionisme sera le seul nationalisme juif qui parviendra durablement à son stade de développement ultime, c'est-à-dire à la mobilisation de masse. Le sionisme est au départ porté par l'intelligentsia, cette armée de journalistes, d'enseignants et d'étudiants, qui s'évertuent à faire renaître la langue et la culture hébraïques tout en la dotant d'un « toit étatique ». Si, en Europe occidentale, il restera un phénomène minoritaire au sein de communautés juives attachées à l'idée d'intégration, il deviendra un véritable mouvement de masse en Bulgarie, en Roumanie et en Pologne (en Russie, la prise du pouvoir par les bolcheviks aboutira rapidement à l'interdiction de toute activité sioniste). Il connaîtra également un succès considérable en Afrique du Sud où la plupart des immigrants juifs étaient d'origine lituanienne. Il aura plus de mal à s'imposer aux États-Unis parce que son credo nationaliste heurtait l'idéologie dominante d'américanisation des Juifs, mais gagnera en influence à partir des années 1940, avec la découverte progressive du génocide des Juifs d'Europe. La Shoah n'a pas fait naître le sionisme mais, à l'évidence, elle apparut comme une tragique confirmation de la validité de sa thèse centrale, à savoir la vulnérabilité des Juifs en diaspora. Dès lors, le sionisme – souvent réduit à un soutien inconditionnel à l'État d'Israël – n'aura plus aucune difficulté pour rallier autour de lui l'immense majorité du monde juif.

Enfin, l'ascension historique du sionisme a été considérablement favorisée par le bilan politique positif dont il put, assez rapidement, se prévaloir alors qu'aucun de ses rivaux politiques ne pouvaient lui opposer de résultats tangibles. D'une part, le sionisme devint un fait politique international dès 1917 avec la déclaration Balfour par laquelle la Grande-Bretagne se déclarait favorable à l'établissement en Palestine d'un foyer national pour le peuple juif. D'autre part, dans l'entre-deux-guerres, le sionisme s'affirma aussi comme une réalité sociopolitique en Palestine. Une société juive autonome, régulièrement renforcée par l'arrivée de nouveaux immigrants, avec son économie, sa culture hébraïque, ses institutions politiques, ses partis, son armée, vit progressivement le jour. À ce quasi-État juif, il ne manque que la pleine souveraineté qu'il obtiendra d'abord par le biais de la communauté internationale (résolution de l'O.N.U. du 29 novembre 1947), puis par la force des armes en 1948 en luttant contre les Palestiniens et les armées des pays arabes voisins qui refusaient toute dimension nationale au sionisme, n'y voyant qu'une entreprise de dépossession. Là gît le drame du sionisme : il s'est réalisé, dans des conditions difficiles, mais en créant une « question palestinienne », à ce jour non réglée, qui non seulement a nourri l'antagonisme politique et la confrontation militaire, mais qui constitue aussi pour lui un redoutable dilemme moral.

Bibliographie

- S. AVINERI, *Histoire de la pensée sioniste*, Lattès, Paris, 1982
G. BENSOUSSAN, *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme, 1860-1940*, Fayard, Paris, 2002
D. CHARBIT dir., *Sionismes. Textes fondamentaux*, Albin Michel, Paris, 1998
A. DIECKHOFF, *L’Invention d’une nation. Israël et la modernité politique*, Gallimard, Paris, 1993
W. LAQUEUR, *Histoire du sionisme*, 2 vol., coll. Tel, Gallimard, 1994.

Voir aussi

- [Antisémitisme](#)
- [Judaïsme](#)
- [Racisme](#)

L'idée sociale-démocrate s'est développée à partir du dernier quart du XIX^e siècle. Jusqu'à la Première Guerre mondiale, elle est enrichie aussi bien par les partisans d'un socialisme réformiste que par ceux qui préconisent une rupture radicale avec le capitalisme. Au-delà des divergences doctrinaires repérables dans l'ensemble des partis ouvriers européens, il est possible de dresser le cadre idéal type de la pensée sociale-démocrate de cette première période.

• Anticapitalisme

À l'origine, les différents courants de la social-démocratie se querellent avant tout sur les modalités du combat contre l'État bourgeois : convient-il de le réformer ou faut-il, tout simplement, le détruire ? Tous s'accordent, cependant, sur la finalité de leur action : faire reculer, voire terrasser le capitalisme. Selon des approches diverses, ils estiment tous que la socialisation des moyens de production et d'échange doit se substituer au système capitaliste.

Après la dissolution de la I^{re} Internationale (1864-1876), le terme social-démocrate est couramment associé à celui de marxisme. À partir des années 1880, le marxisme devient le courant dominant au sein de la social-démocratie, en particulier en Europe centrale. Après 1896, il devient la doctrine officielle de la II^e Internationale. Il existe cependant plusieurs interprétations du marxisme, qui renvoient à l'opposition majeure entre réformistes et révolutionnaires. La véritable ligne de fracture est liée à la question de la démocratie politique. Certains acceptent de mener leur action dans le cadre de la démocratie parlementaire des régimes capitalistes. D'autres, au contraire, pensent que le libéralisme politique est étranger au mouvement ouvrier et doit être rejeté. Dans les années 1875-1914, on observe parmi les dirigeants du S.P.D. allemand un large éventail d'orientations idéologiques : Ferdinand Lassalle, un ex-libéral devenu socialiste, mais non marxiste ; le marxiste August Bebel ; Karl Liebknecht et Rosa Luxemburg, les fondateurs de la Ligue spartakiste qui se transformera en Parti communiste en 1918. Les spartakistes combattent le « révisionnisme réformiste » d'Eduard Bernstein qui, à leurs yeux, remet en cause la nature révolutionnaire du S.P.D.

• Démocratie et pluralisme

Les équilibres doctrinaux d'avant guerre vont se défaire à la suite de deux événements historiques : la Première Guerre mondiale, qui sape l'internationalisme prolétarien, en soulignant l'attachement des partis sociaux-démocrates au cadre national ; la révolution bolchevique, qui marque une rupture irréconciliable entre les socialistes réformistes et ceux qui prennent pour modèle le jeune régime soviétique. Entre 1919 et 1921, la rupture est définitivement consommée entre socialistes et communistes ; les seconds rejoignant l'Internationale communiste créée par Lénine. La tendance sociale-démocrate réformiste réfléchit à une nouvelle synthèse théorique entre le libéralisme des partis bourgeois et le communisme. La démocratie et le pluralisme politique deviennent deux notions phares dans la pensée sociale-démocrate. Se démarquant peu à peu du marxisme, la social-démocratie est taxée de « doctrine libérale bourgeoise » par ses détracteurs communistes (Lénine, *La Révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*, 1918). Dans son discours au congrès de Tours, en 1920, Léon Blum voit dans le communisme une entreprise dictatoriale érigée en système permanent de

gouvernement. Il estime que ce mode de gouvernement est étranger à l'héritage des Lumières, à la source du socialisme français.

Après la Seconde Guerre mondiale, l'heure est à la reconstruction des économies sous la direction d'États dirigistes. L'ensemble des partis sociaux-démocrates opte pour des politiques de nationalisation. Ces politiques permettent de renouer en pratique avec l'objectif ancien de socialisation des moyens de production et de transformation de l'intérieur du capitalisme. Dès l'entre-deux-guerres, le parti suédois avait établi une nette distinction entre socialisme et socialisation des moyens de production, dont s'inspirera la social-démocratie à partir de 1945. L'approche suédoise repose sur une procédure de négociation permanente entre le patronat et les syndicats, destinée à limiter les conflits. Le « compromis social-démocrate » apparaît ici : d'une part, les syndicats obtiennent la sécurité de l'emploi et l'extension de l'État social. De l'autre, le patronat se voit assurer la paix sociale et la modération salariale.

L'économiste John Maynard Keynes fournit à la social-démocratie un cadre théorique important (*Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, 1936). Les politiques dites « keynésiennes » reposent sur la relance de la consommation des ménages par le biais du financement public des investissements et de politiques budgétaires nourrissant la demande. La guerre froide et les succès de l'économie mixte incitent nombre de partis à rompre avec les vestiges d'un radicalisme politique qui n'existe souvent plus qu'en paroles. Anthony Crosland, un travailliste britannique, redéfinit l'idéal socialiste, en insistant sur la coexistence harmonieuse entre secteurs privé et public (*The Future of Socialism*, 1956). Cet ouvrage relance le débat sur la réécriture de la clause IV des statuts du Parti travailliste, qui, depuis 1918, établit comme finalité du socialisme la « propriété commune des moyens de production ». Ce révisionnisme doctrinaire échoue. En Allemagne, une tentative similaire est couronnée de succès. Lors de son congrès à Bad-Godesberg en 1959, le S.P.D. cesse de se référer principalement au marxisme et cite parmi ses autres « influences philosophiques », « l'éthique chrétienne » ou « l'humanisme de la philosophie classique ». L'économie privée est, dans certains cas, encouragée, l'économie mixte est louée.

• Une idée en déshérence

À partir des années 1970, le compromis social-démocrate est bousculé par la forte progression du néo-libéralisme aux États-Unis et en Grande-Bretagne. Subissant le contrecoup du choc pétrolier, de la crise économique et de l'apparition de nouvelles problématiques dans le champ des idées de gauche, la social-démocratie enregistre un net déclin. Elle doit répondre à de nouveaux défis politiques selon un triple axe programmatique : un axe social-démocrate classique se préoccupe de croissance économique, de justice sociale et d'emploi. Un deuxième axe tente de se réapproprier les thèmes postmatérialistes et anti-autoritaires les plus populaires dans l'opinion (défense de l'environnement, égalité entre les sexes). Le troisième axe est d'inspiration néo-libérale et accepte dorénavant la stabilité monétaire, la compression des dépenses publiques, les privatisations, la baisse des impôts, un État social « actif » mais restreint.

Cette nouvelle synthèse sociale-démocrate est activement prônée par Tony Blair au Royaume-Uni à la fin des années 1990 sous le nom de « troisième voie ». Anthony Giddens, son concepteur, la positionne à équidistance entre le néo-libéralisme et la « vieille » social-démocratie keynésienne (*The*

Third Way, 1998). En réalité, ce nouveau compromis se démarque bien de l'ultralibéralisme hayékien, mais il rejette avant tout l'interventionnisme d'État et les politiques redistributives de la social-démocratie des années 1960-1970.

Comme force politique, la social-démocratie a abandonné ses politiques traditionnelles de redistribution des richesses et son ambition de réforme radicale du capitalisme. Elle a même adopté des pans entiers du néo-libéralisme, longtemps combattu. À l'aube du ^{xxi}^e siècle, l'idée sociale-démocrate s'est largement affadie ; elle est devenue plus malaisée à définir, car elle se distingue de moins en moins de ses concurrentes libérale et démocrate-chrétienne.

Philippe MARLIÈRE

Bibliographie

- A. BERGOUNIOUX & B. MANIN, *La Social-démocratie ou le compromis*, P.U.F., Paris, 1979
A. GIDDENS & T. BLAIR, *La Troisième Voie. Le renouveau de la social-démocratie*, Seuil, Paris, 2002
R. LADRECH & P. MARLIÈRE, *Social Democratic Parties in the European Union. History, Organization, Policies*, Macmillan, Basingstoke, 1999
P. MARLIÈRE, *La Troisième Voie dans l'impasse. Essais sur Tony Blair et le New Labour*, Syllepse, Paris, 2003
G. MOSCHONAS, *In the Name of Social Democracy. The Great Transformation : 1945 to Present*, Verso, Londres, 2002.

Voir aussi

- [Socialisme](#)
- [Troisième voie, politique](#)

La *Social History*, l'« histoire sociale anglaise », se caractérise par deux traits : ses rapports étroits avec le Parti communiste auquel les historiens ont adhéré au lendemain de la Seconde Guerre mondiale ; et une interprétation singulière du marxisme qui a conduit ces historiens, critiques à l'égard d'une histoire politique et diplomatique souvent conservatrice mais aussi réticents vis-à-vis d'une histoire économique quantitative, à revoir la sacro-sainte question du primat de l'économie en réintroduisant le politique et la culture. Cette révision ne se fera pas sans heurts et l'histoire sociale anglaise est marquée par de virulentes controverses qui seront en partie à l'origine du *linguistic turn*.

• Mariage entre marxisme et histoire empirique britannique

En 1946, quelques historiens parmi lesquels Christopher Hill, Edward P. Thompson et Eric J. Hobsbawm constituent à l'intérieur d'un Parti communiste britannique – qui n'est pas, à l'inverse de ses homologues sur le continent, un parti de masse – une section d'histoire dotée de moyens de recherche et d'enseignement. Universitaires, enseignants dans l'éducation des adultes, militants actifs, ils revisitent les grandes questions de l'histoire britannique, telles que la transition du féodalisme au capitalisme, la révolution anglaise de 1688, la révolution industrielle. L'histoire qu'ils proposent est une histoire « d'en bas » (*from below*), histoire du peuple, de la marginalité, de la révolte, de la résistance (E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels*, 1959), et surtout histoire des classes sociales, des luttes de classes.

L'œuvre maîtresse de Thompson sur *La Formation de la classe ouvrière anglaise* (1963, trad. franç. 1988) prend à contre-pied les classiques analyses marxistes qui associent classe sociale et conscience de classe à l'état des rapports économiques de production. L'historien privilégie une lecture politique, analysant le chartisme (mouvement politique et social des années 1838-1848) dans sa dimension culturelle, pour mettre en évidence les conflits sociaux au travers desquels les classes sociales, et en particulier la classe ouvrière, forment leur identité. Une classe sociale n'est pas une chose, ni une entité prédéterminée, mais une catégorie historique, l'expression sociale et politique d'un processus historique conflictuel fondé sur les expériences des hommes et des femmes en tant qu'agents de l'histoire. Elle se détermine également dans un contexte, en l'occurrence celui de la révolution industrielle, marqué à la fois par une croissance démographique, un développement technologique sans précédent et une contre-révolution politique, qui ont conduit à une véritable exclusion politique et sociale. La réception extrêmement tardive du livre de Thompson en France – il n'est traduit qu'au bout de vingt-cinq ans ! – témoigne du double décalage entre deux traditions nationales d'histoire sociale et d'histoire marxiste.

Pratiques politiques et savantes, histoires du peuple et pour le peuple ont caractérisé l'identité collective de ces historiens qui ont multiplié séminaires et colloques, collections d'ouvrages et publications commentées de sources. Ils fondent, en 1952, la revue *Past & Present*, largement ouverte à des historiens non marxistes, qui s'imposera en quelques années comme l'une des plus importantes revues d'histoire au monde. Mariage réussi entre le marxisme et une tradition historiographique nationale profondément empirique, l'histoire sociale anglaise imprègne durablement la discipline, en renouvelle les méthodes et les problématiques (recherches sur le capitalisme, les classes sociales,

mais aussi les marginaux, les rebelles, les paysans, l'histoire des traditions, etc.).

• Perspectives nouvelles dans les ateliers d'histoire

Le groupe résiste aux crises politiques qui secouent le monde dans le contexte de la guerre froide mais abandonne le Parti communiste, à l'exception de Hobsbawm, pour fonder, en 1964, le mouvement politique et intellectuel de la *New Left* qui disposera lui aussi de collections et d'une revue (*New Left Review*). Au sein de cette nouvelle gauche, les débats et les conflits sont nombreux : une nouvelle génération de jeunes intellectuels, parmi lesquels Perry Anderson, Tom Nairn, Gareth Stedman Jones, Raphael Samuel, reproche à ses aînés d'avoir une perspective trop insulaire et trop empirique. Thompson défend ses options empiriques dans *The Poverty of Theory* (1978) en critiquant la dérive continentale du marxisme anglais marqué par le structuralisme althussérien qui proposait une relecture théorique des œuvres de Marx.

De cette tradition très innovante, on retiendra la création, en 1976, à Ruskin College, des *History Workshop* qui ont essaimé un peu partout en Europe, en Allemagne surtout (*Historikerwerkstätten* et *Alltagsgeschichte*) et dans les pays scandinaves. L'initiative en revient à Raphael Samuel (enseignant pour adultes), particulièrement attentif à renouveler et à démocratiser les modes de transmission et d'apprentissage des savoirs. Ces ateliers d'histoire s'efforcent d'associer un travail historique empirique et une réflexion politique en prise sur le monde. S'y expérimentent ainsi des formes de l'écriture ouvrière associant des historiens, des militants politiques et syndicaux et des ouvriers, et une ouverture sur des perspectives nouvelles et plus démocratiques du travail académique, marquées par la microsociologie et l'anthropologie sociale et culturelle, privilégiant l'observation participante et les analyses locales.

• L'influence des études féministes et des approches du discours

Cependant, dans les années 1970, cette *history from below* est contestée. Les interprétations en termes de classes sont remises en cause par le développement des études féministes et de nouvelles recherches ébranlent le mythe d'une élite ouvrière plus conservatrice que révolutionnaire et révèlent l'importance des conflits intraclassistes, plus virulents que ceux entre ouvriers et patrons. Ces travaux s'intéressent à d'autres formes de mouvements sociaux (histoire des femmes, immigration). Le paysage historiographique se renouvelle avec de nouvelles publications : *History Workshop Journal* qui, en 1982, inscrit le terme *feminist* dans son sous-titre (*A Journal of Socialist and Feminist Historians*), et la revue *Social History* dont le premier numéro sort en 1976 et se place sous la double inspiration de l'école des Annales et du marxisme.

L'émergence d'une histoire féministe (Sheila Rowbotham, *Women's Liberation and the New Politics*, 1969), qui présente l'histoire du point de vue des femmes, bouleverse les catégories traditionnelles de l'histoire sociale en y introduisant de nouvelles problématiques : l'étude des rapports entre sphère privée et sphère publique, le réexamen des chantiers traditionnels concernant les stratégies d'exclusion ou de marginalisation (immigration) et enfin une nouvelle grille de lecture du social qui intègre la division sexuelle des rôles et la construction sociale des genres.

Cette double offensive politique et historiographique se prolonge par le développement de

nouvelles interprétations des classes sociales qui mettent l'accent sur le langage et le discours. Gareth Stedman Jones publie, en 1983, un ouvrage jamais traduit en français, *Languages of Class*, dans lequel il réinterprète les catégories de l'expérience et de l'agir (*agency*) proposées par Thompson. Composé d'articles, ce livre – un des points de départ du *linguistic turn* – apporte une vision nouvelle des classes sociales analysées au travers du langage, perspective inédite et iconoclaste dans les études marxistes, et propose de repenser l'identité de classe à partir des pratiques politiques plutôt que l'inverse. Revisitant l'histoire du chartisme, Stedman Jones interroge la signification du vocabulaire et des expressions employés dans des discours et des écrits. Cette approche a été largement reprise et poursuivie par un courant postmoderne. Ainsi Patrick Joyce (*Visions of the People*, 1991) étudie l'art et le théâtre populaires, les expressions littéraires, et le langage politique des ouvriers de l'industrie anglaise du XIX^e siècle, afin de « regarder derrière la classe » (*to look beyond class*) pour y retrouver des expressions populaires ou des « visions du peuple ». La classe apparaît ainsi comme une construction sociale et discursive. Le langage de classe a constitué l'un des thèmes favoris de ce courant postmoderne, mais ce sont des historiens sociaux qui avaient lancé les premières études sur le vocabulaire et les concepts, notamment celui de classe (John Saville et Asa Briggs dir., *Essays in Labour History*, 1960).

Les débats furent particulièrement virulents mais également singulièrement riches. L'historien James Vernon se demandait qui pouvait avoir peur du tournant linguistique (« Who's afraid of the Linguistic Turn ? », in *Social History*, 1994) alors que Patrick Joyce concluait plus dramatiquement à la fin de l'histoire sociale. Il n'est pas indifférent de rappeler que ces controverses n'ont pas concerné seulement l'historiographie anglaise mais ont marqué, sous des traits différents, le paradigme d'histoire sociale tel qu'il s'était construit dans l'après-guerre. Ce qui est en jeu, en premier lieu et peut-être principalement, c'est l'héritage et l'avenir de la tradition elle-même, tradition marxiste, humaniste et déjà sensibilisée à des interprétations culturelles. Elle avait jusqu'alors résisté à de nombreuses révisions et déviations idéologiques, elle semble désormais pouvoir s'ouvrir à une perspective plus démocratique.

Bertrand MÜLLER

Bibliographie

- D. DWORKIN, *Cultural Marxism in Postwar Britain. History, the New Left and the Origins of Cultural Studies*, Duke UP, Durham, 1997
H. J. KAYE, *The British Marxist Historians : an Introductory Analysis*, Polity Press, Oxford, 1984
A. WILSON, dir., *Rethinking Social History. English Society 1570-1920 and its Interpretation*, Manchester UP, Manchester, 1993.

Voir aussi

- [Alltagsgeschichte, histoire](#)
- [Annales \(École des\), histoire](#)
- [Histoire économique et sociale](#)
- [Linguistic Turn, histoire](#)
- [Marxisme, sociologie](#)
- [Postmodernisme, philosophie](#)
- [Subaltern Studies, histoire](#)

Socialisme

Le terme « socialisme » désigne l'ensemble des idées et des doctrines politiques qui, depuis le début du XIX^e siècle, projettent de mettre fin aux injustices sociales engendrées par le capitalisme industriel et financier, et de changer la société dans le sens d'une plus grande égalité. Par extension, il désigne aussi les mouvements divers qui portent ces idées dans l'arène politique, ou encore l'organisation politique, sociale et économique censée créer la nouvelle société égalitaire. Le socialisme naît en même temps que l'économie industrielle, au moment où le développement du capitalisme et la transformation des systèmes de production contribuent à accroître les écarts de richesse entre la bourgeoisie, détentrice du capital, et une classe ouvrière soumise à des conditions de vie particulièrement difficiles. Mais il est aussi l'héritier de la Révolution française de 1789 qui, en dépit de son inspiration libérale, a puissamment contribué à renforcer l'aspiration à l'égalité dans de nombreux pays d'Europe.

Les projets socialistes se renouvellent tout au long des XIX^e et XX^e siècles, en prise avec les grandes mutations sociales et économiques, avec les transformations politiques affectant les États, ainsi qu'avec l'évolution des relations internationales. À chaque période de l'histoire, ils se déclinent en effet de différentes manières et conduisent à des « expériences nationales » originales. Au sein même de chaque pays, des conceptions concurrentes s'affrontent à gauche, sur les terrains idéologique et partisan. Il est donc bien difficile, dans l'écheveau des idées et des théories qui se réclament du socialisme, d'isoler un socle doctrinal inaltérable et d'identifier une seule « famille politique » : l'histoire intellectuelle du socialisme doit inévitablement accepter le principe de la diversité des courants et des sensibilités qui s'en réclament.

• Contre le libéralisme et les inégalités de classe

Les doctrines socialistes se conçoivent avant tout comme des doctrines de combat : elles ont pour objectif de renforcer la lutte contre les injustices que fait peser la société industrielle sur les classes les plus modestes. Des années 1830 aux années 1950, l'antilibéralisme constitue le point de ralliement des théoriciens socialistes. Ceux-ci condamnent à la fois le modèle économique fondé sur le profit et les principes du gouvernement représentatif moderne. Pour eux, la Révolution de 1789 a certes ouvert la voie de la liberté en rompant avec la société d'Ancien Régime, figée dans les hiérarchies et les privilèges aristocratiques. Mais sa portée historique est restée limitée, car elle a profité essentiellement à la bourgeoisie. Avantagée par sa richesse et sa position sociale, cette dernière a créé ses propres privilèges en prenant le contrôle des institutions étatiques et en assujettissant les couches les plus modestes à l'outil de production. Les socialistes mettent fondamentalement en cause, à cet égard, l'individualisme philosophique hérité de la Révolution française, en particulier la conception des droits centrée sur l'idéal de liberté. En valorisant l'individu égoïste et en l'isolant du reste de la société, la pensée de 1789 serait en effet incapable de penser les rapports sociaux sous l'angle de l'égalité et de la fraternité.

Les socialistes ont deux cibles principales. Ils s'élèvent tout d'abord contre l'organisation « capitaliste » de la société industrielle, c'est-à-dire le système de production et d'échange fondé sur les règles du marché et la propriété privée. En poussant à la recherche permanente du profit, le

capitalisme favorise l'enrichissement d'une minorité détentrice du capital (employeurs, propriétaires, financiers et rentiers) qui construit sa puissance par l'exploitation économique de la masse des travailleurs. Les socialistes s'élèvent ensuite contre « l'État bourgeois » et son mécanisme central, le parlementarisme. Le système représentatif, en introduisant le filtre des élections, empêche en effet les classes populaires, démunies de ressources sociales, d'accéder aux positions de responsabilité politique. Il assure à la bourgeoisie le contrôle de l'État et empêche la formation d'un réel gouvernement du peuple.

La critique des thèses libérales constitue donc bien le socle fédérateur des socialismes. Les intellectuels socialistes n'hésitent pas, néanmoins, à imaginer les règles de la nouvelle société égalitaire qu'ils souhaitent édifier. Leurs projets sont bien évidemment d'une grande diversité. Mais on peut entrevoir quelques lignes de fond. Les doctrines socialistes visent tout d'abord la réalisation d'une société où régnerait un haut degré d'égalité et où les règles de solidarité mettraient définitivement fin à l'égoïsme des individus, aux discriminations, à la pauvreté et à la violence. Ensuite, jusque dans les années 1950, les doctrines socialistes entendent pour la plupart abolir la propriété privée (ou la réduire significativement), faire disparaître les règles du marché, substituer la solidarité au profit (comme principe de l'échange économique) et créer des systèmes d'association ou de coopération assurant à tous les travailleurs des revenus décents et des conditions d'épanouissement professionnel. Depuis Pierre-Joseph Proudhon et Karl Marx, la plupart des théoriciens socialistes, tout en réclamant la réforme des institutions de gouvernement, privilégient une approche économique des questions politiques, car ce sont les règles du capitalisme qui contribuent selon eux au maintien du système de domination de la bourgeoisie sur le monde du travail. Enfin, d'une manière générale, le socialisme théorique connaîtra un phénomène d'altération dans la seconde moitié du xx^e siècle, en suivant des rythmes et des temporalités variables. En Europe, les intellectuels de gauche abandonneront lentement leurs visées révolutionnaires, tandis qu'un peu partout dans le monde, les idéologies d'inspiration marxiste ou marxiste-léniniste perdront du terrain avec la chute du Mur de Berlin (1989) et l'effondrement des régimes communistes.

• Des socialismes utopiques au socialisme scientifique

Le terme « socialisme » apparaît dans les années 1830 sous la plume d'auteurs (Pierre Leroux, Robert Owen) désireux de lutter contre la misère sociale par la réforme en profondeur du système de production et d'échange industriel. Les « socialistes utopiques » (Robert Owen, Charles Fourier, Étienne Cabet) – tels qu'ils seront qualifiés plus tard par Marx – tentent de combattre les inégalités par la mise en place de projets communautaires fondés sur l'association volontaire de travailleurs et la répartition équitable des richesses. Pour eux, l'industrialisation en cours constitue une chance pour les classes sociales les plus modestes, dès lors qu'elle est organisée selon des règles faisant prévaloir la solidarité sur le profit individuel. D'autres socialistes (Pierre Leroux, Louis Blanc, Philippe Buchez) ont une approche différente : ils souhaitent un changement d'institutions politiques et envisagent l'instauration d'une « république sociale » capable de proclamer à la fois le suffrage universel masculin et des droits économiques et sociaux pour tous les travailleurs. Ils seront les principaux artisans de la révolution de 1848.

L'échec de la II^e République provoque en France une radicalisation de la critique du capitalisme. Les socialistes s'éloignent alors des solutions politiques, jugées inefficaces, et s'attaquent

prioritairement à l'ordre économique, considéré comme le véritable socle de la domination bourgeoise. P.-J. Proudhon jette les bases d'un « socialisme libertaire » hostile à toutes les structures d'autorité (État, Église, grandes manufactures) et prônant une économie « mutuelliste » organisée autour d'associations de travailleurs libres et décentralisées. Au même moment, Karl Marx et Friedrich Engels, soucieux de donner une orientation théorique au mouvement ouvrier, s'attèlent à l'édification d'un « socialisme scientifique ». Leur projet fait de la lutte des classes le « moteur de l'Histoire ». Le rôle historique de la classe ouvrière est de précipiter le déclin du système capitaliste, avant même que ce dernier ne soit victime de ses contradictions internes. Le prolétariat a en effet pour tâche de mener à bien la révolution mondiale et d'établir une « société sans classes » libérée de l'État, de la violence et des inégalités, grâce à la collectivisation des moyens de production et au contrôle centralisé de l'économie.

La pensée de Marx exerce une influence considérable sur le mouvement ouvrier en Europe à la fin du XIX^e siècle. Elle fait néanmoins l'objet d'interprétations variées et de nombreuses adaptations théoriques en fonction des contextes nationaux et des enjeux du moment. Certes, le « marxisme » ne séduit pas toutes les organisations ouvrières : le travaillisme britannique adopte une doctrine modérée qui refuse toute référence au *Capital* (1867), l'ouvrage majeur de Marx, tandis que, en France, en Italie et en Espagne, le succès des théories anarchistes provoque la formation d'un courant « anarcho-syndicaliste » hostile aux compromis avec les partis ouvriers. Mais d'une manière générale une majorité d'intellectuels et de militants voient dans la théorie de Marx l'inspiration centrale du socialisme.

• Les socialismes entre radicalisme et réformisme

Les courants socialistes européens se divisent, dès la fin du XIX^e siècle, en deux grandes sensibilités qui se maintiendront tout au long du XX^e siècle. La première défend la voie révolutionnaire. Ses partisans (Karl Kautsky, Rosa Luxemburg, Jules Guesde, György Lukács, Lénine, Léon Trotski, Antonio Labriola) prônent la rupture radicale avec la société bourgeoise. Ils estiment que seule la violence est « accoucheuse de l'histoire ». Ils dénoncent tous les artifices démocratiques (suffrage universel, élections, lois sociales) destinés à étourdir le peuple et à le détourner de ses véritables intérêts.

La seconde sensibilité soutient la voie de la réforme. Pour la plupart, ses adeptes reprennent les idées de révolution prolétarienne et de lutte des classes. Mais ils contestent ouvertement l'usage de la violence (Eduard Bernstein, Victor Adler, Gueorgui Plekhanov, Paul Brousse, Jean Jaurès). Ils considèrent que des aménagements du système capitaliste (limitation des règles du marché, redistribution des richesses, reconnaissance des droits sociaux) peuvent conduire à éliminer, par étapes, les germes du capitalisme. Ils estiment que des rapprochements tactiques peuvent être engagés avec les partis bourgeois progressistes, afin de gagner les élections et, par la réforme des lois, répandre les principes du socialisme dans la vie économique et politique. Le socialisme réformiste gagne du terrain en Allemagne, en France, en Autriche et en Europe du Nord au début du XX^e siècle. Il débouche sur des expériences nationales originales (social-démocratie allemande, travaillisme britannique, austro-marxisme autrichien, socialisme indépendant français).

• Le séisme de la révolution d'octobre

La révolution bolchevique de 1917 bouleverse en profondeur le socialisme européen. Non seulement elle se conclut par la première tentative d'application politique du marxisme à l'échelle d'un pays, mais elle provoque un peu partout des scissions au sein des partis ouvriers. Elle fait connaître au monde entier la pensée léniniste, puis marxiste-léniniste, synthèse des principes révolutionnaires du *Capital* et des thèses de Lénine sur la dictature du prolétariat, les fondements de l'État socialiste et le rôle directeur du parti. C'est sur le terreau du marxisme-léninisme que se développent le communisme soviétique dans l'entre-deux-guerres, mais aussi des doctrines révolutionnaires concurrentes, comme le trotskisme ou le maoïsme. En Europe, le succès de la révolution russe conduit à la création de partis communistes nationaux, mais provoque aussi la réaction hostile de nombreux socialistes marxistes qui condamnent le bolchevisme (Karl Kautsky, Léon Blum, Otto Bauer). Le refus de souscrire à la III^e Internationale y renforce d'une manière générale le socialisme réformateur qui, malgré ses ambiguïtés doctrinales, apparaît de plus en plus acquis aux principes de la démocratie parlementaire.

La bipolarisation du monde après 1947 achève de provoquer le divorce entre marxisme-léninisme et socialisme démocratique. Les communistes suivent une voie indépendante, prenant appui soit sur le modèle soviétique de l'U.R.S.S. et des régimes satellites d'Europe de l'Est, soit sur des « voies nationales » ayant comme seul trait commun la référence à Marx (titisme, castrisme, doctrine des khmers rouges, théologies de la libération en Amérique latine, eurocommunisme...). Le socialisme démocratique évolue lentement – certes avec des heurts et des équivoques – vers la reconnaissance de la société libérale. Déjà, dans l'entre-deux-guerres, de nombreux partis socialistes ou sociaux-démocrates s'étaient rangés avec plus ou moins de conviction dans le camp réformiste (Belgique, Pays-Bas, Scandinavie, Autriche, Allemagne, France). Mais c'est en 1959, au congrès de Bad-Godesberg, que le pas est franchi sur le plan doctrinal : le S.P.D. allemand y abandonne ses dernières ambitions révolutionnaires et toutes les références à Marx. Désormais, en Europe de l'Ouest, le socialisme de réforme devient dominant. Il sortira encore renforcé de la découverte des goulags soviétiques.

• Socialisme et libéralisme, l'impossible équation ?

Les idées socialistes ne résistent guère, dans le dernier quart du xx^e siècle, à l'affaiblissement du mouvement ouvrier et à la montée en puissance des thèses néo-libérales. Depuis quelques décennies déjà, les multiples compromis réalisés entre socialisme et libéralisme dans le contexte de l'État-providence (notamment grâce au succès des thèses keynésiennes) avaient largement contribué à l'aménagement du capitalisme dans un sens favorable à la condition ouvrière (reconnaissance des droits économiques et sociaux, développement des mécanismes de protection sociale, redistribution des richesses sous l'égide de l'État). La répartition des fruits de la croissance donnait moins de prise à l'idée de révolution. Mais la crise économique des années 1970, le tournant néo-libéral des années 1980, puis la mondialisation des marchés économiques et financiers des années 1990, portent un coup définitif au compromis social-démocrate de l'après-guerre, en faisant perdre aux États la plupart des instruments de contrôle sur les économies nationales.

Ces évolutions favorisent aujourd'hui l'émergence d'un « socialisme libéral » qui, à force de ne plus opérer de hiérarchie entre le capital et le travail (à l'image des thèses du New Labour britannique), ne semble plus vraiment apte à incarner l'aspiration à l'égalité en démocratie. Concurrencé sur le terrain des idées par les mouvements associatifs de la gauche radicale, résolument

anti-libéraux, le socialisme de réforme apparaît condamné à la recherche d'un nouveau modèle.

Olivier NAY

Bibliographie

- A. BERGOUNIOUX & G. GRUNBERG, *Le Long Remords du pouvoir. Le Parti socialiste français 1905-1992*, Fayard, Paris, 1992
- N. CASTAGNEZ-RUGGIU, *Histoire des idées socialistes*, La Découverte, Paris, 1997
- J. DROZ, *Histoire générale du socialisme*, 4 vol, P.U.F., Paris, 1997
- O. NAY, « La Société industrielle en question : utopies sociales, socialismes et pensée révolutionnaire », in *Histoire des idées politiques*, Armand Colin, Paris, 2004
- R. SEDILLOT, *Histoire des socialismes*, Fayard, Paris, 1978.

Voir aussi

- [Social-démocratie](#)
- [Troisième voie, politique](#)

S'il a été d'abord mobilisé par des historiens modernistes (Daniel Roche, Roger Chartier), le terme « socio-histoire » fonctionne aujourd'hui comme un label qui désigne des recherches françaises alliant, sur un terrain d'étude historique, conceptualisation sociologique et mobilisation d'un corpus de sources constitué dans et par la mise en questions de l'objet d'étude. On pourrait présenter une telle démarche en proposant une liste nourrie de références bibliographiques, et en ajoutant qu'elle est constituée en axe de recherches dans des laboratoires et discutée dans des colloques et séminaires ; mettre en valeur des recherches pionnières, celles de l'historien Gérard Noiriel sur la socio-genèse des formes du lien social dans le cadre de l'État-nation, ou du sociologue Christian Topalov sur la naissance de la catégorie chômage ; retracer le remarquable développement de la socio-histoire en science politique, avec les travaux sur l'acte de vote, la professionnalisation du politique, ou encore l'étatisation de la société ; terminer l'inventaire des marqueurs institutionnels en disant que la démarche doit sa notoriété grandissante à l'existence conjointe d'une collection éponyme (*Socio-histoires*) et de la revue *Genèses, sciences sociales et histoire*, fondée en 1990.

Il faudrait également expliquer comment la socio-histoire participe de l'intérêt renouvelé pour les acteurs et leurs points de vue subjectifs qui a caractérisé les sciences sociales du dernier quart du xx^e siècle, tout en y tenant une position particulière. Et souligner que, au contraire de la *microstoria* italienne et, à sa suite, du « tournant critique » des *Annales*, les travaux de socio-histoire refusent de se placer au seul niveau des liaisons intersubjectives, mais entendent laisser toute leur place aux médiations institutionnelles « à distance », notamment étatiques, entre les individus.

On préférera montrer que les travaux de socio-histoire se déploient non pas à partir de méthodes qui leur seraient spécifiques, mais à travers une démarche qui tente de respecter deux exigences relatives l'une à l'échelle d'observation des faits empiriques et l'autre à la construction de l'objet.

• Socio-histoire et échelle d'analyse

L'échelle d'observation privilégiée par la socio-histoire est partagée par d'autres courants (comme la micro-histoire ou la sociologie des interactions) : elle consiste à saisir les pratiques des individus par un travail empirique sur des documents de première main. Fidèle aux enseignements des fondateurs de la sociologie (Émile Durkheim et Max Weber), la démarche socio-historienne consiste à interpréter les pratiques individuelles en les rapportant à leurs conditions sociales et historiques de possibilité et de déroulement. Elle considère les mondes sociaux comme des mondes de relations entre individus et surtout entre groupes. Une telle démarche ne cherche pas à saisir l'essence ou la nature des groupes sociaux, mais plutôt à préciser les contours de la configuration qui, pour un temps, établit les frontières entre ceux-ci. Ainsi, pour Noiriel, les Français ne sont pas tant un groupe fondé sur un sentiment d'appartenance, un engagement intime envers une identité, que des individus réunis par des modalités complexes d'identification à distance, essentiellement à travers l'octroi de papiers séparant les ayants-droit aux prestations garanties par l'État (les « nationaux ») de ceux qui en sont privés (les étrangers).

La socio-histoire ne se demande pas (ou pas seulement) « ce qui se joue » dans nos sociétés, mais veut plutôt comprendre « comment les choses marchent » et, revendiquant en cela l'objectivisme de

ses analyses, comment elles se cristallisent et s'incorporent dans des manières de penser, des dispositifs matériels ou des rôles sociaux. Historiciser signifie dès lors contextualiser, non pas en invoquant le « contexte » comme facteur explicatif prêt à l'emploi, mais en procédant à l'opération qui consiste à relier un fait ou un comportement aux domaines du pensable et du possible de son moment historique.

• Socio-histoire et construction d'objet

La seconde exigence que se fixe la démarche socio-historique tient au respect des principes épistémologiques de construction de l'objet de recherche posés, en 1968, par Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron dans *Le Métier de sociologue*. Attachée au principe de la reformulation des « problèmes » d'actualité ou des enjeux de mémoire, en questions proprement scientifiques définies par les étapes de la recherche, la démarche socio-historique a pu être définie comme une « histoire-problème », une histoire du « passé/présent » (Gérard Noiriel), en référence aux fondateurs des *Annales*, Marc Bloch et Lucien Febvre. Saisir l'historicité des phénomènes sociaux contemporains, c'est tout à la fois en reconstituer la genèse (le passé du présent), examiner pour eux-mêmes les processus du passé à l'origine du présent (le présent du passé), rendre visibles, du même coup, tous ceux qui n'ont pas abouti (le passé du passé). Le recours à la conceptualisation sociologique permet alors de rompre avec ces prénotions que sont les questions politiquement et socialement constituées.

La construction de l'objet concerne ensuite l'élaboration du corpus de sources. Contre l'érudition pointilliste, la démarche socio-historique rejette l'idée que la série de cartons d'archives puisse, de par la seule homogénéité nominale de son contenu, circonscrire un objet d'étude : ce n'est pas le carton qui fait l'objet, mais l'objet qui fait le carton (selon l'expression de Michel Offerlé). Considérant en outre que le point de vue crée l'objet, le socio-historien ne s'interdit a priori le recours à aucun des savoir-faire des sciences sociales pour interroger les sources, et adosse à la conceptualisation sociologique aussi bien les outils de l'historien (archive, histoire orale) que ceux de l'ethnographe (observation participante, entretien) ou du statisticien.

Le travail de construction de l'objet renvoie enfin à un dernier impératif de la démarche largement empruntée à l'ethnographie : l'historicisation des catégories de pensée ne concerne pas seulement les catégories indigènes (utilisées ordinairement par les enquêtés) mais aussi les catégories savantes (mobilisées par l'enquêteur dans son travail interprétatif). D'où l'intérêt accordé à l'histoire des disciplines, des concepts et à la réflexivité des pratiques de l'enquête, c'est-à-dire l'idée que l'analyse du déroulement de l'enquête permet de mieux contrôler les interprétations proposées. Ce faisant, la socio-histoire défend finalement une conception unitaire du métier de *social scientist* : l'analyse de la tension, caractéristique de l'ethnographie ou de la sociologie, entre critique des catégories indigènes et critique des catégories savantes renvoie directement à la méthode historique de critique des sources et de celle, tout aussi importante, de l'historiographie existante.

François BUTON

Nicolas MARIOT

Bibliographie

- M. KALUSZYNSKI & S. WAHNICH dir., *L'État contre la politique ? Les expressions historiques de l'étatisation*, L'Harmattan, Paris, 1998
- G. NOIRIEL, *Réfugiés et sans-papiers. La République face au droit d'asile XIX^e-XX^e*, Hachette, Paris, 1998 (1^{re} éd., 1991) ; *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Belin, Paris, 2001 (rééd. Folio-histoire, 2005)
- M. OFFERLÉ dir., *La Profession politique XIX^e-XX^e*, *ibid.*, 1999
- C. TOPALOV, *Naissance du chômeur, 1880-1910*, Albin Michel, Paris, 1994.

Voir aussi

- [Annales \(École des\), histoire](#)
- [Durkheim \(École de\), sociologie](#)
- [Histoire du temps présent](#)
- [Microstoria, histoire](#)
- [Structuralisme génétique, sociologie](#)
- [Tournant critique, histoire](#)

Fils aîné d'une famille protestante de la grande bourgeoisie berlinoise, liée à plusieurs dynasties universitaires allemandes, Max Weber (1864-1920) fut d'abord un héritier de la science, qui accumula dès sa jeunesse une somme exceptionnelle de connaissances dans différents domaines. Il reçut une formation de juriste (à l'exemple de son père, docteur en droit) et d'économiste ; dès l'âge de trente ans, il fut nommé professeur dans cette discipline, mais il aurait pu, comme l'écrivait son collègue Gerhard von Schulze-Gävernitz, occuper aussi brillamment une chaire d'histoire, de droit ou de philosophie que d'économie. Il acquit également un solide bagage théologique, et entretint des liens étroits avec des cercles de théologiens protestants progressistes. Son érudition vertigineuse, sa frénésie de travail et ses capacités de synthèse hors du commun le firent très tôt reconnaître comme un « virtuose » des sciences humaines, et lui assurèrent un début de carrière fulgurant.

Ses acquis et ses succès précoces ne suffirent cependant pas à éclipser chez lui le travail du doute, qui fut peut-être la caractéristique la plus singulière de ce savant hors pair : quelques années après sa leçon inaugurale, il sombra dans une grave dépression qui l'amena à démissionner de son poste et à demeurer ensuite près de vingt ans sans enseigner. Il ne reprit ses fonctions universitaires qu'en 1919, avant de mourir l'année suivante, à cinquante-six ans. Ce parcours contrarié lui conféra une position très spécifique dans le champ universitaire allemand de son temps : il fut tout à la fois un représentant typique de la « caste mandarinale » et un savant qui vécut partiellement à l'écart de la vie académique ordinaire, et sut mettre à profit cette distance pour nourrir une réflexion critique sur la fonction sociale de ceux qu'il appelait les « porteurs de savoir ».

• Sociologie et désacralisation

Le choix de la discipline sociologique, pour Max Weber, fut définitivement tranché lorsqu'il publia simultanément, après plusieurs années de quasi-silence, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, son œuvre la plus fameuse (1904-1905), et l'article méthodologique sur « L'«objectivité» de la connaissance dans les sciences sociales et la politique sociale ». Il livra ce dernier en guise de préambule au premier numéro des *Archives de sciences sociales et de politique sociale* (1904), revue dont il assura la codirection jusqu'à sa mort avec ses collègues Werner Sombart et Edgar Jaffé, et qui devint le plus important périodique allemand de sociologie. Par la suite, il joua un rôle décisif dans la création de la Société allemande de sociologie (fondée en 1910 et dissoute en 1934), qui est considérée comme la première étape de l'institutionnalisation de cette discipline en Allemagne, avant l'ouverture des premières chaires à partir de 1919.

L'orientation vers la sociologie ne représenta pas à proprement parler une rupture dans la trajectoire intellectuelle de Max Weber. On peut relever une forte continuité entre ses travaux sociologiques et les méthodes à visée empirique des professeurs qui l'avaient formé à « l'économie nationale » (une discipline davantage pensée comme une « science de la culture », attentive à la diversité des phénomènes sociaux impliqués dans les pratiques économiques spécifiques d'une nation, que comme une science exacte à modèle mathématique), la fréquentation ultérieure de l'Association de politique sociale, ensuite, qui, dans les deux dernières décennies du XIX^e siècle et par la suite encore, fut à l'origine de grandes enquêtes de terrain sur les conditions de vie de certains groupes sociaux (dont

plusieurs furent confiées au jeune Max Weber, avant son habilitation, en particulier une enquête sur la situation des ouvriers agricoles à l'est de l'Elbe) et, enfin, l'intérêt de certains juristes allemands dont il avait suivi les séminaires (Levin Goldschmidt et August Meitzen) pour la question du rapport entre l'histoire du capitalisme et celle du droit. Cependant, il n'est sans doute pas fortuit que Max Weber ait tendu à se définir toujours plus nettement comme « sociologue » après avoir connu la grande crise dépressive qui interrompit brusquement sa carrière : il investit dans cette discipline ce qu'on pourrait appeler une pulsion de désacralisation. Celle-ci prit chez lui un tour particulièrement accusé, comme si la sociologie avait constitué à ses yeux le point de jonction, et de tension, entre l'héritage multiforme de l'érudition savante accumulé en Allemagne au cours du XIX^e siècle et des questionnements plus neufs, et plus politiques, inspirés de Nietzsche et surtout de Marx.

• Weber et Marx

En effet, à l'encontre de la vision d'un Weber « anti-Marx » qu'imposa en France son premier introducteur, Raymond Aron (essentiellement pour faire pièce à un marxisme qu'il désigna comme « l'opium des intellectuels » français et qu'il tenta de combattre en utilisant l'arme de la « science allemande », de son prestige et de son autorité, mais aussi de la méconnaissance qu'en avaient ses compatriotes), il faut souligner qu'il revint tout au contraire à Max Weber d'avoir contribué à l'introduction et à la légitimation de Marx dans le monde académique allemand. Dans les toutes dernières années du XIX^e siècle, il fut, avec Sombart, l'un des premiers universitaires allemands à conseiller à ses étudiants la lecture de cet auteur qui, non seulement pour des raisons politiques, mais aussi parce qu'il avait composé une œuvre importante en marge de la sphère académique, était réputé sulfureux. Weber fut aussi un des premiers, avec le même Sombart, à importer dans le langage technique de la sociologie des concepts « marxistes », à commencer par celui de « capitalisme », qui, jusque là, n'avaient pas droit de cité (pas même pour y être critiqués) dans la langue autorisée d'un corps enseignant pourtant attaché à la réfutation du « matérialisme historique ».

Ce fut là, le décalage historique nous le fait trop souvent oublier aujourd'hui, une des grandes innovations de ces premiers sociologues allemands. Leur rapport au marxisme, mélange de fascination (dans laquelle entrait un goût certain pour la provocation) et d'irréductible distance, fut toujours ambigu mais en tout cas explicite et assumé : la spécificité de ce phénomène devient nettement perceptible si l'on compare cette sociologie allemande avec la sociologie française de la même époque, dans laquelle le nom de Marx est très rarement prononcé.

• Une sociologie de la domination

La sociologie de Max Weber est une sociologie de la domination. Les sociétés y sont moins pensées dans leur cohésion interne que comme le champ de luttes entre des instances sociales de différentes natures, politiques, économiques, religieuses, culturelles, etc., et, au sein de chacune de ces instances, entre des agents dominants et des agents dominés. Tous les travaux sociologiques de Max Weber portent sur la dynamique de ces rapports de force et postulent ainsi, au fondement de l'existence des sociétés, des phénomènes de violence de tous ordres, depuis la violence physique jusqu'à la violence symbolique, qui n'est jamais qu'une euphémisation de la première. Les relations sociales, dans cette perspective, peuvent tout au plus être « (formellement) pacifiques », pour reprendre une formule souvent utilisée par Weber et qui trouve tout son sens dans le recours à cette parenthèse. Les agents

sociaux cherchent avant tout, dans cette sociologie, à se distinguer les uns des autres et à l'emporter sur les autres en richesse, en prestige et en pouvoir.

Ce postulat de base ne fut jamais remis en doute par Weber ; en revanche, il s'attacha à développer une analyse infiniment nuancée de l'articulation entre les différentes modalités de la puissance sociale : il se refusait à reconnaître a priori un primat de la domination économique. L'une des thèses majeures de l'*Éthique protestante* est justement que le primat des facteurs économiques, dont Weber admet avec Marx qu'il constitue la caractéristique spécifique du système capitaliste, fut lui-même le produit historique d'un travail d'imposition culturelle de grande ampleur, dont le ressort fut la réalisation d'une conjonction entre les objectifs de profit matériel et les exigences de la « morale » (par l'ajournement de la jouissance des biens au profit de leur réinvestissement ascétique). Les positions sociales se définissent toujours simultanément, écrit Weber dans *Hindouisme et bouddhisme* (1916), comme des positions de « classe » (« Les classes sont des groupes de gens dont la situation économique est identique, du point de vue de certains intérêts ») et comme des positions de « *Stand* » (« Le *Stand* est une qualité d'honneur ou de privation d'honneur social et, pour l'essentiel, il est à la fois conditionné et exprimé par un certain type de conduite de vie »). « L'honneur social, ajoute-t-il, peut être directement attaché à une situation de classe et il est le plus souvent tributaire du statut moyen de classe des membres du *Stand*. Mais [...] l'appartenance à un *Stand*, d'un autre côté, influence par elle-même la situation de classe. »

• Croyance et incorporation

L'idée que la monopolisation des privilèges sociaux par une minorité puisse déboucher sur une dialectique révolutionnaire inspirait à Weber un complet scepticisme : « Ce qui appelle manifestement une explication », écrivait-il dans *Hindouisme et bouddhisme*, ce n'est pas le fait que des groupes « négativement privilégiés » se révoltent, mais « plutôt le fait que de telles révoltes n'aient pas été beaucoup plus fréquentes ». Loin de postuler une nécessité historique des révolutions, Weber s'interrogea bien plutôt sur les puissants facteurs qui en empêchaient l'émergence et l'aboutissement. À elle seule, la contrainte économique ne suffit pas à rendre compte de l'adhésion des dominés à un ordre qui ne leur profite pas ; le travail toujours recommencé de légitimation de leur position par les dominants (ce que Weber appelle la « théodicée de leurs privilèges ») trouve justement sa raison d'être dans le constat que l'imposition de la violence physique et de la violence économique doivent se conjuguer, pour être efficaces, avec l'imposition d'une croyance dans le prestige de ceux qui font partie du *Stand* dominant (ou du pôle dominant d'un *Stand*, le même phénomène se reproduisant selon des différenciations infinies).

La question de savoir comment se construit une telle croyance, aussi bien du côté des dominés que de celui des dominants, est au cœur de l'intérêt passionné de Weber pour la sociologie des religions, domaine dans lequel il jeta les bases d'un immense chantier d'histoire sociale comparative des « grandes » religions des différentes civilisations (celui-ci demeura inachevé, mais ses travaux sur le protestantisme, le confucianisme et le taoïsme, l'hindouisme et le bouddhisme, ainsi que sur le judaïsme antique, représentent malgré tout la part la plus considérable de son œuvre ; il souhaitait les compléter par des études sur l'islam et le christianisme primitif).

La sociologie des religions de Max Weber porte la marque de la tension évoquée plus haut entre un

extrême raffinement érudit (les spécialistes des religions concernées jugent, aujourd’hui encore, frappante la pertinence de ses synthèses) et une part de « matérialisme primitif » qui lui fit désigner les religions comme des instruments de « domestication des masses ». Rien ne fut cependant plus étranger à Weber que l’esprit « laïc », sinon anticlérical, qui inspira en France la sociologie religieuse de l’école durkheimienne. Bien loin de percevoir les religions comme des ensembles de « superstitions » et de les associer à un quelconque stade « primitif » voué à être dépassé par la raison scientifique, il les regarda au contraire – rompant en cela avec les schémas hérités des « Lumières » – comme un des creusets historiques majeurs de la constitution d’outils rationnels. C’est là une des grandes originalités de son approche des religions, dont la lecture est précieuse pour qui souhaite délivrer son regard sur celles-ci de l’alternative entre la perspective du « croyant » et celle des préjugés négatifs. Weber souligne que, dans bien des cas, les compétences savantes et intellectuelles furent longtemps confondues avec les compétences religieuses, et que le travail de « domestication » assuré par les religions supposa des échafaudages logiques à la fois très subtils (les théologies et les constructions métaphysiques des lettrés religieux, orthodoxes ou hétérodoxes) et suffisamment puissants pour se prêter à une traduction dans des versions profanes et à une concrétisation dans des rites, des usages et des interdits religieux et sociaux intégrés y compris par ceux qui n’avaient pas le loisir de s’intéresser aux doctrines des lettrés. Le modèle d’une incorporation de ces représentations, qui forgent les gestes, les corps, les manières d’être et les « conduites de vie » (ou, pour reprendre un terme wébérien, les « habitus »), fait le lien, chez Weber, entre la sociologie de la religion et la sociologie des pratiques économiques et des *ethos* de travail.

Isabelle KALINOWSKI

Bibliographie

C. COLLIOT-THÉLÈNE, *Max Weber*, La Découverte, Paris, 2005

M. WEBER, *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, trad. et Préface d’I. Kalinowski, Flammarion, Paris, 2000 ; *Économie et société*, trad. sous la dir. de J. Chavy et E. de Dampierre, 2 t., Presses Pocket, Paris, 1995 ; *La Science, profession et vocation*, trad. d’I. Kalinowski, suivi des *Leçons wébériennes sur la science et la propagande*, par I. Kalinowski, Agone, Marseille, 2005 ; *Sociologie des religions*, trad. de J.-P. Grossein, Gallimard, Paris, 1996.

Voir aussi

- [Durkheim \(École de\), sociologie](#)

Le mot soufisme (*ṭasawwuf*) est considéré de manière générale comme seul synonyme de mystique musulmane. Il n'en a pas toujours été ainsi, la spiritualité en islam ayant emprunté à ses débuts plusieurs chemins qui correspondaient à des développements doctrinaux et à des pratiques diversifiées. Toutes ces tendances ont été regroupées vers le IV^e-V^e siècle de l'Hégire (X^e-XI^e siècle), à l'initiative des hagiographes, sous une appellation unique, mais il est possible de déceler encore des traces de ces orientations originaires dans les enseignements des « voies » soufies actuelles. En milieu chiite, le terme « soufi » n'a pas connu le même développement. Le mot employé est en général « spirituel » (*rūhānī*) et la sainteté est, en son essence, l'apanage des imāms.

Les mystiques eux-mêmes mentionnent plusieurs étymologies : la pureté (*safā'*), l'élite (*safwa*), le fait de se trouver au premier rang devant Dieu (*saff*) ou encore les « gens du banc » (*ahl al-suffa*) qui se tenaient dans la mosquée à l'époque du Prophète. Enfin le mot laine (*sūf*), qui est la plus connue. Les soufis s'astreignaient à porter un très lourd manteau, la *khirqā*, encore augmenté par les pièces cousues pour le réparer (*muraqqa'a*), témoignage de leur dénuement, de leur ascèse et des souffrances qu'ils s'imposaient volontairement. Cette définition a été admise dès le Moyen Âge par les auteurs musulmans qui, à partir du X^e siècle, ont entrepris de présenter le soufisme comme une tendance religieuse « orthodoxe ». Le membre régulier d'une confrérie mystique est aussi appelé fakir ou derviche (« pauvre », en arabe et en persan) en raison du dénuement volontaire dont il fait, en principe, son mode de vie.

• La préhistoire des mouvements mystiques : l'héritage d'autres religions

La grande masse des musulmans de l'époque abbasside ayant été des convertis bouddhistes, mazdéens, manichéens, juifs et chrétiens, la mystique musulmane des premiers temps a continué, du moins en partie, ces traditions. Deux mouvements de spiritualité chrétiens présentent des points communs particulièrement remarquables avec le soufisme : l'origénisme (héritier d'une mystique hellénistique) et le messalianisme (mouvement ascétique répandu au Proche-Orient, surtout en Syrie et en Mésopotamie, du IV^e au IX^e siècle). Selon sa doctrine, Dieu a créé deux mondes : le visible et l'invisible, les justes vivant dans le premier, les parfaits, dans le second. Cette représentation peut être rapprochée du binôme *zāhir* (exotérique)-*bātin* (ésotérique), fondement de la pensée des mystiques musulmans.

La plupart des thèmes de l'exégèse néo-platonisante, difficiles à extrapoler du Coran, figurent en revanche largement dans la Tradition prophétique. Certains mystiques ont même enrichi le corpus du *ḥadīth* de sentences inspirées. Enfin, plusieurs concepts correspondent à l'enseignement de la mystique juive de la *merkaba* (contemplation du Trône) et à celui du *Sefer Yetsira* (exégèse ésotérique des lettres de l'alphabet). Les éléments de ces systèmes une fois intégrés à l'islam, les soufis ont fondé leur spiritualité sur un commentaire mystique du Coran, rapportant la totalité de son contenu, y compris juridique, aux événements intérieurs de l'âme.

• Les courants mystiques des quatre premiers siècles

La Futuwwa (chevalerie spirituelle) met l'accent sur la noblesse du comportement, le désintéressement, le sacrifice de soi-même, le respect des autres, la défense des pauvres et des faibles.

Les Malāmātiyya (gens du blâme) avaient pour habitude de rechercher la critique pour combattre leur « moi » ou âme charnelle. Les plus grands saints de ce groupe subissaient ainsi le blâme public en vue de cacher leurs véritables états intérieurs, à l'instar de la *shitūta* pratiquée par les chrétiens. La nuance modérée de cette tendance consistait à mener la vie la plus modeste, mais surtout la plus « ordinaire » possible : travailler pour gagner sa vie, avoir un comportement social ordinaire, ne laisser personne connaître son degré de spiritualité. Pour eux, la vie spirituelle authentique n'avait que faire des prodiges et des signes miraculeux qui ne prouvent rien. Ils mettaient constamment en garde contre la confusion du psychique et du spirituel.

Les Karrāmiyya avaient tendance à accorder une grande importance à des points de doctrine correspondant à un enseignement de type théologico-philosophique. Ils pratiquaient le prosélytisme et l'enseignement sous diverses formes. Ils voyageaient beaucoup à l'instar des « parfaits » manichéens et n'hésitaient pas à décrire et expliquer en détail leurs états spirituels devant un public nombreux.

L'extension du mot *ṭasawwuf* est parfois gênante pour les spécialistes et peut être une source d'erreurs. Certains maîtres anciens l'avaient en effet rayé de leur vocabulaire dans leurs traités de spiritualité.

• L'enseignement initiatique

Le cheminement vers Dieu concerne les étapes (*maqamāt*) et les états (*ahwāl*), leurs caractéristiques, leur contenu et leur succession. Certains mystiques lient étroitement l'obtention des états à la progression dans les étapes. En revanche, d'autres rejettent ce mode de pensée en affirmant que les états sont des dons gracieux de Dieu qui ne dépendent en rien des pratiques, celles-ci pouvant tout au plus avoir une fonction purificatrice.

Le rôle du maître spirituel est important. Il évite de tomber dans les pièges grossiers de l'âme charnelle qui tente de s'attribuer les mérites de la progression spirituelle et, plus tard, aide à comprendre la signification des « pièges de Dieu » et de la ruse (*makr*) qu'il met en acte pour éprouver le mystique afin de lui permettre d'accéder à la proximité. De nombreux mystiques disent avoir reçu leur initiation de la part d'un maître décédé, par des visions ou en rêve. Ils évoquent souvent al-Khaḍir, personnage immortel, vénéré aussi bien dans l'hindouisme que dans l'islam.

La sainteté (*walāya*) désigne en principe la qualité de saint ou d'élu de Dieu. Les saints sont censés jouer un rôle d'intercession, détenir et transmettre la *baraka* (bénédiction divine) et être dotés de charismes (*karāma*). Leur but, à la différence des autres croyants, est la recherche, non pas du paradis promis par Dieu, mais de la proximité divine, qui constitue une demeure supérieure. Les saints bénéficient souvent de sciences particulières, parmi lesquelles le *jafr* ou science des lettres, basée à la fois sur la signification symbolique et ésotérique de chaque lettre et sur leur valeur numérique.

Le pacte prééternel (*mīthāq*) est l'un des thèmes de prédilection des soufis. Le verset (7-172) évoque un pacte proposé par Dieu aux hommes (tirés du dos des fils d'Adam) et interprété comme un témoignage de la préexistence des âmes, auxquelles Dieu aurait proposé, avant la création du monde,

de reconnaître sa suzeraineté. Les soufis manifestent leur aspiration à retrouver l'état dans lequel ils étaient lors de ce face-à-face avec Dieu. Ces spéculations sur la « contemplation primordiale » des esprits correspondent à un thème très répandu à l'époque hellénistique et intégré à un cadre chrétien par Origène (185-253 ou 254) et Évagre le Pontique (346-399).

Dans la même optique, la lumière du Prophète (*nūr muḥammadī*) illustre l'idée d'une lumière originelle qui, chez ces Pères de l'Église, n'était autre que le Logos, le fils, à partir duquel ou à l'aide duquel Dieu a réalisé la création. Elle a été transposée sur Mahomet par un mystique du III^e siècle de l'Hégire, Sahl Tustarī. Dans cette optique, la sainteté des saints, identifiée à la sainteté du Prophète lui-même, permet au monde de subsister, tout comme dans certains écrits de l'Antiquité tardive les chrétiens étaient « ceux dont la présence garantissait la survie de l'empire romain ». Dans le chiisme, ce sont les imāms qui tiennent ce rôle.

• La naissance des « voies » mystiques et leur développement

Dès le III^e-IX^e siècle, dans l'ensemble du Proche-Orient et notamment sur les marches byzantines, commencent à se former des écoles autour de quelques maîtres réputés. Le soufisme a fait fortune, notamment en Iran, où il s'est implanté au début du X^e siècle. Il fut ensuite adopté par la dynastie seldjoukide turque (X^e-XI^e siècle), dominante à l'est de l'empire, et se répandit dans le Proche-Orient avant de gagner le monde islamique dans son entier.

La reconnaissance du culte des saints par le califat abbasside s'est muée, devant les périls francs et mongols, en incitation ouverte dictée par la tactique politique. En effet, la présence du saint signifie avant tout affirmation de la souveraineté de l'islam sur son territoire. Les grands sanctuaires urbains portent la marque des luttes religieuses et idéologiques qui tirent parti des charismes des saints.

Les premières confréries apparurent au XII^e siècle, où elles sont devenues la forme dominante du soufisme jusqu'à l'époque moderne. Chaque grande voie mystique du Moyen Âge a essaimé de très nombreux groupes dans plusieurs pays. La Qādiriyya est actuellement divisée en plus de trente-cinq branches, la Badawiyya, quinze, la Shādhiliyya une vingtaine, et la Rifā'iyya, vingt-cinq. Il en naît et se développe plusieurs chaque année et l'ensemble des mouvements mystiques est représenté en France, comme dans la plupart des pays d'Europe.

Geneviève GOBILLOT

Bibliographie

- P. BALLANFAT, *Najm al-Dīn Kubrā. La Pratique du soufisme*, éd. de l'Éclat, Nîmes, 2002
G. GOBILLOT, *al-Hakīm al-Tirmidhī. Le Livre des nuances*, Geuthner, Paris, 2005
L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Cerf, Paris, 1999
M. MOLÉ, *Les Mystiques musulmans*, Les Deux Océans, Paris, 1982
A. M. SCHIMMEL, *Le Soufisme, ou les Dimensions mystiques de l'islam*, Cerf, 1996.

Voir aussi

- [Chiisme](#)

- [Imamisme, religion](#)
- [Islam](#)
- [Ismaélisme, religion](#)
- [Manichéisme, religion](#)
- [Sunnisme](#)
- [Wahhabisme, religion](#)

Sources du droit (Théorie des)

L'objet de la théorie des sources du droit prend pour point de départ des questions essentielles : d'où vient le droit ? comment se forme une règle juridique ? La loi, la jurisprudence et la coutume sont de nos jours présentées comme les principales sources du droit. Il en est cependant d'autres tout aussi importantes : traités internationaux, conventions collectives et contrats individuels, usages professionnels, actes administratifs, règlement intérieur d'une entreprise ou d'un groupement. Il existe une certaine fluidité entre ces différentes sources : une même règle de droit prend parfois, de manière simultanée ou successive, la forme d'une règle contractuelle, coutumière, jurisprudentielle, légale ou internationale.

Le défi posé par les sources du droit réside dans leur irréductible pluralité. Les règles de droit jaillissent de divers foyers normatifs issus de personnes publiques ou privées (groupements ou individus). L'ensemble de ces règles est appréhendé par la théorie des sources du droit sous deux aspects. Le premier aspect est celui des sources dites réelles, c'est-à-dire des conditions sociales (historique, politique, économique) de production d'une règle juridique. Le second est celui des sources dites formelles, qui désigne les formes par lesquelles se concrétisent les règles de droit. Une loi votée par le Parlement se distingue ainsi d'une jurisprudence établie par une juridiction, d'une coutume formée par la répétition de pratiques considérées comme obligatoires, ou encore des usages contractuels du commerce international. La théorie des sources du droit consiste à rendre explicite les processus d'élaboration des règles juridiques et à en proposer l'agencement sur un mode plus ou moins hiérarchisé. Elle vise à identifier les règles de droit et à les ordonner au sein d'un système cohérent.

• Enjeux de la théorie des sources du droit

Les enjeux de la théorie des sources du droit sont liés au pouvoir de tracer les frontières externes du domaine juridique et d'en assurer la mise en ordre interne. La rivalité entre plusieurs théories des sources du droit en atteste. Ces théories véhiculent différentes conceptions de la société à partir d'une question centrale : qui établit des règles de droit et comment ? Chacun tend à privilégier une source du droit à partir de ses propres convictions et de l'ordre juridique au sein duquel il raisonne : l'Allemand Rudolf von Ihering (1818-1892) considérait que la loi était la source principale du droit, le Français Henri Lévy-Bruhl (1884-1964) donnait la primeur à la coutume, l'Autrichien devenu Britannique Friedrich von Hayek (1899-1992) à la jurisprudence et à l'ordre spontané des marchés. Ces théories des sources du droit (légalisme, contractualisme, etc.) expriment les courants idéologiques les plus divers. Il en résulte des tentatives visant à déconsidérer les sources concurrentes pour les placer sous l'emprise d'une source considérée comme primordiale. Ce mouvement des idées correspond aussi à des cycles historiques. En France, la période postérieure au Code civil de 1804 a été marquée par la prépondérance de la loi. Près d'un siècle a été nécessaire pour mettre fin à son absolutisme, en particulier grâce aux efforts de François Gény, auteur d'un ouvrage intitulé *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, paru en 1899, qui a marqué son époque. La jurisprudence est aujourd'hui reconnue comme une source du droit à part entière, mais c'est parfois encore avec réticence, comme si elle ne pouvait s'épanouir que dans l'ombre de la loi. Malgré un certain conservatisme théorique, les évolutions se poursuivent. Les sources du droit ne sont pas figées. Ainsi,

l'indépendance prise par les juges, l'application des droits de l'homme et des libertés fondamentales, la place occupée par les sources européennes, la mondialisation des règles du commerce international contribuent à renouveler une conception du droit trop souvent repliée sur l'État et la loi.

Les enjeux de la théorie des sources du droit peuvent être éclairés à partir de la notion de doctrine, qui connaît une acception particulière parmi les juristes français. Loin de se réduire à l'exposé d'opinions formulées par des juristes, la doctrine désigne l'ensemble des auteurs écrivant sur le droit. Doctrine et théorie des sources du droit sont d'ailleurs apparues, de manière explicite, à la même époque, au cours du XIX^e siècle. La doctrine s'est en effet donné pour but de présenter les sources du droit de manière systématique. Elle a été le révélateur et la chambre d'écho des sources du droit. L'intervention des juristes semble ici inéluctable. Comment connaître les lois, la jurisprudence, la coutume, si ce n'est par l'intermédiaire des auteurs qui donnent à voir les sources du droit et prétendent dire ce qu'elles sont ? Dans cet élan, la doctrine s'est présentée, elle-même, comme une source du droit. Les juristes ont certes toujours constitué une source d'influence des solutions juridiques comme en témoigne la tradition des jurisconsultes du droit romain et des glossateurs au Moyen Âge. C'est toutefois l'émergence explicite d'une théorie des sources du droit qui a permis à la doctrine de se mettre en scène comme une autorité à même d'inspirer ou de concevoir le droit.

• Statut de la théorie des sources du droit

Le statut de la théorie des sources du droit pointe alors une difficulté présente dans la pensée juridique française. Pour le comprendre, il faut rappeler que la doctrine correspond à un effort dogmatique, au sens d'une étude savante et raisonnée du droit positif dans la perspective de l'adoption d'une solution souhaitable. Sa visée est normative. Or cette dogmatique a été la plupart du temps présentée par les membres de la doctrine comme le résultat d'un processus scientifique. Au point d'ailleurs d'exclure d'autres approches théoriques des sources du droit plus ouvertes aux sciences humaines et sociales. La doctrine s'est alors constituée en autorité savante, détentrice du discours légitime sur les sources du droit. L'avantage d'une telle posture pour les juristes bâtisseurs de théories conduit à guider le droit par deux fils tenus dans une même main : d'un côté l'influence sur le droit tel qu'il se fait ou devrait se faire ; de l'autre le contrôle sur les théories prenant le droit pour objet. L'organisation d'une doctrine en science dogmatique du droit ne fait pas l'unanimité. Hans Kelsen (1881-1973) a dénoncé avec vigueur l'hypocrisie des juristes diffusant des idéologies morales ou politiques sous couvert de science du droit.

Les auteurs qui forment la doctrine n'assument ni leur part dogmatique en révélant leurs valeurs, ni leur part scientifique en explicitant leurs méthodes. La théorie des sources du droit apparaît alors comme un cheval de Troie épistémologique. Elle veut faire croire que le droit correspond à la théorie. De l'intérieur pourtant, les auteurs agissent. Dire ce que sont les sources du droit, parler en leur sein jusqu'à prétendre les incarner est un stratagème qui ne manque pas d'efficacité. Les autorités productrices de droit sont confortées dans leur pouvoir ; la critique est discréditée lorsqu'elle s'écarte des constructions juridiques en vigueur. D'autres chemins conduisent à recomposer une théorie des sources à partir des réflexions menées dans le domaine de la philosophie et de la sociologie du droit. Entre les doctrines les plus au contact des solutions concrètes et celles qui jonglent avec les idées les plus générales, les théories des sources du droit déploient un spectre graduel qui ne manque pas de couleurs.

Bibliographie

D. DE BÉCHILLON, *Qu'est-ce qu'une règle de droit ?*, Odile Jacob, Paris, 1997

P. JESTAZ & C. JAMIN, *La Doctrine*, coll. Méthodes du droit, Dalloz, Paris, 2004

H. KELSEN, *Théorie pure du droit*, 1960, trad. franç. de la 2^e éd. de la *Reine Rechtslehre* par Charles Eisenmann, Dalloz, Paris, 1962

F. OST & M. VAN DE KERCHOVE, *De la pyramide au réseau ? Pour une théorie dialectique du droit*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2002.

Voir aussi

- [École de l'Exégèse, droit](#)
- [École sociologique du droit](#)
- [Supranationalité](#)

Spectrale (École), musique

Jusqu'au milieu du xx^e siècle, les composantes de la musique ainsi que le travail du compositeur ont été décrits avec des termes non ambigus, très clairs, car liés au système traditionnel d'écriture en vigueur depuis plusieurs siècles : hauteur et durée d'un son, thème, harmonie, contrepoint...

Au début des années 1950, l'émergence de la musique concrète et de la musique électro-acoustique entraîne une redéfinition de l'objet sonore : les compositeurs ne s'intéressent plus uniquement à l'organisation des sons mais au son lui-même ; ils prennent conscience qu'ils utilisent un matériau sonore qui préexiste à la pensée créatrice et organisatrice et dont ils ne connaissent pas les propriétés intrinsèques.

La musique spectrale, courant qui naît en France dans les années 1970, désigne une musique dont tout le matériau est dérivé des propriétés acoustiques des composantes d'un son. C'est la mutation du son, le devenir sonore qui est au centre de la recherche du compositeur. Par cette approche exclusive du son, le compositeur refuse tout matériau de base pour travailler uniquement sur la mutation du son. Les chefs de file de l'école spectrale en France sont Gérard Grisey et Tristan Murail, auxquels se joignent de nombreux compositeurs réunis depuis 1973 au sein de l'ensemble l'Itinéraire, parmi lesquels Michaël Lévinas et Hugues Dufourt.

À cette recherche de nouvelles sonorités s'ajoutent les travaux d'Émile Leipp, de Michèle Castellengo et de l'ensemble des acousticiens réunis dans le Laboratoire d'acoustique musicale de l'université de Paris-VI, notamment leurs analyses des composantes sonores.

L'appellation musique spectrale a finalement été conservée par commodité par les compositeurs eux-mêmes, mais elle est incomplète ou inadéquate : si le spectre harmonique joue un rôle important, il ne représente qu'un des éléments par rapport à la globalité du phénomène sonore.

Les compositeurs de musique spectrale vont chercher dans l'acoustique une compréhension des phénomènes sonores afin de pouvoir ancrer l'écriture musicale dans la réalité de l'oreille. Composer de la musique spectrale c'est explorer le son de l'intérieur et non plus l'organiser de l'extérieur par manipulation de notes. C'est analyser ses fréquences, ses dynamiques, l'empilement de ses harmoniques s'il s'agit d'un son à hauteur déterminée (le son d'un violon, d'une clarinette ou d'une flûte) ou de ses partiels pour un son à hauteur indéterminée (le son d'une cloche, d'un gong ou du triangle), leurs évolutions dans le temps. C'est encore étudier l'attaque de ces sons (transitoires d'attaque) et la manière dont ils peuvent s'éteindre (transitoires d'extinction).

Composer de la musique spectrale, c'est reconstituer artificiellement les composantes sonores d'un ou de plusieurs instruments en distribuant les harmoniques ou les partiels aux divers instruments qui composent l'effectif instrumental choisi, et suivre leur mutation dans le temps et dans l'espace.

Partiels (1975) de Grisey est une partition significative de la démarche esthétique spectrale : par son refus de tout matériau de base, le compositeur privilégie une approche exclusive du son et des mutations sonores. *Gondwana*, composé par Tristan Murail en 1980, est considéré comme une des pièces majeures illustrant ce courant. On trouve dans cette œuvre tous les principes de la synthèse

orchestrale, notamment la reproduction du timbre d'une cloche, des fréquences et des dynamiques qui le composent, par les instruments de l'orchestre, dont les sonorités respectives fusionnent pour simuler la cloche. L'orchestre n'est plus qu'un seul et unique instrument qui simule l'attaque franche, l'extinction lente et la hauteur très approximative de cette cloche. Mais que peut apporter l'imitation d'un instrument par tout un orchestre ? Une œuvre comme *Gondwana* ne peut être considérée comme une simple imitation naturaliste ou réaliste. La métamorphose de tout un orchestre ainsi agencé charrie une poésie forte. Cette démarche compositionnelle se présente plutôt comme une manière d'assumer la réalité sonore tout en la transcendant.

Juliette GARRIGUES

Bibliographie

D. COHEN-LÉVINAS dir., « L'Itinéraire », in *La Revue musicale*, Richard Masse, Paris, 1991 ; *Le Temps de l'écoute : Gérard Grisey ou la Beauté des ombres sonores*, L'Harmattan, Paris, 2004.

Voir aussi

- [Concrète \(Musique\)](#)

Spinoza (1632-1677) est né dans la communauté juive d'origine portugaise d'Amsterdam, dont il fut exclu en 1656 à cause de ses opinions hétérodoxes. Ses lectures critiques de Bacon, Descartes, Hobbes, sa réflexion sur la nouvelle science de la nature, sur la Bible et sur les problèmes politiques le conduisent à élaborer sa propre philosophie. Seuls les *Principes de la philosophie de Descartes* (1663) et le *Traité théologico-politique* (1670) sont publiés de son vivant ; la plupart de ses autres écrits paraissent dans les *Œuvres posthumes* (1677) qui contiennent notamment l'*Éthique*, le *Traité de la réforme de l'entendement* et le *Traité politique*. On découvrira au XIX^e siècle le *Court Traité*.

• Une nouvelle norme de vérité

Spinoza caractérise souvent sa démarche en s'opposant à une série de préjugés : la croyance au libre arbitre ; l'illusion de la finalité – qui considère les choses comme des objets formés à notre usage ; la représentation d'un Dieu anthropomorphe qui gouverne selon une volonté arbitraire, juge et condamne ; la considération du Bien et du Mal comme des absolus ; la confrontation des actions humaines à une essence normative idéale face à laquelle il ne reste plus qu'à réprouver les vices des hommes réels et, en politique, à rêver d'une Cité de citoyens vertueux dirigés par des sages. Au finalisme et au libre arbitre, il oppose les lois universelles de la nature, auxquelles l'homme est soumis lui aussi, de sorte que les passions ne sont que des produits nécessaires de la nature humaine. C'est seulement par la connaissance de ces lois que passe la liberté. Ce qui permet d'échapper aux illusions traditionnelles, c'est la norme de vérité fournie par les mathématiques, modèle d'une connaissance tournée vers les définitions et les propriétés, appuyée sur des démonstrations, et non pas sur la présupposition des fins. Les autres disciplines aussi peuvent trouver une légitimité en s'appuyant sur une démarche analogue : rigueur des traités historiques, lois du langage (Spinoza avait composé une grammaire), comparaison des textes et des mentalités des auteurs pour étudier un livre – y compris quand ce livre est l'Écriture sainte –, analyse des affects pour fonder l'éthique et la politique.

La connaissance de toutes ces lois n'est pas innée : en effet, les hommes vivent d'abord dans l'imagination, où les rencontres de leur corps avec le monde extérieur impliquent des idées qui traduisent confusément ces interactions corporelles, plutôt qu'elles ne fournissent une perception adéquate de l'essence des choses ou de nous-mêmes. Un deuxième genre de connaissance permet d'échapper à cette inadéquation : les notions communes – corrélats des propriétés communes à tous les corps, donc aussi à notre corps et aux objets qu'il rencontre – engendrent des idées nécessairement adéquates, mais universelles ; c'est à partir d'elles que peut se développer la Raison. Enfin, la science intuitive, procédant par la connaissance adéquate des essences singulières, complète la Raison en nous ouvrant l'accès à l'individualité. Ces trois genres de connaissance sont donc bien plutôt des modes de production des connaissances que les niveaux d'un itinéraire auxquelles se référait la tradition philosophique. Le deuxième et le troisième genre sont démonstratifs, comme le sont les théorèmes des mathématiques, alors que le premier fonctionne seulement à partir de l'association des images et de leur généralisation désordonnée.

• Une philosophie de l'immanence

L'*Éthique* construit un Dieu immanent et produisant toutes choses selon des lois nécessaires, très différent à la fois du Dieu des religions et du Dieu de Descartes, créateur des vérités éternelles. Ce Dieu est une substance constituée d'une infinité d'attributs infinis – nous en connaissons deux : l'étendue et la pensée. L'ensemble de ce que l'on appelle traditionnellement les créatures est formé des modes, c'est-à-dire des transformations réglées de ces attributs. Ainsi, les corps sont les modes de l'étendue et les idées sont les modes de la pensée (qui ne se réduit donc nullement à la conscience individuelle, mais la dépasse infiniment, comme l'étendue dépasse les corps).

Tous ces modes sont eux-mêmes dotés d'une puissance qui met en œuvre la puissance divine qui les constitue : être, pour Spinoza, c'est d'abord être effet d'une cause, et tout autant être nécessairement cause d'effets plus ou moins riches. Si une classification des êtres est possible, c'est en fonction de la proportion de causes qui les affectent, et de la richesse d'effets (internes et externes) qu'ils produisent. Ils se différencient donc par la complexité de leur structure et la variété de leurs rapports avec le monde extérieur. Si les hommes se distinguent des autres, ce ne peut être que par une telle différence de degré dans un univers gouverné par un unique système de lois, et non pas parce qu'ils échapperaient à ces lois : la configuration de leur corps, et sa façon d'affecter et d'être affecté, explique comment leur âme engendre les divers genres de connaissance : le corps humain est ainsi fait qu'il garde les traces des événements ; en même temps, l'âme en conserve elle aussi la trace, et réunit les idées dans l'ordre de ces traces et de leurs associations. Le désir, la joie et la tristesse produisent une multiplicité d'affects, encore multipliée par le phénomène fondamental de l'imitation. La domination de l'homme par ses affects est nécessairement première, car la raison émergente est au début fort impuissante, et il faut tout le cheminement de l'*Éthique* pour arriver à la « puissance de la Raison » et à la béatitude.

Le *Traité théologico-politique* défend la « liberté de philosopher » contre les préjugés théologiques qui la jugent dangereuse pour la piété, et les préjugés politiques qui l'estiment nuisible à la paix de l'État. Il procède à une analyse des sources de la piété, donc des formes fondamentales de la vie religieuse – prophétie, miracle, loi divine, cérémonies, Écriture sainte – et établit que seules la justice et la charité sont nécessaires à la vraie religion, et non pas la diversité des dogmes et des cultes. L'étude des conditions de la politique conduit à une double conclusion : c'est à l'État de défendre les citoyens contre les empiétements perpétuels des Églises, mais il doit aussi accorder à ces citoyens une liberté complète de s'exprimer, y compris à son propre égard, dans la mesure où cette liberté ne sape pas ses fondements mêmes.

Le spinozisme a provoqué de violentes controverses : le refus, tant à Dieu qu'à l'homme, du libre arbitre, la conception de l'étendue comme un attribut divin, la liberté d'approche de la Bible, l'exigence de la liberté de philosopher – autant de thèmes inacceptables pour les critiques. Cependant, on peut discerner plusieurs lectures successives de l'héritage spinoziste : à l'époque des Lumières, où les critiques de la religion officielle puisent dans la critique biblique et où un « néo-spinozisme » émerge, chez Diderot par exemple ; dans l'Allemagne romantique, où l'on célèbre au contraire un Spinoza panthéiste et « ivre de Dieu » (Novalis, Herder, Goethe) ; chez les philosophes de l'ère du soupçon qui voient volontiers dans la critique spinozienne des illusions humaines un antécédent de Marx, Nietzsche ou Freud.

Bibliographie

G. DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Paris, 1981

M. GUEROULT, *Spinoza*, Aubier, Paris, t. 1, 1968 ; t. 2, 1974

A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, 1969.

Voir aussi

- [Cartésianisme](#)
- [Hégélianisme](#)
- [Panthéisme](#)

Spiritualisme

Le spiritualisme est la doctrine suivant laquelle il existe dans la réalité un principe d'intelligence et de liberté distinct de la matière et supérieur à elle, principe duquel l'homme participe. Cette doctrine s'enracine dans les deux sources majeures de la culture occidentale. Selon la Bible, le souffle divin présent en l'homme assure à celui-ci la vie, le sentiment, l'énergie. Parce que l'homme existe comme esprit, sa chair est vouée à être transfigurée par l'Esprit de Dieu. Du côté grec, le spiritualisme se réclame de Platon et de la tradition platonicienne. L'âme humaine est parente des Idées et de leur principe divin : l'idée du Bien. Exilée dans le corps, l'âme s'en dégage par la connaissance intellectuelle. En son sommet, la vie philosophique coïncide avec une vision mystique dans laquelle l'esprit rejoint son Principe. La jonction de ces deux sources s'opère d'abord dans le spiritualisme chrétien des Pères de l'Église, et chez les Docteurs médiévaux.

C'est seulement au XIX^e siècle qu'une doctrine philosophique s'est présentée comme un « spiritualisme », se réclamant de Descartes et définissant l'esprit par son triple rapport à ces valeurs cardinales que sont le vrai, le beau et le bien. Son promoteur, Victor Cousin (1792-1867), a exercé une forte influence sur l'enseignement philosophique en France. Mais les objectifs politiques de conciliation entre l'Université et le catholicisme ont contribué à dévaloriser le terme même de spiritualisme. Quand viendra l'ère du positivisme d'Auguste Comte, cette doctrine paraîtra incompatible avec le développement des sciences. Il semble que, plus le sujet humain se tourne résolument vers l'étude des phénomènes naturels, plus il se détache des convictions théologiques en fonction desquelles il se définissait lui-même comme esprit. À tel point que, dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1902-1923), Lalande hésitera à conseiller l'usage d'un terme discrédité. La question des aspirations et des valeurs spirituelles n'en reste pas moins vivante et actuelle.

Selon le vœu de Ravaisson, le spiritualisme a évolué vers un réalisme ou positivisme spiritualiste en acceptant la rigueur d'une méthode réflexive. Pour Jules Lachelier et Jules Lagneau, retrouver l'esprit dans ses œuvres, c'est l'œuvre de la philosophie. Avec Léon Brunschvicg, la réflexion recherche l'unité de l'esprit dans la diversité de ses œuvres, depuis la perception jusqu'à la science, l'art, la morale et la religion. Mais, pour ne pas méconnaître la complexité du réel, le spiritualisme doit s'allier à une philosophie de la culture et à une philosophie de l'existence. Du côté de la culture, même si elle ne se transforme pas en philosophie de l'histoire, comme chez Hegel, une philosophie de l'esprit doit admettre que l'esprit individuel accède à lui-même en participant à un monde social particulier, par l'intermédiaire duquel il s'ouvre à l'universalité humaine. C'est ainsi qu'un Emmanuel Mounier ou un Paul Ricœur réinscrivent les valeurs spirituelles dans l'historicité des cultures et dans leur dialogue. Du côté de l'existence, Karl Jaspers, Gabriel Marcel et Maurice Merleau-Ponty dégagent les situations fondamentales de l'esprit humain, incarné, lié à son corps et ouvert par lui au monde sensible et à autrui. Avec Maurice Blondel, avec Nicolas Berdiaev, et avec les promoteurs de la collection Philosophie de l'esprit, Louis Lavelle et René Le Senne, le spiritualisme revêt toute sa dimension métaphysique. Notre esprit retrouve en son propre fond la présence de l'Esprit absolu qui nous donne à nous-même et qui nous destine à une vie éternelle. Cet horizon métaphysique reste vulnérable, et le spiritualisme se dénature lorsqu'il cherche une preuve objective de l'immortalité. En revanche la doctrine philosophique s'accorde avec la visée des grandes religions.

Cependant, même pour les hommes religieux et quelle que soit leur espérance ultime, c'est aujourd'hui, dans le monde présent, qu'il importe de poursuivre les fins de justice et d'amour dont la valeur spirituelle nous est attestée par l'appel des héros et des saints. Chez Bergson, la vie de l'esprit prend appui sur l'énergie de l'élan vital, et elle culmine avec la reconnaissance mystique du Dieu d'amour.

Dans le contexte contemporain, la tradition spiritualiste se trouve confrontée à l'idée nouvelle que les hommes de la modernité ou de la postmodernité se font aujourd'hui de leur insertion dans un monde plus vaste et plus complexe. La cosmologie a considérablement élargi notre univers. La théorie darwinienne a réinséré l'humanité dans l'évolution des espèces vivantes au point que, peu à peu, les frontières entre l'homme et l'animal se sont déplacées. De façon encore plus insistante, les sciences cognitives remettent sur le chantier la question du rapport de l'esprit à un cerveau mieux connu. De tels changements constituent un défi pour la doctrine spiritualiste et l'appellent à un renouveau, correspondant à la conscience nouvelle que les hommes prennent de leur responsabilité par rapport à l'avenir.

Pierre COLIN

Bibliographie

D. JANICAUD, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Vrin, Paris, 1997

P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955, 1964, 1990

J.-L. VIEILLARD-BARON dir., *Philosophie de l'esprit*, Olms, Hildesheim, 1999.

Voir aussi

- [Existence \(Philosophies de l'\), philosophie](#)
- [Historicisme](#)
- [Néoplatonisme](#)
- [Personnalisme](#)
- [Platonisme](#)
- [Positivisme](#)

Le développement du stoïcisme se formule à partir de deux mots : stoïcien pour la philosophie savante ; stoïque pour une attitude générale de maîtrise de soi et d'endurance morale face au malheur. Au III^e siècle av. J.-C., les fondateurs de l'ancien stoïcisme, Zénon de Cittium, Cléanthe et Chrysippe développent une philosophie systématique en trois parties indissociables : la logique, la physique et l'éthique. Au II^e siècle av. J.-C., le moyen stoïcisme perd ensuite de sa rigueur théorique (Panétius de Rhodes, Posidonius d'Apamée). Enfin avec Sénèque, Épictète ou Marc-Aurèle, le stoïcisme romain, durant les deux premiers siècles de notre ère, se préoccupe surtout de morale. Son pragmatisme le met à la portée du plus grand nombre. Sous cet aspect, il est resté vivant jusqu'à nos jours comme sagesse pratique. Cette acceptation sereine du destin en est même venue à se confondre avec la notion populaire de philosophie.

• S'accorder à l'Âme du monde

La physique ou conception de la nature est indispensable pour comprendre la morale stoïcienne. Il n'y a rien en dehors du monde, même s'il faut admettre autour de lui un espace de dilatation, un vide. Ce Tout est un grand Vivant éternel qui naît, meurt et renaît sans cesse, sur le modèle de l'éternel retour des cycles naturels. Il est la Nature, à la fois ce qui donne la vie et la reçoit, « nature naturante » et « nature naturée », selon deux modes indissociables : l'un, passif, caractérise la matière constituée d'éléments périssables, l'autre, actif, désigne le principe qui organise éternellement la matière et que les Grecs appellent *Logos*, les Latins *Ratio*. Le monde obéit donc à la Raison. Sa perfection rationnelle sans cesse vérifiée l'identifie à Dieu. Le célèbre adage de Spinoza *Deus, sive Natura* (« Dieu, c'est-à-dire la Nature ») est de conception stoïcienne. La conviction que tout est régi par la Nature, la Raison ou encore Dieu conduit à affirmer un implacable déterminisme. Rien n'échappe à la loi de la Nature ou au Destin. Le présent est tout entier contenu dans le passé, le futur l'est déjà dans le présent. Ce « nœud de causes », connexion nécessaire des êtres et des événements, ne saurait être forcé ni transgressé. Les stoïciens observent que tout, dans la nature, est finalisé en vue du meilleur. La Providence est donc l'autre nom du Destin. Les stoïciens aiment à parler par métaphores de ce « principe directeur » immanent aux choses et qui ne revêt bien entendu pas de forme humaine. On peut le penser comme un feu ou un souffle (*pneuma*). Il est l'Esprit ou l'Âme du monde, une intelligence bienfaisante répandue partout. On dira aussi que Dieu est « l'architecte du cosmos » et comme le « Père de tous les êtres ». Le destin est ici l'expression de sa « volonté », manifestation d'une sagesse supérieure à la nôtre.

Dans cet admirable agencement où règne l'harmonie des parties, chaque élément est en interaction réciproque permanente, en « sympathie » avec les autres. Tout est lié, – ce qui justifie aussi bien l'astrologie que le mécanisme des marées, phénomène que les stoïciens sont les premiers à expliquer. Chaque être vivant, fragment du Tout, détient une étincelle du feu divin, une semence de Raison, et l'homme plus que tous les autres. Il devra donc vivre en harmonie avec la vie universelle et l'ordre cosmique ; c'est pour lui à la fois une nécessité et un devoir, un bien et la condition du bonheur, un destin et une vocation.

• Le stoïcien, maître de sagesse

Microcosme dans le macrocosme, le sage stoïcien reconnaît dans sa propre intelligence l'Âme du monde. Raisonnable, il s'efforce de diriger ses inclinations affectives et ses représentations intellectuelles en vue de « consentir » au monde. Il s'exerce à maîtriser les imaginations nées d'un désir irrationnel. Il connaît l'ordre des choses, non pour s'y résigner, mais pour s'y accorder et même l'aimer. La connaissance vraie produit la tranquillité de l'âme et l'harmonie. Inversement, l'ignorance et la révolte à l'égard de ce qui arrive conduisent au malheur. Le bonheur et la liberté consistent à acquiescer aux événements, à s'accorder avec la Raison, à consentir au destin et à communier avec le Tout, non à se crispier dans le refus de l'inévitable. « Je n'obéis pas à Dieu ; je m'accorde à lui. » Pour un stoïcien, la révolution est impossible et la révolte insensée. La vie est comparable à une représentation théâtrale : l'acteur le plus libre est celui qui joue le mieux un rôle qu'il n'aurait pas choisi, esclave comme Épictète, empereur comme Marc-Aurèle. Il faut apprendre à distinguer « les choses qui dépendent de nous » (bien jouer) et « celles qui n'en dépendent pas » (changer le rôle). « La liberté consiste à vouloir que les choses arrivent, non comme il te plaît, mais comme elles arrivent ».

Parvenu à cette confiance réfléchie en la Providence, le stoïcien éprouve une bienveillance universelle ou « philanthropie ». Le stoïcisme affirme en effet l'universalité du « genre humain », avec les exigences qui en découlent. La raison étant commune à tous, la loi doit l'être aussi. Nous sommes « concitoyens » du même monde. Dieu est le Père de tous les hommes, au point qu'Épictète ose avancer que nous pouvons tous nous dire « fils de Dieu. »

Les stoïciens de l'Antiquité reconnaissent que nous ne sommes pas dans une harmonie spontanée avec le destin. La sagesse est un idéal dont il convient sans cesse de se convaincre. Si le destin s'avère au-dessus des forces de l'individu, reste le suicide (de Caton d'Utique à Montherlant). En ce sens, Flaubert disait du stoïcisme qu'il était impossible. Cependant, il a eu l'art de produire une littérature remarquable : maximes, entretiens avec soi-même, exhortations, consolations proposent des exercices spirituels où beaucoup ont trouvé de quoi s'aguerrir contre le malheur et les injustices du sort. On y apprend à être toujours redevables au destin ou à Dieu de ce qui nous a été prêté et qui peut donc nous être repris.

Hegel reprochait à la liberté stoïcienne, intérieure et abstraite, de n'être qu'une illusion de la conscience malheureuse. Reste que, dans des situations d'impuissance extrême, un stoïcisme psychologiquement et moralement efficace, qui incite « à changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde » (Descartes), est bienvenu. Il n'exige plus d'adhérer à la cosmologie (même si des liens peuvent être établis avec le Dieu spinoziste, le meilleur des mondes de Leibniz, et plus généralement certaines idéologies de la Nature), et sa vulgarisation lui a permis de s'enraciner durablement et profondément dans la culture occidentale. Des préceptes stoïciens passent pour chrétiens sans souci d'incohérence quant à la vision de Dieu, de l'homme et du monde. Ainsi le xvii^e siècle est souvent plus stoïcien que chrétien, comme en témoignent aussi bien la morale provisoire de Descartes ou le théâtre de Corneille que les manuels d'éducation et même les sermons. Une culture postmoderne, revenue de tout, pourrait bien y trouver quelque remède.

Geneviève HÉBERT

Bibliographie

P. HADOT, *Éloge de la philosophie antique*, Allia, Paris, 1998

J.-J. DUHOT, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, Bayard, Paris, 1996 ; rééd. Albin Michel, Paris, 2003.

Voir aussi

- [Atomisme, philosophie](#)
- [Épicurisme](#)
- [Matérialisme](#)
- [Néoplatonisme](#)
- [Platonisme](#)
- [Spinozisme](#)

Le *storicismo* est la théorie élaborée et approfondie par l'Italien Benedetto Croce (1866-1952), selon laquelle « la réalité est histoire et rien d'autre qu'histoire » (*La Storia come pensiero e come azione*, 1938). Cette définition doit être explicitée, d'autant qu'il existe des théories très différentes qui renvoient au même terme, ou presque : l'*Historismus* de la tradition romantique allemande du XIX^e siècle, de l'idéalisme hégélien, du marxisme, de Max Weber et de Wilhelm Dilthey par exemple ; l'*Historicism* combattu par Karl Popper, soit la tendance à distinguer dans l'histoire des lois inexorables, qui permettent de prévoir ce qui arrivera ; le *New Historicism* de certains spécialistes anglo-américains de la Renaissance imprégnés des lectures de Michel Foucault, Jacques Derrida et de l'anthropologie symbolique.

• Le « système » de Croce

Parti, entre 1880 et 1890, de travaux d'érudition historique, Croce en vient rapidement – grâce à l'influence du philosophe marxiste Antonio Labriola – à s'interroger sur la nature et les fins de la recherche historique et de l'historiographie. À l'époque, ses principales critiques visaient les historiens positivistes qui se refusaient catégoriquement à interpréter « les faits » à la lumière de l'expérience vécue, certains de pouvoir les extraire directement des documents. Le « système » de Croce se fonde sur une conception de la philosophie comme négation des « grands problèmes » suprêmes de la métaphysique traditionnelle. Le philosophe soulève seulement des questions spécifiques, inépuisables et infinies, parce qu'elles naissent du mouvement de l'histoire. La philosophie coïncide ainsi avec la recherche historique, concrète et vitale, qui ne peut naître que des problèmes du présent qu'elle tend à résoudre à la lumière de la pensée (pour laquelle « toute histoire est histoire contemporaine »). Il n'y a pas de vérité au-delà de l'histoire. Il n'y a pas de réalité, sinon dans le concret et la profondeur des faits étudiés et pensés par le philosophe-historien. L'histoire « racontée avec vérité » est, pour Croce, la vraie philosophie.

Une vision très précise du monde accompagnait, dans la pensée de Croce, cet abandon de la métaphysique : tout, dans l'histoire, est justifié et considéré comme nécessaire, y compris le mal et l'erreur ; tout comme la Providence chrétienne, l'histoire reste, du moins en partie, une réalité transcendante, qui domine tout individu. C'est cette vision, héritée des philosophes Giambattista Vico et Friedrich Hegel, qui distingue nettement le *storicismo* de Croce de l'*Historismus* allemand des néo-kantiens et de Friedrich Meinecke (*Die Entstehung des Historismus*, 1936). À ce dernier qui avait admis la présence de l'irrationnel dans l'histoire et avait projeté le destin de tout individu sur un fond de mystère religieux, Croce objecte que le véritable *storicismo*, grâce à une plus profonde rationalité, est capable de discerner la fonction de l'irrationnel dans l'histoire. Il faisait valoir le même argumentaire à l'égard de la pensée des Lumières, avec pour résultat non le mépris ou le rejet, mais une évaluation positive et passionnée des mythes et des illusions, des croyances et des superstitions des hommes. Le *storicismo* devenait ainsi, selon Croce, l'« ultime religion » (*La Storia come pensiero e come azione*).

Pressé par les nécessités du présent et les motifs de l'action pratique voire politique, le philosophe-historien est confronté à une pluralité d'expériences. Cela est vrai pour Croce lui-même, qui unit à la

réflexion philosophique l'exercice de la critique (de la littérature, des arts, de l'historiographie, spécialement dans la revue *La Critica*, qu'il fonda et rédigea pratiquement à lui seul, de 1903 à 1951), une œuvre historique de forme multiple (sur l'Italie contemporaine, l'Europe du XIX^e siècle, la période baroque, le règne de Naples), et la fondation et direction d'un institut de recherche et d'enseignement de l'histoire (*Istituto italiano di studi storici* de Naples). Et c'est également vrai pour toute une série de chercheurs qui prirent le *storicismo* de Croce comme modèle et le transformèrent en une sorte de langue commune des recherches historiques italiennes, jusque dans les années 1950. La transformation du *storicismo* de Croce par la tentative d'aller au-delà de sa pensée sans être en contradiction avec elle fut un des phénomènes majeurs de la culture italienne entre 1920 et 1960, et fut tout sauf pacifique. Dans une « école » qui théoriseait l'union du passé et du présent, le heurt des convictions politiques se faisait durement ressentir : sur divers fronts croissait l'opposition au conservatisme politique de Croce, alors président du parti libéral.

• Des disciples infidèles

Dans la prison où l'avait jeté la dictature fasciste, Antonio Gramsci, philosophe et dirigeant communiste, se nourrit de *La Critica* et des livres de Croce, mais dans l'objectif d'écrire un « Anti-Croce », une réflexion originale et révolutionnaire sur le problème des intellectuels en Italie et de leur rapport avec le pouvoir (*Quaderni del carcere*, 1948-1951). Il n'envisageait pas de la même façon que Croce le lien entre la pensée et l'action : « Le nœud de la question du *storicismo* », disait-il, consiste à comprendre « comment on peut être critique et homme d'action en même temps ». Avoir conscience du passé pour le dépasser signifie donner à cette critique une expression « non seulement théorique, mais aussi politique ». L'ethnologue napolitain Ernesto De Martino propose, à la suite d'un dialogue avec Croce qui nourrit alors sa critique des recherches ethnologiques (*Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, 1941), de bouleverser le « système philosophique du maître » par une nouvelle réflexion sur les catégories avec lesquelles l'histoire est pensée (*Il Mondo magico*, 1948). Carlo Antoni, philosophe et historien du romantisme allemand, met en discussion l'interprétation de Hegel, mais surtout réévalue contre le maître l'idée de droit naturel (*La Restaurazione del diritto di Natura*, 1959). L'historien de l'Antiquité Arnaldo Momigliano, quant à lui, ouvre son laboratoire aux nouvelles méthodes scientifiques, sociologiques, anthropologiques et psychologiques, ainsi qu'aux expériences françaises de l'école des Annales (*Contributi alla storia degli studi classici e del mondo antico*, 12 vol., 1955-1992). L'élément commun à cette « seconde génération » du *storicismo* est l'ouverture du dialogue avec les autres écoles historiques et avec les sciences sociales.

Ce nouveau *storicismo*, qui s'affirme grâce à ces élèves infidèles, laisse donc de côté le « système » de Croce, excepté sur deux points essentiels : le lien entre pensée et action politique, et l'étroite relation entre la philologie et l'investigation historico-philosophique (la philosophie entendue comme contrôle critique des questions que soulève l'histoire). Il y avait dans cette adoption, et peut-être aussi dans cet abandon, une profonde fidélité. Grâce au premier point, la meilleure historiographie italienne, incluant toutes les familles politiques qui se formèrent lors de l'opposition au fascisme, dans les années 1920 et 1930, acquit une forte empreinte politique, qu'il s'agisse du communisme de Gramsci et de Palmiro Togliatti (historien du fascisme), de l'interventionnisme du groupe militant anti-fasciste Giustizia e Libertà auquel participent notamment Adolfo Omodeo – principal collaborateur de Croce en Italie sous le régime fasciste, et auteur de travaux sur le comte de Cavour, sur la culture française sous la Restauration, sur les origines du christianisme – et Leone Ginzburg, mort en prison en 1944,

auteur d'importantes recherches sur la tradition du *Risorgimento* ; ou encore du jeune Franco Venturi, dont l'œuvre fondamentale est une revalorisation du siècle des Lumières (*Settecento riformatore*, 1969-1990).

Quant au second point, l'union de la philologie et de l'investigation historico-philosophique, il agit en profondeur sur la critique et l'histoire de la littérature. Le modèle de Croce est alors récupéré par des critiques littéraires étrangers tels que Leo Spitzer, Karl Vossler et Erich Auerbach, et par les non moins prestigieux maîtres italiens Gianfranco Contini et Carlo Dionisotti, sûrement le meilleur interprète de la tradition italienne du *storicismo* (*Geografia e storia della letteratura italiana*, 1967). Dans le domaine de l'histoire de la philosophie, Eugenio Garin greffe les réflexions de Gramsci sur le modèle du *storicismo* de Croce (*La Filosofia come sapere storico*, 1959) ; et, dans celui des religions, Raffaele Pettazzoni définit, non sans créer quelque surprise, son opposition à la phénoménologie de Mircea Eliade en se référant au *storicismo*.

• Destin d'une tradition

À partir des années 1960, le *storicismo* cesse d'être un modèle et devient une tradition, différemment reprise, célébrée ou dénigrée. L'idéalisme « optimiste » de Croce, réel ou imaginaire, est englouti pour toujours au cours du tragique xx^e siècle et sa posture selon laquelle « toute histoire est histoire contemporaine » passe dans le sens commun. De même, le paysage dessiné par la rencontre de l'histoire avec les sciences sociales, dans lequel évoluent les principaux courants historiographiques actuels, est certes étranger au monde intellectuel du *storicismo*, mais pas nécessairement incompatible avec celui-ci.

Cependant, dire que le *storicismo* est une tradition ne signifie pas que son contenu est acquis ni que l'on peut en prévoir le destin ; il est d'ailleurs contesté depuis peu. À partir des années 1980, le nouveau succès éditorial des œuvres de Croce a, par exemple, fait pendant à la polémique engagée par Momigliano et Carlo Ginzburg autour des travaux de l'historien américain Hayden White (*Metahistory*, 1973) qui affirme, dans la mouvance du *linguistic turn*, le caractère rhétorique du discours historique. La dimension internationale de cette discussion sur l'histoire montre que la tradition du *storicismo* n'est pas un monument de papier mais suscite des questions encore ouvertes.

Massimo MASTROGREGORI

Bibliographie

- B. CROCE, *Théorie et histoire de l'historiographie*, Droz, Genève, 1968 ; *L'Histoire comme pensée et comme action*, *ibid.*, 1968
C. GINZBURG, *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*, E.H.E.S.S.-Gallimard-Seuil, Paris, 2003
A. GRAMSCI, *Cahiers de prison*, Gallimard, Paris, 1978-1983
A. MOMIGLIANO, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, *ibid.*, 1983.

Voir aussi

- [Historicisme](#)
- [Historismus](#)
- [Linguistic Turn, histoire](#)

- [Microstoria, histoire](#)

Structuralisme, anthropologie

Ce qu'on appelle couramment du nom de « structuralisme » est un courant de pensée du xx^e siècle référé d'abord au *Cours de linguistique générale* (1916) du linguiste suisse Ferdinand de Saussure (1857-1913), puis aux développements de l'un des courants majeurs de la linguistique du xx^e siècle, de l'anthropologie contemporaine issue des travaux de Claude Lévi-Strauss, des théories de la littérature (Roland Barthes, Algirdas-Julien Greimas...), de la plupart des sciences humaines après 1945, et finalement de la philosophie (Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan, Jean-François Lyotard...). On s'attachera ici à dégager les principales caractéristiques du structuralisme, avant de montrer son influence en anthropologie.

• Les difficultés d'une définition

Aucune synthèse empirique ne parvient véritablement à ressaisir l'unité d'une école « structuraliste ». D'abord, parce que l'extension des intérêts de connaissance – linguistique, sémiotique, théorie littéraire, anthropologie culturelle, psychanalyse – de ce courant semble toujours faire obstacle à la compréhension de ce dont il s'agit : les concepts de structures, de modèle, de symbolique, d'homologie, de forme, de jeu... ne sont nulle part vraiment stabilisés. Ensuite, parce que cette extension et cette compréhension ne sont jamais l'objet d'un consensus, mais créent plutôt un champ de bataille aux enjeux divers et aux prolongements variés. Enfin, parce que, dès sa large diffusion – en France après 1950 –, l'émergence du structuralisme se confond avec ses incessantes rectifications, réinterprétations et réappropriations, par Lacan dans les années 1950, par Maurice Merleau-Ponty, Derrida et Foucault dans les années 1960...

Dans la littérature anglo-saxonne, les expressions « poststructuralisme » et, dans une certaine mesure, « postmodernisme » cherchent à contourner la difficulté, en accréditant l'idée d'un structuralisme épistémologique et méthodologique premier, consistant et homogène qui aurait suscité par la suite une série de réactions critiques qui en auraient constitué d'une manière ou d'une autre la « sortie ». Pourtant, rien n'empêche vraiment de voir dans les poststructuralismes et postmodernismes une radicalisation des principes du structuralisme, fussent-ils parfois dirigés contre lui.

Aucun des acteurs majeurs du champ structuraliste n'a souhaité restreindre le structuralisme à une attitude épistémologique ou à un ensemble de règles méthodologiques stables, définitives et unanimement partagées. Le linguiste Louis Hjelmslev s'est toujours réclamé d'un des courants philosophiques marquants du xx^e siècle, le positivisme logique. Roman Jakobson n'a cessé de se référer depuis les années 1930 à Hegel et à la phénoménologie husserlienne. Lévi-Strauss lui-même, pourfendeur d'un structuralisme « spéculatif » (Barthes, Foucault, Derrida, Althusser...) à l'écart duquel il entendait se tenir, n'a pas manqué d'outrepasser les limites de la prudence épistémologique en proposant une théorie de l'esprit humain et une réflexion sur un humanisme « rénové » ou un « anti-humanisme » qui va devenir l'image vulgarisée et négative de ce courant.

• Structure : le mot et la chose

Dès les années 1950 en France, il est clair que la notion de structure est le bien commun des

linguistes, des biologistes, des mathématiciens des psychologues et des anthropologues. Plusieurs colloques tentent alors de mesurer le degré d'homologie des différents usages de cette notion.

À un très haut niveau de généralité, on peut dire que la structure désigne – quel que soit le champ d'application de la notion – un mode d'organisation de l'objet à connaître tel que les relations y prédominent sur la substance. Il s'agit en somme d'une radicalisation de la notion de système qui n'est plus entendu comme l'ensemble des relations établies entre des éléments qui préexisteraient à ce système, mais comme ensemble de règles abstraites qui font exister ces éléments et leur confèrent des propriétés. Dans cette mesure, la structure comme « totalité » n'est plus la simple somme de ses parties, et toute perturbation qui l'affecte s'autorépare dans un nouvel état d'équilibre. Enfin, la notion de structure introduit un nouveau modèle de temporalité et de causalité. La genèse d'une structure se confondant avec son fonctionnement, l'origine ne peut plus figurer comme « cause ». La cause devient immanente à ses effets – on parle de causalité métonymique –, dans un système clos refermé sur lui-même.

Dès 1960, Roger Bastide souligne l'origine du mot structure dans l'architecture (*struere*, « construire »). Le terme serait ensuite passé dans le vocabulaire de l'anatomie (Fontenelle) et de la littérature (Vaugelas) pour disparaître relativement au XIX^e siècle, où il subit la concurrence du terme « organisme » et est réinterprété dans une perspective évolutionniste, aussi bien en biologie que dans les sciences sociales, notamment chez Herbert Spencer. En 1945, le philosophe Ernst Cassirer (« Structuralism in modern linguistics », in *Word* 1) voit dans l'émergence de cette notion au XX^e siècle l'ultime avatar de l'histoire longue du couple substance/fonction et sa source moderne dans les développements de la logique mathématique. Dans d'autres versions du structuralisme et de son histoire, on insiste sur une genèse « naturaliste » de la notion de structure, entendue comme « totalité morphodynamiquement (auto)-organisée et (auto)-régulée » (Jean Petitot, in *Critique*, n° 620-621, 1999).

Il reste que le succès de la notion de structure dans les sciences humaines à partir des années 1930 vient surtout d'une crise fondamentale de la grammaire historique et comparée, l'école philologique développée avec succès principalement en Allemagne durant tout le XIX^e siècle. La linguistique structurale qui s'affirme à partir de la fin des années 1920 dans les colloques internationaux diffusant les thèses du cercle de Prague s'attache en effet à dégager un niveau d'intelligibilité des faits linguistiques susceptible d'échapper aux antinomies et paradoxes épistémologiques des « lois phonétiques ». Si ces dernières sont essentiellement historiques (donc liées à la contingence de la vie des sociétés, des communautés parlantes) d'où viendrait leur « nécessité sans exception » selon les néo-grammairiens ? Comment concilier historicité et « précision astronomique » ? L'évolutionnisme darwinien donne-t-il la loi d'évolution des langues dans le temps ? Dans le champ de l'ethnologie en France, la notion de « mentalité primitive » proposée puis critiquée par Lévy-Brühl (1857-1939) fait écho à ce naturalisme évolutionniste, contre lequel le structuralisme linguistique et, en ethnologie, Marcel Mauss (1872-1950) réagiront à peu près en même temps.

• Les prémices linguistiques

Les écoles structuralistes en linguistique se développent à partir des années 1920, essentiellement à Prague (Nikolai Troubetzskoï, Roman Jakobson), Copenhague (Viggo Brøndal, Louis Hjelmslev) et aux

États-Unis (Leonard Bloomfield, Zellig Harris). Genève et Paris – les deux villes où Saussure enseigna – donnèrent plutôt naissance à des personnalités originales, informées, mais relativement isolées. On peut schématiser les caractéristiques communes à ces écoles dans quelques principes généraux issus plus ou moins directement du *Cours de linguistique générale*.

- Le fonctionnement de toute langue obéit à des règles que les sujets parlants adultes mettent en œuvre individuellement sans connaître explicitement le système dont elles relèvent. La description de ce système ainsi que la détermination des différents niveaux de l'analyse linguistique (phonème, morphème ou monème, syntagme, phrase...) incombe au linguiste dans une perspective délibérément non normative, constructiviste (la langue est l'objet d'une reconstruction à partir des données individuelles de la parole des sujets) et abstraite (un phonème n'est pas un son, un morphème n'est pas un mot).

- L'orientation synchronique du structuralisme (on étudie un état de langue et non le devenir d'une langue, son évolution diachronique) découle de ce premier principe. Les sujets parlants ignorent les lois d'évolution de la langue qu'ils parlent, ils obéissent inconsciemment à des contraintes de structure et la loi du dire n'est pas un vouloir dire.

- L'idée de structure implique bien, de ce point de vue, qu'on travaille sur un ensemble *clos* de données : certains linguistes parlent à ce sujet de « texte », dont le modèle explicatif devrait pouvoir rendre compte de manière exhaustive, en ce qui concerne tant la structuration du signifiant que celle du signifié.

- La définition du « signe arbitraire » comme unité indissociable du signifiant et du signifié implique non seulement la forclusion du référent (le linguiste n'a pas affaire à une réalité extérieure à la langue, ni aux états mentaux des locuteurs), mais une conception du sens comme pur effet de structure, et de la forme comme antérieure à tout contenu. Si le structuralisme place le signe au cœur de ses constructions théoriques, c'est donc dans une perspective explicitement non substantialiste, qui suppose une réflexion renouvelée sur l'identité d'unités linguistiques purement différentielles et oppositives. Le signe n'est signe que pour un autre signe, dans un faisceau de relations qui lui confèrent sa valeur.

- La langue est un fait social, et non un organisme vivant. Elle est une émanation de la communauté sociale, de son histoire, et elle contribue à la fonder en retour en tant que communauté parlante. Elle constitue comme l'infrastructure de la culture. Benveniste et Jakobson insistent particulièrement sur ce point, et contribuent de cette manière aux extrapolations extra-linguistiques du « structuralisme généralisé » qui se manifestent en anthropologie, en sociologie et dans la sémiologie et les théories du texte littéraire.

Ces principes ne fournissent que le cadre général dans lequel les différents courants scientifiques se développent, polémiquent ou s'ignorent. S'il n'y a pas d'accord unanime en ce qui concerne la définition de la structure, c'est peut-être d'abord parce que son émergence à partir de la notion saussurienne de « système » n'a été ni linéaire, ni directe, et reste même discutable du point de vue historique. Quoi qu'il en soit, ces principes sont incontestablement à l'origine d'un bouleversement des sciences du langage, en particulier avec l'apparition, à côté de la phonétique – science descriptive de la substance phonique –, de la phonologie – science explicative et prédictive de la forme du

matériau phonique des langues (Troubetzskoï, *Principes de phonologie*, 1939), qui fournira à Lévi-Strauss la clé d'une méthodologie nouvelle en anthropologie.

• Anthropologie structurale

Ce sont les systèmes de parenté qui offrent à Claude Lévi-Strauss le premier analogue rigoureux des systèmes phonologiques étudiés par la linguistique. Dans son cadre le plus général, cette analyse prend sa source dans le dessein d'interpréter la société en fonction d'une théorie de la communication : communication des femmes (systèmes de parenté), communication des biens (systèmes économiques), communication des messages (systèmes linguistiques) sont des formes sociales de l'échange entre lesquelles il s'agit de chercher des homologues de structure et des règles de transformation permettant de passer de l'une à l'autre. Comme pour l'analyse phonologique – inspirée aux Pragoïs au moins autant par le magistral *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes* de Saussure (1879) que par son *Cours* –, c'est le point de vue atomistique traditionnel qui est principalement visé et critiqué. Les « termes de parenté », comme les phonèmes de la langue, n'ont pas de valeur en eux-mêmes. L'unité de base de la parenté n'est pas la famille nucléaire considérée par les prédécesseurs, mais un faisceau de relations organisé en système. Dans cette perspective, celle de la recherche des « éléments » premiers de la structure, Lévi-Strauss isole quatre termes premiers (frère, sœur, père, fils) unis entre eux par deux couples d'oppositions corrélatives, et tels que, dans chacune des générations en cause, il existe toujours une relation positive et une relation négative. « Pour qu'une structure de parenté existe, il faut que s'y trouvent présents les trois types de relations familiales toujours donnés dans la société humaine, c'est-à-dire : une relation de consanguinité, une relation d'alliance, une relation de filiation [...] La structure ici considérée est celle qui permet de satisfaire à cette triple exigence selon le principe de la plus grande économie [...] elle est l'unique matériau de construction de systèmes plus complexes. [...] Tout système de parenté est élaboré à partir de cette structure élémentaire se répétant, ou se développant par intégration de nouveaux éléments » (*Anthropologie structurale*, I, pp. 56-59).

Les Structures élémentaires de la parenté (1949) cherchent donc à construire une description synchronique de la structure de différents types de mariage. Cette étude synchronique doit permettre de générer, à partir d'un modèle unique élémentaire abstrait et par différentes transformations, des formes de plus en plus complexes.

C'est bien sûr ici la notion de modèle, empruntée principalement à la cybernétique plus qu'à la linguistique, qui va devenir l'enjeu de tous les débats autour du structuralisme et à l'intérieur de ses différents courants. Ni pure construction de l'esprit (pur schéma idéal des formalismes logico-mathématiques), ni donnée empirique (la « structure sociale » n'est pas donnée dans « les relations sociales »), le modèle de Lévi-Strauss ne devait être, selon Jean Piaget, qu'une tentative « pour expliquer le système dans une structure sous-jacente qui en permette l'interprétation en quelque sorte déductive qu'il s'agit de reconstituer par la construction de modèles logico-mathématiques » (*Le Structuralisme*, 1968). Pourtant, dès *Les Structures élémentaires de la parenté* et plus encore par la suite avec les *Mythologiques* (1964-1972), la notion de modèle semble acquérir, au-delà de sa fonction méthodologique, une signification plus fondamentale. D'abord considérées comme un fait de réciprocité et d'échange dans des sociétés différentes, les institutions matrimoniales sont présentées dès 1949 comme l'expression d'une logique binaire coextensive de l'esprit humain. Dans *Le*

Totémisme aujourd'hui (1962), Lévi-Strauss relie explicitement « l'émergence d'une logique opérant au moyen d'oppositions binaires » aux premières manifestations du « symbolisme » et au passage de la nature à la culture. La fonction symbolique, ramenée au binarisme, sera assimilée finalement à un inconscient structural universel.

De la même manière, l'analyse structurale des mythes est l'objet chez Lévi-Strauss d'une spectaculaire inversion de perspective, qui assure au symbolique – dans cette trilogie des « instances » dont les liens et les nœuds ne cessent d'être discutés –, une prééminence quasi exclusive sur l'imaginaire et le réel. L'analyse d'un mythe relève plus en effet de l'élucidation d'une fonction logique donnant accès à sa structure que de sa confrontation à la « réalité sociale » dont il est pourtant issu. C'est la comparaison de différentes versions d'un même mythe ou de groupes de mythes voisins qui permet de mettre en évidence les répétitions significatives, les transformations diverses et, du même coup, les rapports invariants qui expriment la structure du ou des mythes considérés. Dans cette mesure, l'analyse des mythes n'a pas pour objet selon Lévi-Strauss de « montrer comment pensent les hommes » : produits d'un inconscient universel, collectif, et dans une certaine mesure, intemporel, les mythes « se pensent dans les hommes à leur insu, ils se pensent entre eux » (*Le Cru et le cuit*, 1964).

• Bilan

Il est aussi difficile d'assigner au paradigme structuraliste une fin qu'il est difficile de lui assigner un commencement. La lecture des manuscrits saussuriens (publiés par Engler et Bouquet en 2000) convainc rapidement que le périple structural n'était pas contenu en germe dans le *Cours de linguistique générale* de Saussure. Mais il est aussi indéniable que celui-ci a fourni à partir des années 1930 une impulsion décisive à la naissance d'un courant de pensée qu'il est plus facile de caractériser par ses refus (l'historicisme, l'évolutionnisme, le sociologisme, le psychologisme, l'atomisme...) que par ses propositions. Pour l'essentiel, on peut peut-être néanmoins s'en tenir à la formulation d'une exigence d'intelligibilité des faits humains fondamentaux (langage et société), sans concession à l'anecdote et aux facilités d'un humanisme de convenance que l'histoire du xx^e siècle ont rendu intenables. Dans cette perspective, l'antihumanisme structuraliste apparaît rétrospectivement comme une entreprise salutaire, l'exigence scientifique étant toujours un défi lancé à l'histoire immédiate et à ses leurre. Mais force est de constater aussi que l'anthropologie et la linguistique « post-structuralistes » n'ont pu totalement se satisfaire des aspects les plus radicaux du structuralisme. C'est du sein même de la linguistique structurale, chez Jakobson et Benveniste notamment, que la linguistique du sujet de l'énonciation a vu le jour ; c'est chez les disciples les plus proches de l'anthropologie structurale que la nécessité du retour à l'histoire et de l'ancrage de l'ethnologie dans la réalité des sociétés postcoloniales est apparue.

Christian PUECH

Bibliographie

- J. L. CHISS & C. PUECH, *Le Langage et ses disciplines XIX^e-XX^e siècles*, Duculot, Paris, 1999
E. DELRUELLE, *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, De Boeck Université, Bruxelles, 1989
F. DOSSE, *Histoire du structuralisme*, t. I, *Le Champ du signe, 1945-1966*, t. II, *Le Chant du cygne, 1967 à nos jours*, La Découverte, Paris, 1992

M. GODELIER, *L'Idéal et le matériel*, Fayard, Paris, 1984

J. C. MILNER, *Le Périple structural : figures et paradigme*, Seuil, Paris, 2002.

Voir aussi

- [Anthropologie historique](#)
- [Lacanisme](#)
- [Structuralisme génétique, sociologie](#)

Structuralisme, linguistique

En linguistique, le structuralisme a été représenté par une diversité d'écoles qui, par-delà leurs différences, s'accordaient à considérer la langue comme un système obéissant à des règles de constitution interne exclusives de toute intervention extérieure. L'idée de base, exposée par Ferdinand de Saussure (1857-1913) dans son *Cours de linguistique générale* (1916), est que les différentes parties du système s'organisent en une totalité, et que les éléments du système (les signes) n'ont de réalité que dans leur relation au tout : c'est là ce que l'on a appelé la théorie de la « valeur ».

Généralement considéré comme le père du structuralisme linguistique, Saussure n'a jamais employé le terme structure ; ce sont les tenants de l'école dite de Prague (en particulier Nikolaï Troubetzoy et Roman Jakobson) qui, dans les années 1920, ont introduit l'usage des termes « structure » et « structuralisme » dans le cadre d'un programme fondateur : la phonologie structurale.

• Le paradigme structural

Au sein de la linguistique, le courant structuraliste s'est ensuite développé avec l'ambition de couvrir tous les domaines de la langue. En 1943, dans ses *Prolégomènes à une théorie du langage*, le Danois Louis Hjelmslev (1899-1965) propose une théorie globale d'inspiration mathématique, connue sous le nom de « glossématique ». Parallèlement, le Français André Martinet (1908-1999) défend une approche dite « fonctionnaliste » de la langue, présentée dans ses *Éléments de linguistique générale* (1960). De leur côté, les tenants du « distributionnalisme » américain (Leonard Bloomfield, Zellig Harris) élaborent une méthode initialement destinée à permettre d'étudier des langues non encore décrites, telles les langues amérindiennes, en identifiant les unités minimales et leur combinatoire.

Le point commun de ces diverses écoles est avant tout d'ordre méthodologique. Il réside dans une approche de la langue à partir des formes – l'objectif étant de dégager les structures par une analyse strictement immanente. D'où un ensemble de principes partagés : assimilation de la langue à un code (dans la perspective de la théorie de l'information), privilège accordé à l'étude synchronique (plutôt qu'à la diachronie), constitution de niveaux hiérarchisés d'analyse, indépendance postulée des structures les unes par rapport aux autres, primat donné aux oppositions binaires, etc.

Aux marges de la linguistique, ces principes se retrouvent chez certains théoriciens de la littérature. Sur le terrain de la sémiologie, Roland Barthes (1915-1980) ouvre une voie nouvelle en 1953 avec *Le Degré zéro de l'écriture*. De son côté, Algirdas-Julien Greimas (1917-1992) propose une sémiotique d'inspiration explicitement structuraliste dans son ouvrage intitulé *Sémantique structurale* (1966).

Il s'agit là d'un moment historique très particulier. Après les années 1950, qui ont vu se développer dans divers secteurs la référence aux phénomènes de structure, le tournant des années 1950-1960 a marqué le triomphe d'un structuralisme s'étendant, par-delà la linguistique, à tout le domaine des sciences humaines et sociales ; répondant à l'appétit de modernisme de ces disciplines à la recherche de modèles nouveaux, le structuralisme s'est imposé comme un paradigme scientifique renouvelé. La linguistique s'est alors retrouvée en position de science pilote : par sa méthode rigoureuse, le caractère systématique et contrôlable de ses études reposant sur des procédures construites et explicites, elle a, pendant un temps, fait figure de modèle pour la littérature, aussi bien que pour

l'anthropologie, la psychanalyse, la sociologie, l'histoire, ou la philosophie. Un programme sémiologique global se dessinait ainsi, fondé sur un commun rejet du subjectivisme, de la métaphysique et de l'ethnocentrisme occidental. Les noms de Lévi-Strauss et Lacan sont à cet égard emblématiques.

• L'éclatement de la doctrine

Mais, dès la fin des années 1960, la vogue du structuralisme commence à décliner : le paradigme scientifique perd de sa fécondité, les difficultés et les limites de l'approche apparaissent, et la nécessité d'un renouvellement méthodologique se fait sentir. Ce contexte général de désenchantement se traduit, en linguistique, par une vague de critiques à l'encontre de la méthode structurale.

En Europe, il lui sera principalement reproché d'avoir artificiellement clos le système linguistique sur lui-même, en le coupant de ses conditions de mise en fonctionnement et d'évolution : au nom de l'objectivité, le sujet parlant (le locuteur) a été exclu du système, l'étude du signe a négligé la fonction référentielle – quand elle ne s'est pas concentrée de façon exclusive sur le seul signifiant – le travail sur corpus a ignoré les conditions de production des discours, et la question de l'évolution diachronique des systèmes linguistiques a été largement évacuée.

À partir des années 1970, diverses théories surgiront ou se reconfigureront, en vue de dépasser ces limites. On assiste en particulier à l'émergence des théories de l'énonciation qui, sous l'impulsion d'Émile Benveniste (1902-1976) et d'Antoine Culioli, s'emploient à réintroduire l'énonciateur et la situation d'énonciation comme paramètres nécessaires pour appréhender la mise en fonctionnement du système linguistique et la fonction référentielle. De leur côté, les théories fonctionnalistes évoluent d'abord vers l'étude du discours et de ses conditions de production, puis, à date plus récente, vers la linguistique cognitive. Par ailleurs, les études diachroniques susciteront progressivement un intérêt renouvelé, notamment dans le cadre des travaux linguistiques sur les phénomènes dits de « grammaticalisation », et aussi dans le sillage des approches pluridisciplinaires de l'origine du langage et des langues.

Parallèlement à ce foisonnement – voire à cet éparpillement – de théories alternatives sur la scène européenne, le structuralisme linguistique a également fait l'objet de critiques de fond de la part de l'Américain Noam Chomsky, dont la « grammaire générative », développée dès la fin des années 1960, implique un renversement épistémologique complet. À l'analyse taxinomique purement descriptive opérée par les structuralistes à partir de textes, Chomsky substitue en effet une approche hypothético-déductive du système de la langue, à visée explicative. Il propose ainsi un nouveau paradigme à prétention globalisante qui ouvrira la voie au courant dit des grammaires formelles, ainsi qu'au cognitivisme linguistique.

Pas plus qu'ailleurs, le structuralisme ne s'est donc maintenu en linguistique, en tant que paradigme théorique. Il n'en reste pas moins qu'il a marqué cette discipline de façon irréversible, en lui léguant d'une part un certain nombre de concepts fondateurs (comme ceux de syntagme et de paradigme), et d'autre part une méthode d'identification des unités (la méthode dite distributionnelle), qui constituent le bien commun de toutes les études linguistiques. Par ailleurs, on ne manquera pas de noter que certaines notions qui avaient en leur temps été travaillées par le structuralisme tendent à l'heure actuelle à resurgir dans des cadres théoriques renouvelés : ainsi en va-t-il par exemple de la

notion d'« économie », qui jouait un rôle essentiel dans la théorie fonctionnaliste de Martinet, et dont on retrouve une version moderne aussi bien dans la théorie pragmatique de la « pertinence » de Dan Sperber et Deirde Wilson, que dans les « principes d'économie » du programme dit « minimaliste » de Chomsky.

Catherine FUCHS

Bibliographie

F. DOSSE, *Histoire du structuralisme*, La Découverte, Paris, 1992

J. C. MILNER, *Le Périple structural*, Seuil, Paris, 2002.

Voir aussi

- [Distributionnalisme, linguistique](#)
- [Grammaire générative, linguistique](#)

Structuralisme, mathématique

Concernant les mathématiques, deux « doctrines » assez différentes portent le nom de *structuralisme*. D'une part, le mot désigne une façon d'envisager l'organisation du champ des mathématiques autour des structures comme le sont les groupes, les ensembles ordonnés, les espaces topologiques, etc. Cette vision a été défendue en France par Nicolas Bourbaki, un collectif de mathématiciens œuvrant en particulier à la rédaction d'un traité général de mathématiques, les *Éléments de mathématique* (1958-1998), qui joua un rôle déterminant pour cette discipline au cours de la seconde moitié du xx^e siècle, ce traité pouvant être considéré comme la mise en œuvre du point de vue méthodologique structuraliste.

La seconde utilisation du terme structuralisme – qu'il convient de distinguer de la première, même si elle s'appuie parfois sur l'existence du structuralisme méthodologique et des succès qu'il a obtenus dans son travail d'unification – est celle de philosophes, en réponse au problème de Paul Benacerraf sur la nature des nombres (leur existence ne peut pas être celle d'objets isolés, et doit se concevoir collectivement au sein d'une assemblée organisée) : ajustant le point de vue réaliste en mathématiques en l'éloignant de ses formes ontologiques naïves qui affirment « les nombres existent » ou « les ensembles existent », ces philosophes lui substituent une forme plus modérée et plus abstraite qu'on nomme *réalisme structuraliste* et qui défend que « les structures existent » (*structuralisme* de Steward Shapiro ou Mickael Resnik) ou seulement que « si les structures existent, alors... » (*structuralisme modal* de Geoffrey Hellman).

• Structuralisme méthodologique de Bourbaki

L'idée que les mathématiques ne sont ni la science des nombres, ni celles des figures, ni celle des ensembles, mais celle des structures, provient de la pratique de l'axiomatisation (progressivement acceptée par tous les mathématiciens), et plus spécifiquement de l'école algébrique de Van den Waerden, mais c'est chez Bourbaki seulement qu'elle prend une forme précise, consciente et systématique, dont l'idée générale a été exprimée par Bourbaki lui-même en 1962 : « Pour définir une structure, on se donne une ou plusieurs relations où interviennent ses éléments [...] ; on postule ensuite que la ou les relations données satisfont à certaines conditions (qu'on énumère) et qui sont les axiomes de la structure envisagée. Faire la théorie d'une structure donnée, c'est déduire les conséquences logiques des axiomes de la structure, en s'interdisant toute autre hypothèse sur les éléments considérés (en particulier toute hypothèse sur leur “nature” propre). »

Bourbaki place la notion de structure au cœur de sa conception générale des mathématiques, ce qui le conduit même à définir d'une manière formelle (c'est-à-dire entièrement spécifiée mathématiquement) ce qu'est une structure. La définition, assez indigeste – elle occupe plusieurs pages du chapitre IV du livre I des *Éléments de mathématique* –, a en fait été peu utilisée par Bourbaki lui-même et n'a pas eu de succès dans la communauté internationale où la théorie des catégories, plus souple que la théorie des structures de Bourbaki, a fait oublier rapidement cette tentative d'une définition technique et définitive de la notion de structure. Frédéric Patras fait remarquer que cette définition n'a pas trouvé « de fonction opératoire véritable [...] parce qu'elle est restée à l'état embryonnaire et ne semble jamais avoir été considérée comme un champ de recherche actif parmi les

membres du groupe ». Pierre Cartier, ancien du groupe Bourbaki, confirme : « Bourbaki n'a pas produit une théorie mathématique des structures, et n'y tenait peut-être pas. » Notons encore qu'on doit voir la théorie des catégories comme une théorie *externe* des structures – on y décrit les rapports entre structures sans chercher à en énumérer les composants élémentaires –, à l'opposé de la conception des structures de Bourbaki, chez qui elles se construisent par combinaisons ensemblistes et sont donc déterminées de l'intérieur. Le rapport entre le point de vue interne et le point de vue externe n'a, semble-t-il, été examiné avec soin que par Charles Ehresmann (1905-1979) et ses élèves dans ce qu'ils ont appelé la théorie des « esquisses ».

Aujourd'hui, le point de vue du structuralisme méthodologique dans la pratique des mathématiques semble intégré à la culture de base (selon les domaines des mathématiques, il occupe une place centrale ou secondaire), mais on s'y intéresse très peu comme sujet de recherche. Tout se passe comme si, les structures ayant trouvé leur place parmi d'autres outils, on n'attendait rien de bien intéressant de l'idée même de structure et on déportait son attention sur d'autres questions jugées plus importantes mais d'unité incertaine, car, comme l'indique Frédéric Patras, « on chercherait en vain un grand projet : les rêves hilbertiens et bourbakistes d'unité des mathématiques n'ont plus de cohérence ni de sens, faute d'une conception épistémologique adéquate à laquelle ils viendraient se subordonner. Les questions épistémologiques ont été reléguées hors du champ d'activité des "mathématiciens au travail", conduisant ainsi à une sclérose culturelle et morale. À l'intérieur même de chaque discipline particulière, la situation est confuse. Un anarchisme méthodique règne le plus souvent qui témoigne d'une grande créativité mais également d'une absence de projets organiques ». Venons-en maintenant à la seconde forme de structuralisme en mathématique : le structuralisme comme attitude vis-à-vis des questions ontologiques.

• Question de Paul Benacerraf sur la nature des nombres

Paul Benacerraf, dans un article de 1965 devenu central en philosophie des mathématiques, « What number could not be » (in *Philosophical Review*, vol. 74, n° 1, pp. 47-73), remarque que les nombres entiers sont souvent définis aujourd'hui par une construction à partir de l'ensemble vide et que deux méthodes au moins sont possibles pour cela : entiers de Von Neumann ($0 = \emptyset$; $1 = \{\emptyset\}$; $2 = \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$, ..., $n + 1 = n \cup \{n\}$) ; entiers définis par emboîtements simples ($0 = \emptyset$, $1 = \{\emptyset\}$, $2 = \{\{\emptyset\}\}$, ... $n + 1 = \{n\}$). Pour les nombres réels, on se trouve dans une situation équivalente, puisque diverses constructions concurrentes en ont été proposées au cours du XIX^e siècle. Malgré ces définitions présentées dans les textes mathématiques avec le plus grand sérieux, il n'est pas vrai que l'on y décrive vraiment ce que sont les nombres, en livrant par leur décomposition ensembliste le secret d'une nature qui aurait échappé aux mathématiciens avant son élucidation récente. Pour un mathématicien, la nature profonde d'un objet mathématique se définit par les rapports qu'il entretient avec d'autres au sein d'une totalité – que l'on peut appeler structure. Cette nature ne se fonde pas sur les montages ensemblistes ou autres qu'on en donne, car ceux-ci ne sont que des artifices adoptés dans le cadre de présentations formelles particulières, et au sujet desquels aucun accord n'est requis ou attendu entre mathématiciens.

• Réalisme structuraliste et structuralisme modal

Si les objets mathématiques existent, ils existent d'une façon collective, *structurale*. Un réalisme

ensembliste naïf qui affirmerait « l'ensemble vide existe, et le nombre entier 0 est identique à l'ensemble vide, etc. » n'est pas défendable, pas plus qu'un réalisme numérique qui affirmerait « les entiers existent et les nombres rationnels sont des classes d'équivalence de nombres entiers ». Cette mise en demeure, exprimée par l'article de Benacerraf, de ne pas prendre à la lettre les constructions que les mathématiciens proposent par commodité et sans avoir l'illusion de dévoiler la nature ultime des objets mathématiques, a été le point de départ d'une série de positions qualifiées de structuralistes en philosophie des mathématiques. Ces positions sont éliminativistes (elles éliminent de l'ontologie des mathématiques la référence à des objets ayant une identité fixe et accessible) et traitent la connaissance mathématique en termes de relations, de modèles, de schémas, en un mot de *structures*.

S'ils s'accordent entre eux sur le bien-fondé de la question de Benacerraf et sur l'idée que la solution se trouve dans la notion de structure (conçue d'une manière non technique et donc sans lien direct avec la notion proposée dans le traité de Bourbaki ou celle de la théorie des catégories), les structuralistes divergent cependant sur le statut ontologique qu'il faut accorder en définitive aux structures. Certains, comme Michael D. Resnik et Stewart Shapiro, proposent ce qu'on peut interpréter comme une reformulation structuraliste du réalisme mathématique (on parle même à leur sujet de « platonisme structuraliste »). D'autres, en particulier Geoffrey Hellman, tentent de rester en retrait par rapport à ces positions ontologiquement trop engagées ; combinant un langage basé sur la logique modale et l'idée que les structures sont au cœur des mathématiques contemporaines, ils proposent un *structuralisme modal* dont l'idée est que le mathématicien raisonne comme si les structures existaient et tire les conséquences qu'entraînent de telles hypothèses, cela sans avoir besoin de croire pleinement à l'existence des structures comme objets indépendants.

Jean-Paul DELAHAYE

Bibliographie

- N. BOURBAKI, « L'Architecture des mathématiques : la mathématique ou les mathématiques ? », in *Les Grands Courants de la pensée mathématique*, textes réunis par F. Le Lionnais, Librairie scientifique et technique Albert Blanchard, pp. 35-47, Paris, 1962
- G. HELLMAN, *Mathematics Without Numbers : Toward a Modal-Structural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1989
- F. PATRAS, *La Pensée mathématique contemporaine*, P.U.F., Paris, 2001
- M. D. RESNIK, *Mathematics as a Science of Patterns*, Oxford University Press, 1997
- S. SHAPIRO, *Philosophy of Mathematics : Structure and Ontology*, *ibid.*, 1997.

Voir aussi

- [Fondationnalisme et antifondationnalisme, mathématique](#)
- [Formalisme, mathématique](#)
- [Réalisme, mathématique](#)

Structuralisme génétique, sociologie

Le structuralisme génétique est très généralement associé à la sociologie de Pierre Bourdieu. Même si ce dernier se reconnaissait mal dans les « jeux d'étiquettes », il a repris cette expression à son compte pour qualifier sa démarche dont le principe se trouve chez Piaget (1968). S'il l'utilise, c'est qu'à ses yeux elle résume assez adéquatement sa théorie du monde social qu'il a élaborée à l'occasion de ses travaux empiriques. Par cette formule, il désigne simultanément sa démarche et ce à quoi elle s'oppose, sa « théorie de la pratique » étant indissociable des analyses structuralistes, celles de Lévi-Strauss et d'Althusser, avec et contre lesquelles il construira son modèle explicatif.

Bourdieu n'aura eu de cesse de rompre avec l'anthropologie structuraliste : il lui reproche non pas la méthode, à laquelle il restera fidèle au point d'être perçu comme l'incarnation de celui qui l'utilisait en sociologie, mais les présupposés fondamentaux qu'elle enferme, notamment une conception de l'action sociale sans acteurs, le structuralisme réduisant, selon lui, ces derniers à de « simples épiphénomènes de la structure ». Du structuralisme, Bourdieu conservera le postulat de la systématicité immanente du monde social, indépendante des consciences et des volontés individuelles et donc inaccessible à la seule réflexion et à l'intuition. Cependant, il s'attachera à réintégrer l'expérience et les représentations des agents sociaux dans l'analyse sociologique mais sans leur donner un statut explicatif. Au contraire. Ce n'est pas un hasard si l'une de ses premières études a porté sur les « formes et degrés de la conscience du chômage », Bourdieu y analysant tout ce qu'elles doivent à leurs conditions économiques et sociales de production, car les représentations que les agents se font du monde social font partie de la réalité.

• Espace social et structure des relations

Bourdieu bouleverse les schèmes explicatifs de l'action sociale et construit une nouvelle anthropologie sociale d'où découle une « théorie de l'action », selon le sous-titre d'un de ses ouvrages, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* (1994). Elle s'appuie sur un système conceptuel original avec des notions, comme celles de champ, d'habitus, d'*illusio*, de capital, de stratégies, qui permettent de mettre en relation les structures et les représentations sociales, les positions et les prises de position. Analyser en termes de champ vise d'abord à porter plus d'attention au système des relations objectives entre les positions que les agents occupent dans l'espace social qu'aux positions elles-mêmes. C'est ce que Bourdieu appelle le « mode de pensée relationnelle ».

En effet, un champ est un espace, une configuration de relations entre des positions. Mais tout ne peut pas être constitué comme tel. Car la formation d'un champ résulte, selon Bourdieu, du processus de division du « travail social » au sens de Durkheim, travail de différenciation de l'espace social en sous-espaces relativement autonomes, chacun ayant une logique propre de fonctionnement, si bien que toute détermination externe pesant sur les agents qui s'y trouvent ne s'exerce jamais sur eux directement mais seulement au travers d'une réfraction. Bourdieu compare souvent le champ à un jeu commandé par les enjeux de la compétition entre les joueurs pour qui le jeu vaut la peine d'être joué. Cet investissement dans le jeu est ce qu'il appelle l'*illusio*, forme spécifique que prend l'intérêt à jouer le jeu. Les atouts des joueurs, les espèces de capital (économique, culturel, social), n'ont pas de valeur en eux-mêmes. Ils varient selon les jeux, une espèce de capital n'ayant de valeur qu'en relation

avec un champ déterminé (économique, politique, artistique, intellectuel, scientifique, religieux).

Quant à la structure du champ, elle est définie par l'état du rapport de forces entre les joueurs qui détermine tant leurs positions dans l'espace du jeu et leurs stratégies que leur « jeu ». Plus précisément, la structure d'un champ est définie par la structure de la distribution des espèces particulières de capital qui y ont de la valeur, ce qui permet de différencier objectivement des positions et donc les agents qui les occupent. Les stratégies des joueurs qui y participent dépendent du volume et de la structure de leur capital mais aussi de leur *habitus*, c'est-à-dire des dispositions qu'ils ont acquises à travers l'intériorisation des conditions économiques et sociales et qui trouvent, dans une trajectoire définie dans un champ, une occasion plus ou moins favorable de s'actualiser sous la forme d'un sens du jeu.

• Habitus générateur

La notion d'*habitus* a été construite contre la notion d'habitude et la philosophie mécaniste de l'action sociale qui lui est associée. Bourdieu insiste sur la capacité génératrice qui est inscrite dans le système des dispositions. S'il emploie le terme d'*habitus* au lieu d'habitude, il entend indiquer par l'emploi de ce terme que si l'*habitus* est bien le produit de conditionnements, il n'est pas le produit mécanique de conditionnements mécaniques : les agents peuvent engendrer des actions qui ne sont pas contenues dans une sorte de programme au sens des logiciels informatiques. L'*habitus* est ce qui permet aux agents d'adapter continûment leur conduite à des situations qui ne sont pas prévisibles dans la logique d'un programme.

Sans doute la relation entre l'*habitus* et le champ est-elle une relation de conditionnement : le champ structure l'*habitus* qui est le produit de l'incorporation de la nécessité immanente du champ. De sorte que la réalité sociale est présente sous deux formes : dans les choses et dans les cerveaux, dans les champs et dans les *habitus*, à l'extérieur et à l'intérieur des agents, dans la relation entre l'*habitus* et le champ. Aussi, toutes les fois que l'*habitus* est affronté à des conditions objectives identiques, l'effet de l'*habitus* est redondant avec l'effet du champ. Mais l'ajustement de l'*habitus* aux conditions objectives n'est qu'un cas particulier. Car il y a des cas de décalage, par exemple, lorsque le changement des structures objectives est si rapide que les agents dont les structures mentales et les dispositions durables ont été façonnées par les structures objectives antérieures sont dépassés. L'effet de l'*habitus* se révèle dans la relation à une situation déterminée et, selon les stimuli et la structure du champ, le même *habitus* pouvant engendrer des pratiques différentes et même opposées. Comme le rappelle souvent Bourdieu, l'*habitus* n'est pas un destin, c'est un produit de l'histoire, c'est un système de dispositions ouvert qui est sans cesse affronté à des expériences nouvelles et donc affecté par elles. De sorte qu'à propos de la sociologie de Bourdieu on devrait autant parler de sociologie générique que de sociologie génétique.

Rémi LENOIR

Bibliographie

P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Minuit, Paris, 1980 ; *Questions de sociologie*, *ibid.*, 1980 ; *Leçon sur la leçon*, *ibid.*, 1982

P. BOURDIEU (avec L. Wacquant), *Réponses*, Seuil, Paris, 1992

J. PIAGET, *Le Structuralisme*, P.U.F., Paris, 1968.

Voir aussi

- [Durkheim \(École de\), sociologie](#)
- [Holisme / Individualisme, sciences sociales](#)
- [Structuralisme, anthropologie](#)

Les « Subaltern Studies » désignent à la fois une série d'ouvrages collectifs, publiés entre 1982 et 2004, portant sur l'histoire et la société de l'Asie du Sud (l'Inde et les pays voisins), le collectif de chercheurs qui en a assuré la publication et, plus largement, un mouvement d'idées qui, à partir d'une tentative pour renouveler l'historiographie de l'Inde coloniale, a contribué de façon notable au développement des études « postcoloniales ». Il ne s'agit ni d'une doctrine, ni d'une école, mais plutôt d'un courant de pensée qui, à partir d'un noyau d'une dizaine de chercheurs réunis autour de la figure de l'historien Ranajit Guha, a rassemblé certains des plus brillants intellectuels indiens, à la fois en Inde même et en diaspora.

• Naissance d'un courant

Ce courant est d'abord un produit de la conjoncture politique de l'Inde des années 1960 et 1970 et des remaniements historiographiques de ces années. Cette période fut marquée, dans le domaine politique, par l'éclosion d'un mouvement révolutionnaire d'inspiration maoïste connu en Inde sous le nom de « naxalisme » et, sur le plan de l'historiographie, par l'émergence simultanée de deux écoles opposées, l'une d'inspiration à la fois nationaliste et marxiste et l'autre, connue sous le nom d'« école de Cambridge », formée au début des années 1970 autour des historiens John Gallagher et Anil Seal, d'orientation fonctionnaliste et critique par rapport au nationalisme indien. Dans l'introduction au volume I des *Subaltern Studies*, qui constitue une sorte de manifeste-programme, Ranajit Guha les qualifiait toutes d'eux d'élitistes. Il se fixait pour objectif l'avènement d'une historiographie qui ferait du peuple indien, défini comme les « subalternes », c'est-à-dire « la différence démographique entre la population totale de l'Inde et tous ceux qui en constituent l'élite », l'acteur central de l'histoire du pays.

Ce projet historiographico-politique avait trois inspirations théoriques principales : Mao, Antonio Gramsci et les ténors de l'histoire sociale « radicale » britannique, tel Edward P. Thompson. À Mao, Guha empruntait avant tout son populisme révolutionnaire, son éloge de la révolte (« on a raison de se révolter »). Mais le marxisme ouvert de Gramsci, dans ses *Quaderni del carcere* (1947-1951), rapidement traduits en anglais, constituait la référence théorique la plus revendiquée (la thématique des subalternes lui a été empruntée), même si l'influence réelle de Gramsci sur Guha paraît avoir été assez superficielle. En revanche, la référence aux historiens marxistes anglais comme Thompson était moins explicite chez lui, mais leur influence sur certains de ses disciples était forte. En fait, c'était l'opposition aux thèses fonctionnalistes de l'école de Cambridge qui, sur le plan historiographique, constituait le véritable ciment du groupe.

Pour les réfuter, Guha cherchait à démontrer l'existence, dans le peuple indien, d'une conscience politique élémentaire, antérieure à toute influence de discours venus de l'élite. Outre des analyses ponctuelles de mouvements spécifiques ignorés par l'historiographie dominante (comme les soulèvements tribaux analysés par David Arnold dans son article du volume I, « Rebellious Hillmen : the Guden-Rampa Risings, 1839-1924 »), cet effort prit la forme d'un livre publié par Guha lui-même en 1983 sous le titre d'*Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Il y prenait pour objet un ensemble de soulèvements paysans dans l'Inde coloniale du XIX^e siècle, et tentait de montrer

qu'ils n'étaient pas de nature pré-politique, mais reflétaient une conscience politique déjà formée. Pour ce faire, il ne s'appuyait pas sur des sources provenant des milieux populaires eux-mêmes, car ces derniers n'avaient guère laissé de traces écrites, mais exclusivement sur une lecture « à contre-fil » (*against the grain*) des sources officielles rassemblées par les administrateurs coloniaux, qui constituaient d'après lui une « prose de la contre-insurrection ». Ce décodage du discours officiel, pour en faire surgir la conscience et la capacité d'initiative des subalternes, constituait le grand apport méthodologique du livre, et il ouvrait la voie à une convergence avec les nouvelles tendances historiographiques privilégiant l'analyse du discours (ce qu'on appelle le *linguistic turn*).

• Du populisme au postcolonialisme : le tournant postmoderniste.

Cette rencontre se produisit à la fin des années 1980 et elle conduisit à une inflexion marquée, dans une direction postmoderne, de l'orientation populiste qui avait inspiré les six premiers volumes des *Subaltern Studies*, publiés entre 1982 et 1989. Edward W. Said avec son *Orientalisme* (1978), Michel Foucault et Jacques Derrida, à travers les traductions anglaises de certains de leurs écrits, devenaient désormais les références théoriques. Dans l'ensemble, les contributions des volumes VII à XII ainsi que les ouvrages publiés par la majeure partie des membres du collectif montrent un déplacement du centre d'intérêt de l'étude des mouvements populaires vers l'analyse des discours, et des catégories de pensée qui structuraient le colonialisme en Inde. Les sources sont de plus en plus d'ordre littéraire et l'histoire occupe une place décroissante dans les préoccupations des subalternistes, à tel point que l'un des derniers volumes paru de la série ne contient aucune contribution d'historien.

Comment interpréter une telle trajectoire dans le mouvement subalterniste ? Certains, comme Sumit Sarkar, un ancien membre du collectif, y ont vu une sorte de trahison des idéaux de départ et l'ont expliquée en partie par l'influence croissante du postmodernisme américain. Dans un texte de 2002, Dipesh Chakrabarty, qui est sans doute le membre le plus influent du collectif depuis le retrait de Guha en 1989, avance l'idée que le mouvement constitue une traduction, dans le domaine de la pensée, de l'avènement en Inde de l'« ère des masses » et que la critique du rationalisme des Lumières à laquelle a procédé le postmodernisme rencontre en quelque sorte la critique de la modernité occidentale développée, depuis l'Inde, par les *Subaltern Studies*. Il y aurait donc une certaine concordance entre subalternisme et postmodernisme, mais pas pour autant d'absorption de l'un par l'autre.

Quel est le bilan des *Subaltern Studies* à l'heure où se produit un début de reflux du postmodernisme ? Le mouvement a eu un impact profond, bien qu'inégal, sur le paysage historiographique indien. Il a induit un déplacement fondamental du regard posé par les historiens sur le phénomène du colonialisme en Inde. Alors que, dans la période précédente, ces derniers s'intéressaient avant tout aux mécanismes de la domination coloniale et à ses effets concrets sur la société indienne, les *Subaltern Studies* ont contribué à recentrer les recherches sur les aspects épistémologiques et culturels de l'intrusion coloniale, dans le cadre d'un paradigme radicalement critique de la modernité occidentale.

D'après eux, le colonialisme en Inde s'est traduit par une violence au niveau des idées autant sinon plus que sur le plan politico-militaire, dans la mesure où il a tenté d'imposer, à des populations dont les modes de pensée obéissaient à d'autres logiques, des catégories de pensée qui se voulaient

universelles, mais reflétaient en fait un ethnocentrisme européen. Cette emprise n'a pas été sans effets sur les élites indiennes, qui ont globalement accepté de s'insérer dans le projet modernisateur colonial. D'un autre côté, la résistance du peuple à cette intrusion a souvent pris la forme d'un renforcement des solidarités communautaires, à base religieuse. D'après Gyan Pandey, l'un des subalternistes les plus connus, le « communalisme », terme par lequel on désigne en Inde la tendance à faire de l'opposition entre hindous et musulmans la fracture essentielle du corps social et politique, serait un produit direct du discours colonial (*The Construction of Communalism in Colonial North India*, 1990). Les *Subaltern Studies* en arrivent donc à la position paradoxale à la fois d'exalter la conscience communautaire comme le bastion de la résistance à la modernité coloniale et de la déplorer, dans ses conséquences politiques (la partition de l'Inde en 1947 avec son cortège de violences), comme un effet pervers de cette même modernité. On pourrait discerner là une aporie, mais les subalternistes préfèrent y voir un paradoxe lié à la nature contradictoire de la modernité elle-même.

La réussite la plus remarquable des *Subaltern Studies* a été finalement de dépasser le cadre indien dans lequel le projet avait été originellement conçu pour devenir une sorte de symbole du nouveau paradigme « postcolonial ». Les thèmes développés par ce groupe ont rencontré un écho certain parmi les chercheurs travaillant dans le cadre des études afro-américaines, latino-américaines et africaines, voire chez certains européenistes. C'est probablement la première fois qu'un courant d'idées issu d'un pays de ce qu'on appelait le Tiers Monde a connu un retentissement international, touchant les pays occidentaux, et avant tout les États-Unis. À ce titre, le phénomène des *Subaltern Studies* et son impact au niveau international sont la preuve que les courants de circulation d'idées ne sont pas à sens unique et peuvent aller de la « périphérie » vers le « centre ».

Claude MARKOVITS

Bibliographie

- D. CHAKRABARTY, « A Small History of *Subaltern Studies* », in *Habitations of Modernity, Essays in the wake of Subaltern Studies*, University of Chicago Press, Chicago-Londres, pp. 3-19, 2002
- P. CHATTERJEE, *Nationalist Thought and the Colonial World : A Derivative Discourse ?*, Oxford University Press- Zed Books, Londres, Delhi, 1986
- M. DIOUF, dir., *L'Historiographie indienne en débat : colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Karthala-Sephis, Paris-Amsterdam, 1999
- R. GUHA, et al. éd., *Subaltern Studies I-XII*, Oxford University Press et Permanent Black, Delhi, 1982-2004
- S. SARKAR, « The Decline of the Subaltern in *Subaltern Studies* », in *Writing Social History*, Oxford University Press, Delhi, 1997.

Voir aussi

- [Histoire du temps présent](#)
- [Linguistic Turn, histoire](#)

Toute la tradition du sublime dans l'art de l'Occident, à l'époque moderne, a puisé à une source de l'Antiquité tardive. Le traité de Caecilius relatif au sublime étant définitivement perdu, c'est le *Peri hupsous*, un texte mutilé et anonyme du I^{er} siècle après J.-C. (longtemps attribué à Longin, rhéteur du III^e siècle et ministre de Zénobie, la reine de Palmyre), qui a fondé la théorie du sublime à partir de sa redécouverte à la Renaissance. Le texte du pseudo-Longin concerne pour l'essentiel le sublime dans le discours – la peinture, la sculpture ou l'architecture n'y font guère l'objet que d'allusions.

Pour autant, les lecteurs modernes du traité dépassèrent la discussion sur la rhétorique des genres pour s'engouffrer dans les passages les plus suggestifs, comme celui sur la sublimité des grands fleuves, de l'océan et des volcans. Alors que le traité du pseudo-Longin consistait en une réflexion sur l'éloquence et ses corrélats stylistiques, orientée vers l'éducation politique de l'orateur, il en viendra à irriguer la poétique de l'époque classique, puis l'esthétique des Lumières.

• De l'ordre du discours à l'ordre visuel

Dans sa Préface à la traduction du *Traité du sublime* (1674), Nicolas Boileau revitalise la notion, mais en la rangeant dans une conception rationaliste et ordonnée de l'éloquence. Le sublime y est alors compris comme une forme superlative du beau, ayant pour visée de plaire et non d'émouvoir. Une célèbre polémique oppose Boileau et l'évêque d'Avranches, Pierre Daniel Huet, sur la nature du *Fiat lux* de la Genèse, que le premier considère comme sublime, le second refusant d'admettre que la Bible puisse recourir aux procédés de l'art. Surtout, Huet oppose à la conception rhétorique un sublime des choses, qui ne tient qu'à la grandeur du sujet, et ne réclame pas le moindre artifice d'expression. Le sublime, selon lui, s'apparente à une pierre précieuse que suffit à sertir un filet d'or discursif.

Mais c'est chez le philosophe anglais Edmund Burke que l'on trouve la première approche décisive du problème. Dans sa *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* (1756 ; trad. franç., 1803), Burke introduit une distinction essentielle entre le beau et le sublime. Le domaine du premier est l'ordre, la proportion ou encore la simplicité du contour. Toutefois, cette catégorie manque à englober nombre de phénomènes qui s'imposent pourtant à la conscience et à la pensée. C'est parce que les mouvements de l'âme les plus profonds ou les sensations esthétiques les plus fortes ne sont pas éveillés en nous par la contemplation de la beauté qu'une autre catégorie, propre à rendre compte de ces phénomènes, doit être forgée. La dissolution ou la discordance de la forme agissent sur nous autant que sa délimitation stricte. L'informe autant que la forme, le dérèglement autant que la règle, la démesure autant que la mesure parviennent à saisir notre conscience, au point de nous submerger et de nous faire ressentir une sorte d'exaltation. Ce phénomène, Burke le désigne sous le nom de « sublime ».

La nature en est le théâtre principal, particulièrement lorsqu'elle se présente sous l'espèce du « terrible », inspirant alors un sentiment d'effroi. Cela conduit Burke à opérer au sein du concept de plaisir esthétique une distinction essentielle : à la simple jouissance qu'entraîne la contemplation du beau s'oppose le ravissement particulier, mêlé de crainte et de tremblement, que provoque le sublime.

Nombreux seront les lecteurs du philosophe. Décrivant, dans son Salon de 1767, les scènes de

tempête du peintre Joseph Vernet et l'action qu'elles produisent sur son esprit, Diderot emprunte à l'auteur anglais les termes de sa propre définition du mot : « Tout ce qui étonne l'âme, tout ce qui imprime un sentiment de terreur conduit au sublime. Une vaste plaine n'étonne pas comme l'océan ; ni l'océan tranquille comme l'océan agité. »

Emmanuel Kant, de son côté, tente de mieux fonder sur une théorie des facultés cette double esthétique dans ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1764 ; trad. franç., 1796), puis dans sa *Critique de la faculté de juger* (1790 ; trad. franç., 1846). Le beau y est défini comme ce qui plaît « d'une façon toute désintéressée », ou ce qui « plaît universellement sans concept », la nature étant l'instance qui, à travers le génie, dicte ses lois à l'art. À l'inverse, l'esthétique du sublime implique une prise de conscience de la différence radicale qui fait que l'homme reste inaccessible aux puissances informes et écrasantes de la nature. Ainsi, selon Kant : « Est sublime ce qui, du fait même qu'on le conçoit, est l'indice d'une faculté de l'âme qui surpasse toute mesure des sens ». Le sublime ne tient donc pas à l'objet naturel – montagnes escarpées, mer déchaînée, paysages de glace, nuages orageux – qui ferait naître cette disposition, mais, dans notre esprit, à notre aptitude à ressentir, au-delà de la terreur, la supériorité de notre destinée.

• Nature impétueuse, nature domestiquée

À l'esthétique du sublime selon Diderot ou Kant correspondent, dans la peinture, les rivages sous la tempête de Joseph Vernet (1714-1789), les ruines d'Hubert Robert (1733-1808), les naufrages de Philippe-Jacques de Loutherbourg (1740-1812), ainsi que, dans le monde germanique, les paysages glaciaires déchiquetés du Suisse Kaspar Wolf (1735-1798).

Cette intuition du sublime concerne également l'architecture, qui exploite parfois des effets empruntés au registre de la nature. Burke pourtant ne l'envisageait que difficilement, considérant que cette discipline ne semblait pouvoir atteindre au sublime que par la grandeur de dimension – la véritable grandeur étant, par ailleurs, une prérogative de la nature. Cela étant, des édifices tels que les phares, ou les ponts jetés au-dessus de précipices ou de cascades, sont associés par leurs constructeurs à l'idée de sublime.

Bâties dans la douleur et dans le danger, comme un défi à une nature impétueuse ou fracturée, ainsi qu'aux lois de la pesanteur, ces constructions frappent l'imagination. Le péril encouru par l'architecte et ses ouvriers, aussi bien que la menace exercée continûment par la nature sur l'édifice achevé, sont dans l'âme du spectateur un élément essentiel de la perception. Ainsi, le phare d'Edystone, construit par l'ingénieur anglais John Smeaton de 1756 à 1759 sur un étroit récif, figure dans un recueil des Ponts et Chaussées publié en France, à l'usage des élèves ingénieurs (1806-1810). L'édifice y est représenté battu par des flots qui s'élèvent haut dans le ciel et répondent à la prouesse de l'ingénierie par d'improbables cataractes.

D'une tout autre manière, la poétique architecturale d'un Claude-Nicolas Ledoux (1736-1806) ou celle d'un Étienne-Louis Boullée (1728-1799) joueront de la manière la plus critique avec la notion de sublime, dès lors qu'elles associeront le génie dans la création architecturale à l'imitation des lois de la nature. Mais il s'agit alors d'une nature domestiquée, d'un paysage contrôlé – comme dans la cascade de la maison des surveillants de la source de la Loüe, telle que l'imagine Ledoux, et telle qu'il la donne à voir dans *L'Architecture considérée sous le rapport de l'art, des mœurs et de la législation*,

en 1804. Ce qu'il faut, c'est approprier à l'art les effets précieux de la nature – comme l'écrit Boullée, lorsqu'il conçoit, avant 1799, une basilique idéale –, mais en évitant avec le plus grand soin de mettre l'art aux prises avec la nature : « C'est à la faveur des dons de la nature, précise-t-il, que j'offre les moyens d'élever l'art à la sublimité » (*Programmes tendant à constater combien l'architecture nécessite l'étude de la nature*).

• Retour au sublime

Objet théorique refroidi chez les philosophes comme chez les artistes, le sublime réapparaît pourtant dans la seconde moitié du ^{xx}e siècle, chez les lecteurs poststructuralistes de Kant, en particulier Jacques Derrida ou Jacques Lacan. Plus que la réflexion kantienne sur le sentiment de sublime devant la nature, c'est le commentaire du philosophe allemand sur l'interdit de la représentation des images dans la loi mosaïque qui fonde une nouvelle conception du sublime – un sublime acclimaté aux interrogations de la postmodernité.

Ainsi la notion de sublime permet-elle au philosophe Jean-François Lyotard de réinterpréter l'art des avant-gardes au ^{xx}e siècle, habitées par la question de la « présentation de l'imprésentable » (*L'Inhumain : causeries sur le temps*, 1988). Le désenchantement qui traverse l'art d'un Giorgio De Chirico, ou celui des expressionnistes allemands, définirait une certaine attitude : celle d'un art hanté par la nostalgie de la présence. À l'opposé, la révolution picturale inaugurée auparavant par Paul Cézanne, et poursuivie par les cubistes, définirait une autre attitude conduisant à l'abstraction, c'est-à-dire à un art aspiré par la question du dévoilement de ce qui se dérobe à toute représentation.

Avant même que le sublime ne fasse retour chez les philosophes, le peintre américain Barnett Newman (1905-1970) y voyait déjà l'horizon de l'art moderne. Dans le célèbre essai « Le Sublime, aujourd'hui » (« The Sublime is Now », 1948 ; repris in *Selected Writings and Interviews* en 1990, nouv. éd., 1992), l'artiste s'en prenait au purisme de son aîné Piet Mondrian, qui n'avait su élever jusqu'au sublime, règne d'un absolu de sensations parfaites, que la toile blanche et l'angle droit. « La géométrie (la perfection) a avalé sa métaphysique (son exaltation) », conclut Newman. À cette voie très austère, privilégiant un ordre exclusif, il en opposait à une autre. Pour lui, la réhabilitation de l'abstraction devait passer par la médiation de l'art des Amérindiens de la côte nord-ouest des États-Unis et du Canada.

Ainsi, de même que les défenseurs du sublime, à la fin du ^{xviii}e siècle, avaient eu largement recours au modèle de la nature pour contrer le néo-classicisme, de même Newman en appelle, après la Seconde Guerre mondiale, à un art abstrait primitif, dans une vibrante injonction à se diriger, à l'opposé des géométries normées des héritiers du purisme, vers un nouveau sublime.

François-René MARTIN

Bibliographie

E. CASSIRER, *La Philosophie des Lumières*, trad. de l'allemand et présenté par P. Quillet, Fayard, Paris, 1997 (éd. or. 1932)
J.-F. LYOTARD, *Leçons sur l'analytique du sublime : Kant. « Critique de la faculté de juger », paragraphes 23-29*, coll. La Philosophie en effet, Galilée, Paris, 1991

A. PICON, *Architectes et ingénieurs au siècle des Lumières*, Parenthèses, Marseille, 2004 (éd. or. 1988)
J. STAROBINSKI, 1789. *Les Emblèmes de la raison*, coll. Champs esthétique, Flammarion, Paris, 1979 (éd. or. 1973).

Voir aussi

- [Abstraction, arts](#)
- [Beauté, arts](#)
- [Fins de l'art](#)

Le sunnisme constitue, de nos jours, la famille religieuse de l'islam la plus importante tant du point de vue numérique que sur le plan de l'extension géographique. Il est dominant presque partout : dans le monde arabe, en Afrique, en Asie et même parmi les minorités euro-américaines.

Le mot lui-même vient de l'expression « Sunna du Prophète », c'est-à-dire la coutume ou la règle de vie de ce dernier, et que l'on a considérée comme révélée. Les sunnites (on les appelle en arabe *ahl al-Sunna wa-l-Jamā'a*, « les gens de la *sunna* et de la communauté ») ont opposé la référence au Prophète comme plus haute autorité à leurs adversaires chiites, qui fondent toute leur théologie sur l'idée d'une succession d'imams « impeccables ». Cette *sunna* prend corps dans des traditions, diffusées au départ oralement, puis que l'on a commencé à consigner dans des livres vers la fin du VIII^e siècle. Ainsi les sunnites ont été les premiers à produire des compilations dans lesquelles sont rapportés les propos, les faits et les gestes – *ḥadīth* – du fondateur de l'islam. Six livres en particulier ont joué un rôle essentiel, car ils ont été choisis pour devenir la seconde référence obligée et légitime, après le Coran : ils ont pour auteurs Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, Tirmidī, Nasā'ī et Ibn Māja. Ils ont tous été compilés durant la seconde moitié du IX^e siècle. Ces livres aident à écrire la vie du Prophète et des premiers musulmans, et, surtout, à interpréter le Coran et à définir le contenu de la loi.

• La doctrine

La doctrine théologique du sunnisme s'est construite par opposition à celles de ses adversaires, notamment mu'tazilites et chiites. Hormis la question de la succession de Mahomet, mort en 632, le premier grand débat a porté sur la prédestination et la liberté. Pour tous les musulmans, l'unicité de Dieu est un principe cardinal. La question de la liberté de l'homme a été posée en islam à la lumière de ce principe majeur. Par crainte d'amoindrir la toute-puissance de Dieu, seul créateur, certains courants de pensée, notamment ceux qui sont connus sous le nom de *jahmiyya* (de Jahm b. Safwān, mort en 746), ont défendu une doctrine coercitive dans ce domaine : pour ses tenants, si Dieu seul peut être qualifié de créateur, alors il crée tout ce qui advient dans le monde ; donc il crée aussi les actes humains. Par conséquent, l'homme n'est pas à l'origine de ses actes. De nombreux autres penseurs musulmans, comme les mu'tazilites, tout aussi soucieux de respecter le postulat de l'unicité divine, ont été choqués par cette doctrine, car elle entre en contradiction avec le principe de la justice divine. Ils ont été les défenseurs du libre arbitre : selon eux, Dieu ne peut créer les actes humains et en même temps exiger des hommes qu'ils choisissent le Bien au lieu du Mal. La doctrine sunnite s'est constituée par opposition à la fois aux uns et aux autres : ni prédestination ni libre arbitre. On en doit la formulation la plus répandue à al-Ash'arī, un théologien du X^e siècle : selon lui, Dieu crée les actes des hommes, mais ce sont ces derniers qui se les approprient.

Pour les sunnites, on doit décrire Dieu par ses attributs (*ṣifāt*). Il s'agit de substantifs, que les ash'arites réduisent à huit entités éternelles : science, puissance, vie, durée, ouïe, vue, volonté, parole. Ces attributs sont éternels parce que Dieu ne peut pas, par exemple, cesser de vivre ou de parler ; ce serait une forme d'imperfection. Les adversaires des sunnites leur reprochent ainsi d'admettre plusieurs éternels à côté de Dieu. Les sunnites leur font grief à leur tour de nier l'existence des attributs divins. Parmi ces attributs, la parole a soulevé un débat intense et qui a même divisé

gravement les musulmans. Comme pour les sunnites, la parole divine est éternelle et que le Coran est la parole même de Dieu, le Coran est donc éternel, car incréé. Dès le VIII^e siècle, des théologiens non sunnites, parmi lesquels les mu‘tazilites, par refus de l’anthropomorphisme qu’implique l’idée que Dieu puisse parler, défendent la thèse opposée de la création du Coran. Ils vont recevoir l’appui du calife al-Ma‘mūn (813-833) qui, en 827, institue la doctrine du Coran créé, dogme officiel. Sa police va exiger des oulémas d’adhérer à cette doctrine ; ceux qui refusent de se soumettre, comme Ibn Hanbal (mort en 855), sont emprisonnés, font l’objet de sévices voire sont mis à mort. Cet épisode de l’histoire musulmane reçoit le nom de *mīhna*, « épreuve ». Cette politique répressive va se poursuivre jusqu’en 847, date à laquelle al-Mutawakkil (mort en 861) devient calife, et y met fin, en s’appuyant sur les oulémas sunnites. Alors que les fractions les plus intransigeantes parmi ceux-ci soutiennent que rien dans le Coran n’est créé, même pas les sons et les lettres, les ash‘arites adoptent une position plus modérée, en distinguant la parole divine de la forme dans laquelle elle se manifeste. Celle-ci ne saurait à leurs yeux être tenue pour incréée.

Les sunnites défendent la thèse que l’imām – le chef de la communauté – doit être un qurayshite, donc appartenir à la tribu du Prophète, sans privilégier cependant son clan, celui des Banū Hāshim, comme le font les divers courants du chiisme. Les sunnites sont également légitimistes : selon eux, on ne doit pas se rebeller contre les autorités en place car un pouvoir injuste est préférable au désordre et à la guerre civile. En opposition aux chiites et aux kharijites en particulier, les sunnites ont soutenu que les quatre premiers califes sont tous légitimes et que leur ordre de précellence coïncide avec leur ordre de succession (Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uthmān et ‘Alī). Dans le même sens, ils ont défendu les Compagnons du Prophète contre les attaques dont certains d’entre eux – comme Mu‘āwiya – étaient l’objet, estimant qu’ils ne pouvaient pas avoir tort, allant même jusqu’à excommunier ceux qui s’en prenaient à leur intégrité.

• Le développement du sunnisme

Sur le plan historique, le sunnisme est issu du groupe des « partisans de la tradition » (*ahl al-Hadīth*), qui a dominé le VIII^e siècle, et des cercles hanbalites du IX^e siècle, qui se caractérisent par le rejet de la théologie (*kalām*) et de toute spéculation qui a pour objet Dieu. Selon eux, il faut s’en tenir à la tradition prophétique. Mais dès cette époque apparaît un noyau de théologiens, comme Ibn Kullāb (mort en 855), qui voudront concilier cette position très conservatrice avec une certaine dose de rationalisme. On peut considérer que le grand juriste Shāfi‘ī (mort en 820) appartient lui aussi à ce courant intermédiaire, car, sur le terrain légal, il réhabilite le raisonnement par analogie (*qiyās*), qui était jusqu’à lui honni par le courant traditionaliste. Au X^e siècle, Ash‘arī va s’efforcer d’asseoir la théologie sunnite sur d’autres bases que celles des hanbalites. À partir de ce moment, le sunnisme va connaître une lutte entre hanbalites et ash‘arites. La doctrine ash‘arite rencontre de nombreux succès et attire les plus brillantes personnalités : elle va devenir hégémonique dans l’univers sunnite.

Si les premiers sunnites se méfiaient du soufisme, des penseurs comme al-Ghazālī (mort en 1111), qui l’a réhabilité, et le développement des confréries religieuses (*turūq*), ont permis à la dimension ésotérique et mystique de trouver droit de cité dans le sunnisme. Avec Ibn ‘Arabī (mort en 1240), le soufisme d’obédience sunnite va même exercer une influence considérable. La doctrine de ce dernier a permis notamment d’intégrer les « saints » (*awliyā’*) dans la « cité musulmane » (Louis Gardet) et de leur donner ainsi une légitimité. Après le XV^e siècle, la pensée sunnite se résume au droit et au

soufisme. Quelques siècles après, lorsque les Européens entament leur entreprise de colonisation en Algérie, en Afrique de l'Ouest ou en Libye, c'est à l'opposition des confréries soufies (Tijāniyya, Sanūsiyya, Raḥmāniyya, etc.) qu'ils devront faire face.

La colonisation et l'occidentalisation sont à l'époque contemporaine les principales épreuves auxquelles le sunnisme a été confronté. La solution strictement religieuse est la réforme (*islāh*), prêchée par Jamal al-dīn al-Afghānī et Muḥammad ‘Abdu (1849-1905). Leur raisonnement est le suivant : l'affaiblissement des nations musulmanes s'explique par leur éloignement de la « vraie » religion. Le remède qu'ils préconisent est de débarrasser la religion des « superstitions » néfastes comme le culte des saints et les confréries, qui en sont le principal support. Le mouvement de l'*islāh*, qui participe aux luttes de libération nationale, brise ainsi l'unité organique séculaire du sunnisme, au lieu d'en renouveler la théologie. Cela a permis au wahhabisme, surgeon hanbalite apparu au XVIII^e siècle en Arabie, de se frayer un chemin. Muḥammad Rashīd Ridhā (1865-1935), disciple de ‘Abdu, sera son principal relais. Il rééditera le tonitruant Ibn Taymiyya (mort en 1328). Il plaidera en faveur du conservatisme en matière sociale, notamment en combattant les tentatives d'amélioration de la condition des femmes. Il s'opposera violemment au grand écrivain égyptien Ṭaha Ḥusayn qui avait tenté d'introduire la critique philologique dans l'étude de la poésie préislamique. Il représente l'un des principaux penseurs de la *salafiyya* contemporaine. Après lui, le sunnisme engendrera des penseurs extrêmement conservateurs, voire réactionnaires, comme le Pakistanais Abū al-‘Alā’ al-Mawdūdī, l'Algérien ‘Abd al-Hamīd Ibn Bādīs, l'Égyptien Sayyid Qutb ou le Syrien Nāṣir al-dīn al-Albānī.

Mohammed Hocine BENKHEIRA

Bibliographie

- M. H. BENKHEIRA, *L'Amour de la loi. Essai sur la normativité en islam*, P.U.F., Paris, 1997
M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints*, Gallimard, Paris, 1986
C. GILLIOT, *Exégèse, langue et théologie*, Vrin, Paris, 1990
D. GIMARET, *La Doctrine d'al-Ash‘arī*, Cerf, Paris, 1990
H. LAOUST, *Les Schismes en Islam*, Payot, Paris, 1977.

Voir aussi

- [Chiisme](#)
- [Imamisme, religion](#)
- [Islam](#)
- [Wahhabisme, religion](#)

Supranationalité

Les constructions nationales ont hérité d'une conception théologique et monarchique de la souveraineté. Celle-ci est « une, indivisible, inaliénable et imprescriptible », selon l'article 1^{er} du titre III de la Constitution française du 3 septembre 1791. Le XIX^e siècle est celui des nationalités. La vie démocratique s'organise à l'intérieur des frontières nationales. Le concert diplomatique sanctionne les rapports de force du moment, corrigés par des alliances d'équilibre. Il marque une civilisation minimale où tous les différends ne se règlent pas par la guerre et définit une internationalité.

Chaque nation a en elle-même l'intégralité de son inspiration et ne reconnaît pas de principe supérieur. Au XX^e siècle, la Société des Nations (S.D.N.) comme l'Organisation des Nations unies (O.N.U.) ne sont que des expressions plus abouties et plus régulières du concert diplomatique. Les choses ne changeront véritablement qu'en Europe, à l'issue de la Seconde Guerre mondiale. Le Préambule de la Constitution française du 27 octobre 1946, repris par la Constitution de la V^e République, ouvre une brèche dans l'autarcie nationale : « Sous réserve de réciprocité, la France consent aux limitations de souveraineté nécessaires à l'organisation et à la défense de la paix. » La loi fondamentale de la République fédérale d'Allemagne du 23 mai 1949 célèbre l'unité nationale et politique du peuple allemand ainsi que sa contribution « à la paix mondiale, en tant que membre jouissant de droits dans une Europe unie ».

• La pensée de la supranationalité : universalisme et cosmopolitisme

Une autre voie avait été empruntée dès l'époque médiévale. Dans son traité politique *De Monarchia*, de 1311, Dante affirmait : « Le genre humain peut être gouverné par un prince suprême unique, le monarque. » Cette thèse des gibelins partisans de l'Empire se révèle impraticable, car elle signerait la domination de l'empereur germanique sur les autres souverains d'Europe. À partir de la Renaissance, il faut une oreille attentive pour entendre la voix du cosmopolitisme, celle qui se donne le monde pour cité. Montaigne célèbre la commune condition des êtres humains : « J'estime tous les hommes mes compatriotes, et embrasse un Polonais comme un Français, postposant cette liaison nationale à l'universelle et commune » (*Les Essais*, III, 9). Il ne nie pas la liaison nationale, il la détrône. Montesquieu poursuit ce renversement de l'ordre des priorités : « Si j'avais su quelque chose qui m'eût été utile, et qui eût été préjudiciable à ma famille, je l'aurais rejeté de mon esprit ; si j'avais su quelque chose, utile à ma famille et qui ne l'eût pas été à ma patrie, j'aurais cherché à l'oublier, si j'avais su quelque chose, utile à ma patrie, et qui eût été préjudiciable à l'Europe, ou qui eût été utile à l'Europe, et préjudiciable au genre humain, je l'aurais regardé comme un crime » (*Histoire véritable*, vers 1731). Le raisonnement est construit à l'opposé du principe de subsidiarité, déjà formulé par Thomas d'Aquin au XIII^e siècle, que l'on retrouve dans le traité de Maastricht (7 février 1992) sur l'Union européenne, où de nouvelles compétences, subsidiaires, peuvent être acquises par l'Union en cas d'insuffisance des États. La supranationalité portée par l'intégration européenne part des États membres souverains et ne se décline pas à partir d'une universalité supérieure a priori, mais selon un processus de communautarisation des compétences jugées indispensables aux objectifs de l'Union.

L'oreille doit être tout aussi attentive pour distinguer, dans le concert des constructions nationales,

le mode mineur des tentatives successives d'organisation supranationale pacifique. Le « grand dessein » de Henri IV, exposé par Sully (*Les Économies royales*, 1638), prévoit la création d'une confédération européenne avec six conseils provinciaux réglant les différends entre chaque souverain et ses sujets et un conseil général réglant les différends entre les États membres. *Le Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713) de l'abbé de Saint-Pierre propose la formation d'une union européenne afin d'assurer l'arbitrage perpétuel des différends ainsi que la régularité du commerce. Dans *L'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784) et dans *Vers la paix perpétuelle* (1795), Emmanuel Kant prend acte de l'agressivité consubstantielle aux hommes mais voit dans le coût croissant de la guerre un argument décisif en faveur « d'une situation cosmopolitique de la sécurité publique ». L'état de paix doit être institué et de même qu'existent un droit civique et un droit des gens régissant respectivement les relations entre les membres d'un même peuple et les relations de puissance entre États, doit voir le jour un droit cosmopolitique entre « les citoyens d'un État universel des hommes ». Kant recherche les conditions d'un désarmement des esprits dans l'hospitalité offerte à l'étranger, à rebours de la conduite des États civilisés dont « l'injustice dont ils font preuve, quand ils visitent des pays et des peuples étrangers va jusqu'à l'horreur ». Il a les mêmes accents que Montaigne, dénonçant les villes rasées et les peuples passés au fil de l'épée, « pour la négociation des perles et du poivre ». Contre ces « mécaniques victoires » d'États souverains n'ayant de comptes à rendre à quiconque, la tradition cosmopolitique prend le parti d'un bien commun à l'échelle de l'humanité.

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 affirme l'existence de droits inaliénables de la personne et apporte une première expression juridique au découplage de l'État et de l'être humain. Le droit ouvert aux ressortissants des États membres du Conseil de l'Europe et à ceux des États membres de l'Union européenne de former des recours juridictionnels contre leur État, pour les premiers devant la Cour européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, pour les seconds devant la Cour européenne de justice, est pour Jean-Marc Ferry (*La Question de l'État européen*, 2000) le signe de l'avènement supranational.

• L'institution de la supranationalité en Europe

Victor Hugo reprend le projet en termes lyriques, appelant à la constitution des États-Unis d'Europe lors du Congrès de la paix (1849). Le 11 mars 1882, à la Sorbonne, Ernest Renan promet à la nation un avenir supranational : « Les nations ne sont pas quelque chose d'éternel. Elles ont commencé, elles finiront. La confédération européenne, probablement, les remplacera. » Le père de l'indépendance de la nation indienne, Jawaharlal Nehru, ne dit pas autre chose lorsqu'il annonce la naissance de régions supranationales et la condamnation du « petit État national », sinon comme espace culturel, du moins comme unité politique indépendante (*La Découverte de l'Inde*, 1946).

La seconde moitié du xx^e siècle voit la réalisation du projet européen. Le 9 mai 1950, le ministre français des Affaires étrangères Robert Schuman appelle l'Allemagne et la France à gérer conjointement les instruments de leur destruction potentielle. Le traité instaurant la Communauté européenne du charbon et de l'acier (C.E.C.A.), signé à Paris le 18 avril 1951, place la production sous le contrôle d'une haute autorité supranationale. La commission de la Communauté économique européenne (C.E.E.) créée par le traité signé à Rome le 25 mars 1957 représente l'intérêt communautaire et détient seule le pouvoir de proposition.

La question de la supranationalité se joue également sur les modalités de vote des États membres. Tant que les décisions se prennent au consensus ou à l'unanimité, les États peuvent avoir l'illusion d'être seuls maîtres de leur destin, participant à une aventure commune pour autant qu'elle coïncide avec leur ambition nationale. C'est tout l'enjeu de la crise européenne de 1965, quand le général de Gaulle refuse que la France siège à Bruxelles pour protester contre un projet de renforcement des pouvoirs européens. Elle se clôt par le « compromis de Luxembourg » qui prévoit la poursuite des discussions jusqu'à un accord satisfaisant pour tous lorsque sont en jeu des intérêts nationaux vitaux. Vingt années sont nécessaires pour rapprocher à nouveau les Européens.

À partir de 1985, les traités successifs (Acte unique, Maastricht, Amsterdam, Nice et traité constitutionnel) étendent les domaines dans lesquels les États membres décident à la majorité qualifiée (majorité pondérée par la taille des États). La supranationalité se manifeste enfin dans l'existence d'un droit communautaire distinct des droits nationaux et s'imposant à eux en cas de conflit. Il faut attendre plus de trente ans pour que les plus hautes juridictions françaises affirment la primauté du droit communautaire sur le droit national, la Cour de cassation en 1975 et le Conseil d'État en 1989. La Cour de justice de l'Union européenne, saisie par la Commission, peut décider des mesures à prendre par un État membre pour se conformer aux obligations qui lui incombent en vertu des traités. En l'absence d'exécution de l'arrêt de la Cour, l'État peut être condamné à une amende ou à une astreinte.

• La supranationalité hors d'Europe

La souveraineté de la plupart des 191 États membres de l'organisation des Nations unies est, en pratique, illusoire. Le monde forme aujourd'hui « une communauté involontaire de risques partagés » (Jürgen Habermas, *Après l'État-nation, une nouvelle constellation politique*, 2000). Rares sont pourtant les processus régionaux à avoir franchi le pas de la supranationalité. La Communauté de l'Afrique de l'Est reconnaît à une assemblée régionale un pouvoir de codécision législative avec les chefs d'État (traité d'Arusha, 30 novembre 1999). Le traité créant l'Union économique et monétaire ouest africaine (Dakar, 10 janvier 1994) met en place une Commission dont les membres « exercent leurs fonctions en toute indépendance dans l'intérêt général de l'Union ». En 2002, la transformation de l'Organisation de l'unité africaine en Union africaine dotée d'institutions supranationales (Commission, Parlement) indique une perte de prestige des discours nationaux devant la double évidence de la violation des droits humains et du décrochage économique. La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, signée le 27 juin 1981 et entrée en vigueur en octobre 1986, devrait bientôt pouvoir être invoquée directement par les citoyens africains devant une Cour de justice.

Mais la plupart des processus d'intégration régionale poursuivent un double objectif de stabilité et de commerce sans ouvrir un avenir supranational à l'action politique. Cette logique est celle de l'Accord de libre échange nord-américain (A.L.E.N.A.) et de la Coopération économique des pays d'Asie-Pacifique (C.E.A.P., ou A.P.E.C. selon les initiales anglaises). Elle prévaut dans l'Association des nations du Sud-Est asiatique (A.N.S.E.A.) dont le traité d'amitié et de coopération, signé à Bali le 24 février 1976, fixe les règles du respect mutuel de l'indépendance et de la souveraineté. Si la communauté andine comprend des institutions supranationales (tribunal de justice, parlement andin), leurs décisions sont peu appliquées. Quant au Marché commun du Sud (Mercosur), ses États sont partagés entre le désir d'intégration, pour peser plus sur la scène des Amériques comme sur celle du

monde, et la crainte du dépassement supranational des États. En 2004, ils ont toutefois décidé l'élection au suffrage universel direct d'un parlement régional.

Le déficit démocratique constaté dans les constructions régionales montre que ces dernières, si elles sauvent la souveraineté étatique en en partageant l'exercice, n'ont guère sauvé à ce jour la souveraineté populaire, mise à mal par le transfert de pouvoir de la sphère politique à la sphère économique. Habermas prône la formation d'un espace public et l'action de partis supranationaux comme moyens d'un processus de légitimation. La voie de la supranationalité pourrait alors rejoindre la pensée internationaliste d'un Jean Jaurès.

Jacques TÉNIER

Bibliographie

- E. KANT, « L'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique », 1784, in *Histoire et politique. Textes et commentaires*, Vrin, Paris, 1999
- J.-M. FERRY, *La Question de l'État européen*, Gallimard, Paris, 2000
- J. HABERMAS, *Après l'État nation, une nouvelle constellation politique*, trad. franç. Fayard, Paris, 2000
- F. RAMEL & D. CUMIN, *Philosophie des relations internationales*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 2002
- J. TENIER, *Intégrations régionales et mondialisation*, La Documentation française, Paris, 2003.

Voir aussi

- [Altermondialisme](#)
- [Europe \(Idée politique d'\)](#)
- [Fédéralisme](#)
- [Kantisme](#)
- [Jusnaturalisme, droit](#)

Surréalisme

Il en va du surréalisme comme du classicisme, du romantisme, ou du baroque dans une moindre mesure : ce terme couvre au moins trois espaces de langue et de pensée, qui vont de l'histoire des formes ou des idées (un groupe actif dans la période 1924-1969) à la caractérisation transhistorique (une tendance présente depuis la « bête de Lascaux », pour reprendre le titre de l'ouvrage de Maurice Blanchot, jusqu'au slogan publicitaire contemporain, en passant par Piranèse ou Bosch), et sans qu'on puisse tenir pour rien sa banalisation dans une langue commune, venant désigner tout ce qui est absurde, surprenant ou simplement curieux.

On pourrait estimer que ces trois états du mot marquent l'achèvement du projet même des premiers surréalistes, en faisant passer la subversion littéraire ou picturale, la révolution des mots et des images dans l'espace de la vie et de l'activité humaines envisagées selon leur dimension anthropologique la plus large. Et l'on se gardera, après eux, de négliger l'influence en retour du quotidien, du trivial et du journalistique sur l'inconscient à l'œuvre dans les rêves, l'amour, l'humour et l'imagination. Marx et Freud rejoignent ici Rimbaud pour exiger un changement de vie, non d'esthétique ou de pensée. Ainsi le surréalisme fut-il avant toute forme écrite ou peinte une « pure pratique d'existence », comme le soulignait Maurice Blanchot, « pratique d'ensemble portant son propre savoir, une théorie pratique ».

• Une théorie pratique. Histoire des surréalistes

L'histoire d'une notion n'est pas seulement celle de ses inventeurs, et le surréalisme naît d'une conjonction complexe d'héritages (Lautréamont, Nerval, Jarry, Lewis Carroll), et de revendications (Sade). À cette conjonction inaugurale prennent part Apollinaire, premier utilisateur reconnu du terme, associé dans ce cas à une transposition poétique du réel, et l'influence notable de Pierre Reverdy. Un groupe d'abord informel est issu de la revue d'inspiration dadaïste *Littérature* (1919-1924), autour d'André Breton, Louis Aragon et Philippe Soupault, et leurs amis Paul Eluard, Benjamin Péret, René Crevel, Robert Desnos, Man Ray, Jacques Baron, Max Ernst, Pierre Unik, Max Morise, Roger Vitrac, Pierre de Massot... Depuis la fin de la Première Guerre mondiale, le surréalisme désigne pour ce premier noyau certains « automatismes psychiques purs » mis en œuvre par exemple dans *Les Champs magnétiques* de Breton et Soupault (1919). Deux textes parus dans la revue *Commerce* en 1922 et 1923, l'un d'Aragon (*Une vague de rêves*) et l'autre de Breton (*Introduction au discours sur le peu de réalité*), portent clairement la marque d'une commune prise de distance avec Dada, et d'une ouverture au « surréel ».

Au mois d'octobre 1924 paraît donc le *Manifeste du surréalisme* qui s'ouvre sur ces mots : « Tant va la croyance à la vie, à ce que la vie a de plus précaire, la vie *réelle* s'entend, qu'à la fin cette croyance se perd ». Breton y définit le surréalisme à la fois comme nom commun (« automatisme psychique pur par lequel on se propose d'exprimer, soit verbalement, soit par écrit, soit de toute autre manière, le fonctionnement réel de la pensée. Dictée de la pensée, en l'absence de tout contrôle exercé par la raison, en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale ») et comme notion : « Encycl. *Philos.* Le surréalisme repose sur la croyance à la réalité supérieure de certaines formes d'associations négligées jusqu'à lui, à la toute-puissance du rêve, au jeu désintéressé de la pensée. Il tend à ruiner définitivement tous les autres mécanismes psychiques et à se substituer à eux dans la résolution des

principaux problèmes de la vie. » Enfin, il dresse la carte d'un espace collectif, délimité par une série de renversements. Ainsi, le rêve préféré à la logique cesse d'être perçu comme contradictoire avec le réel, la folie s'oppose au conformisme social, la recherche du merveilleux et l'esprit de *démoralisation* aux conventions bourgeoises. La revue qui paraît en décembre de la même année sous la direction de Pierre Naville et Benjamin Péret est intitulée *La Révolution surréaliste*, tandis qu'un Bureau de recherches surréalistes est dirigé par Antonin Artaud.

Notons qu'Ivan Goll et Paul Dermée au terme d'une longue dispute revendiquent le même terme pour se placer dans la continuité de l'Esprit nouveau et l'héritage d'Apollinaire qu'ils jugent dévoyé : une revue *Surréalisme* paraît avec son propre manifeste quelques jours avant celle de Breton. La presse se fait l'écho de la polémique qui oppose les tenants de l'un et l'autre camp, et les uns comme les autres à Francis Picabia, avant qu'il ne rejoigne les amis de Breton. Rarement en tout cas une notion, dont la définition était encore en chantier, aura fait l'objet d'une telle dispute originelle, et cela reste la marque du surréalisme la plus constamment attestée. Le mot désigne également désormais cette faculté d'invective, de regroupement, d'exclusion et de définition querelleuse dont la vitalité n'est pas éteinte encore, quatre-vingts ans après.

• Crises et ruptures

Aussi ne peut-on décrire l'histoire du surréalisme qu'à partir de ses ruptures, de ses écarts et de son ombre portée. À l'exception d'André Breton – encore que beaucoup se soient éloignés de sa route en jugeant sa position politique, poétique, éthique ou esthétique incompatible avec le mouvement dont il avait pris la direction –, la grande majorité des surréalistes, peintres et écrivains pour l'essentiel, s'est trouvée prise dans une double contrainte singulièrement efficace. Beaucoup se trouvent suspendus entre l'impossibilité de s'y tenir (ruptures de 1926 pour Artaud et Soupault, de 1929 pour Desnos, Leiris, Boiffard, Baron, Limbour, Masson, Prévert, Queneau, Vitrac, exclusion d'Aragon en 1932, départ d'Eluard et exclusion de Dalí et de Hugnet en 1938, dix ans avant celles de Matta et Brauner, double départ de Max Ernst...) et l'incidence vivace, dans des œuvres distinctes sinon incompatibles, de principes communs élaborés dès 1924, qui ont déterminé une part dominante de la pensée et des formes pendant les trois quarts du ^{xx}^e siècle. C'est cela, sans doute, qui surprend le plus dans l'aventure surréaliste. Comment trois groupes parisiens déjà formés au seuil des années 1920, rue Blomet autour d'André Masson, rue du Château autour de Marcel Duhamel et des frères Prévert, rue Fontaine autour d'André Breton, ont pu coïncider sur une période historique aussi brève, sans qu'aucun des composants, au terme de la séparation, n'en ait tiré son propre enseignement décisif. Comment la plus grande singularité – Artaud, bien sûr, mais Char également, Miró comme Giacometti – a pu rencontrer, dans cet espace collectif même brièvement partagé, l'occasion de se refonder, sinon de se reconnaître. Comment ces deux pôles antagoniques majeurs de la poésie française du ^{xx}^e siècle, Michaux et Ponge, ont eu partie liée, explicitement, à cela même dont ils prirent leur distance, tout en soulignant l'importance du surréalisme.

C'est à « une crise de conscience de l'espèce la plus générale et la plus grave » que tient, selon les termes du *Second Manifeste* en 1929, l'incidence du surréalisme. Breton se plaît à y citer une formule de Rimbaud (« Cette famille est une nichée de chiens ») avant de demander « l'occultation profonde, véritable, du surréalisme ».

• Une révolution continuée

C'est que le surréalisme ne se contente pas d'inventer des pratiques, individuelles et collectives, à vocation subversive : l'écriture automatique, le rêve éveillé, le cadavre exquis, le jeu de mot oraculaire, la divagation urbaine, l'amour fou, le crédit total accordé au hasard et à la trouvaille, la manipulation des objets, le scandale méthodique produisent non seulement des poèmes ou des images, mais des modes d'existence commune et des conceptions de l'érotique, des utopies en acte. La politique et la sexualité sont dès les années 1920 les deux pôles fondamentaux de cette faculté de soulèvement, selon une logique continue qui trouvera son aboutissement historique, on ne peut en douter, en mai 1968.

Le conflit est patent dès 1925, entre les tenants de la révolte et ceux de la révolution. La crise de 1931-1932, qui aboutit en 1933 à la fondation d'une nouvelle revue intitulée *Le Surréalisme au service de la révolution*, ne souligne pas tant la victoire d'une tendance sur l'autre que la confrontation de tous à l'engagement historique au temps des totalitarismes. De même, l'immédiat avant-guerre et l'exil tracent une ligne de partage entre les amis de Breton et ceux qui s'en écartent. Le surréalisme ne quitte la scène publique française pendant dix ans entre 1938 (le succès de l'Exposition internationale de Paris et le voyage au Mexique de Breton) et 1947 (l'Exposition internationale à la Galerie Maeght et le manifeste antistalinien *Rupture inaugurale*) que par l'effet d'une dispersion qui est aussi un principe d'existence, et qui favorise une plus large extension. En effet, si dès 1926, Marko Ristič, Dusan Matič et quelques autres regroupent les surréalistes serbes, si dès 1927 un groupe s'est constitué – avec de notables distances – en Belgique autour de Paul Nougé, E. L. T. Mesens et René Magritte, si en 1933 des Péruviens (Moro), puis des Tchèques (Vítězslav Nezval, Toyen), des Japonais en 1936, des Égyptiens autour de Georges Henein et Ramsès Younane, rejoignent la constellation surréaliste, un nouveau départ est donné par l'Exposition internationale de Mexico en 1940 et le recentrement aux États-Unis en 1941. Il faut également prendre en compte la part décisive jouée par ce mouvement d'affolement planétaire dans la constitution de configurations idéologiques, esthétiques et poétiques nouvelles, depuis la poésie de la négritude jusqu'au mouvement Cobra.

La seconde phase du surréalisme, marquée en France par la succession entre 1956 et 1969 des revues *Le Surréalisme même*, *Bief*, *La Brèche*, *l'Archibras*, correspond bien ainsi à la nouvelle donne idéologique. L'esprit de révolte et de subversion continuée prennent une part active dans les débats autour de l'existentialisme et du marxisme, du communisme international ou des luttes anticoloniales dès la Libération : l'*Ode à Charles Fourier* de Breton et le *Déshonneur des poètes* de Péret font de l'année 1944 un point de départ. Puis les querelles du surréalisme révolutionnaire prennent le relais, et les engagements collectifs de Jean Schuster ou Gérard Legrand, notamment lors des événements de 1958, de la guerre d'Algérie ou de la révolution cubaine, mèneront à la dissolution de 1969, trois ans après la mort de Breton et un an après Mai-68. Cependant bien des enjeux théoriques et des pratiques d'action sont directement hérités des préoccupations communes nées dans les années 1920.

De même, il faut remonter à 1928 (la publication de *Nadja*, l'enquête de la *Révolution surréaliste* sur amour et sexualité, la célébration du cinquantenaire de l'hystérie s'attachent à une même quête de « beauté convulsive ») pour saisir ce que le surréalisme a représenté d'essentiel dans la conception de l'amour et de l'éros au sens le plus large. Le mouvement dialectique qui accompagne l'essor de la psychanalyse en regard du surréalisme vient rencontrer, dans les enquêtes collectives traversées de

réticences et de contradictions comme dans la poésie, la peinture ou l'usage du langage (« Les mots font l'amour ») une mutation profonde des images du corps et des figures du désir. Même si Breton attend de la psychanalyse d'« autres exploits que des exploits d'huissiers », c'est du recentrement opéré par Freud sur la vie sexuelle dans l'ensemble des activités humaines que le surréalisme prend source, pour exiger la liberté du désir, revendiquer sa vocation puissante, selon les termes de Benjamin Péret, à « sexualiser l'univers » contre l'ordre bourgeois, l'église et la faculté. Car c'est bien de l'exercice du désir que naissent conjointement, comme l'indiquent les montages et enchaînements de Luis Buñuel, les oracles de Rose Sélavy transmis de Duchamp à Desnos, les paysages paranoïaques-critiques de Dalí ou les récits oniriques de Leiris, des images mystérieuses et des hasards objectifs.

• Le surréalisme, plastique de l'image

C'est sans doute à l'héritage de Lautréamont que le surréalisme doit d'avoir accordé à la faculté de l'image, c'est-à-dire à l'emprise fondamentale de la métamorphose, d'opérer la synthèse entre l'action politique, l'affranchissement de la vie sexuelle et la manifestation des formes inconscientes, automatiques ou subversives de la création littéraire ou plastique. Aussi peut-on envisager le surréalisme comme une pratique d'ensemble où érotique et politique seraient inséparables d'une éthique de l'imaginaire. Dans le domaine poétique tout d'abord, Aragon dans *le Paysan de Paris* (1924-1925) a donné la définition du caractère universellement efficace de cette pratique : « Le vice appelé Surréalisme est l'emploi déréglé et passionnel du stupéfiant image, ou plutôt de la provocation sans contrôle de l'image pour elle-même et pour ce qu'elle entraîne dans le domaine de la représentation de perturbations imprévisibles et de métamorphoses : car chaque image à chaque coup vous force à réviser tout l'Univers », tandis que Breton, dès le premier manifeste, posait les jalons de son extension à tous les domaines de la création, en reprenant pour une part la formule de l'écart posée par Reverdy : « Pour moi, la plus forte image est celle qui représente le degré d'arbitraire le plus élevé, je ne le cache pas ; celle qu'on met le plus longtemps à traduire en langage pratique. » De Rimbaud, ce n'est pas seulement l'image que Soupault, Breton, Aragon ou Char revendiquent, mais le caractère puissamment révolté de cette image, dont le silence et le départ au Harrar marquent comme l'achèvement, et la métamorphose continue de Maldoror joue dans l'imaginaire collectif autant que la disparition d'Isidore Ducasse, ou sa sortie de scène hors du champ littéraire au seuil des *Poésies*. Au-delà de la littérature et de la poésie, cette revendication de rupture vaut d'ailleurs aux surréalistes des critiques de tous horizons, dont la plus connue est le qualificatif de « terrorisme » choisi par Jean Paulhan, ancien compagnon de la revue *Littérature* qui figurait encore au *Rendez-vous des amis* peint par Max Ernst en 1922.

De même, l'image surréaliste, qu'elle naisse du dessin, de la peinture, de la photographie et du cinéma, obéit à une loi métamorphique fondamentale, une plastique au sens propre qui a porté ses fruits dans presque tous les domaines de l'art contemporain, à l'exception peut-être de la musique : réinvention méthodique d'un matériau « biomorphe » où le corps humain rencontre la matérialité de l'objet ou du paysage (chez Arp, Dalí, Tanguy, Miró, Giacometti, et bien évidemment dans l'œuvre de Picasso), manifestation de « l'inquiétante étrangeté » étudiée par Freud, sous ses formes les plus rares comme les plus triviales, usage conjoint de l'imagerie populaire et de l'histoire la plus savante des formes esthétiques, large crédit donné aux techniques de la lumière comme source des métamorphoses (Man Ray, Ubac), exploration des limites entre le fantasme et la scientificité (Dora Maar, Boiffard),

suspension des identités sexuelles ou corporelles (Claude Cahun, Duchamp), systématisation des moyens offerts par l'outil cinématographique, chez Buñuel notamment, pour atteindre à la liberté onirique des substitutions, des déplacements et des condensations imaginaires.

• La beauté convulsive

Dans cet espace imaginaire, le surréalisme a opéré par ailleurs un reclassement fondamental, comparable à celui qu'il propose dans la réévaluation de l'histoire littéraire. Ceux qui se trouvaient exclus de fait par l'institution bourgeoise des représentations (la femme, le fou, le primitif, le sauvage, le mystique, l'utopiste, le criminel, le comique populaire, le naïf ou l'ésotériste...) prennent place aux côtés des modèles historiques de l'esthétique occidentale. Dès 1928, dans *Le Surréalisme et la peinture*, Breton affirme la nécessité de réévaluer la peinture passée en regard des principes actuels du surréalisme.

On est frappé, de ce point de vue, par la prodigieuse inventivité à laquelle la notion même de surréalisme a donné lieu dans le domaine des images, avec et après Duchamp, mais autrement que lui. Si l'« œil existe à l'état sauvage » selon la formule de Breton, il est clair que le surréalisme a donné à l'histoire de l'art mais aussi à l'ensemble des activités plastiques quelques-uns des fondements de la modernité (comme de ce qu'on est convenu d'appeler postmodernité), non par la mise en œuvre des automatismes ou d'une spontanéité nécessairement surdéterminée, mais au contraire par l'élaboration de techniques, de méthodes, de pratiques imaginaires multiples (texte surimposé ou contradictoire aux images, frottage, montage, collage, ready-made, altérations, hypertechnique figurative ou agression régressive, inversions, détournements, jeux cinétiques, etc.) qui permettent de retrouver l'accès abrupt à la surprise immédiate, à la merveille comme par hasard. Le paradoxe du surréalisme, ainsi, n'en est pas un. Si les œuvres qu'il donne à voir sont le produit d'une transformation, d'un travail souvent complexe (par superposition, conjonction de techniques, de matières ou de strates hétérogènes dans le lisible ou le visible), sa vocation demeure de dépasser cette opération pour retrouver l'instant fatal, le moment de la survenue, de la rupture ou du cri. Dès 1925, en effet, une déclaration collective posait que « Le Surréalisme n'est pas une forme poétique. Il est le cri de l'esprit qui retourne vers lui-même et est bien décidé à broyer désespérément ses entraves ». Les œuvres nées du surréalisme, qu'elles fussent collectivement conçues ou issues de sa dispersion dans la singularité des productions individuelles, revendiquent cette appartenance à « l'or du temps » par-delà une époque plombée.

Pierre VILAR

Bibliographie

M. BONNET, *André Breton. Naissance de l'aventure surréaliste*, José Corti, Paris, 1975

M. NADEAU, *Histoire du surréalisme*, Seuil, Paris, 1945

La Révolution surréaliste, W. Spies dir., Éditions du Centre Georges-Pompidou, Paris, 2002.

Voir aussi

- [Avant-garde, littérature](#)
- [Manifeste, arts et littérature](#)
- [Négritude, littérature](#)
- [Ready-made](#)

- [Revue littéraire](#)

S'interrogeant, en 1939, sur l'*Existence du symbolisme*, Paul Valéry laissait entendre que ce terme lui posait problème – avant d'expliquer qu'il s'agissait d'une « construction » conçue a posteriori. On distingue désormais deux acceptions. La première concerne une école littéraire née à Paris à la fin du XIX^e siècle, avec ses précurseurs, ses maîtres, ses épigones. La seconde, un mouvement artistique de vaste amplitude qui fédère des écrivains, des peintres, des musiciens appartenant à plusieurs générations et à des pays divers, d'Edgar Allan Poe (États-Unis) à Richard Wagner (Allemagne) ou à Maurice Maeterlinck (Belgique), en passant par Dante-Gabriel Rossetti (Angleterre). Alors que l'école se manifeste pendant deux décennies, à partir des années 1880, le mouvement s'inscrit dans la longue durée, de 1850 à 1920 environ.

On met au compte de la première une production féconde, riche en ruptures qui concernent essentiellement la poésie et le théâtre. Elle s'inspire volontiers du modèle musical : « Reprendre à la musique son bien », a dit Valéry. On met au compte du second des productions qui intéressent tous les modes d'expression. L'une et l'autre privilégient l'allégorie ou le symbole (en grec *sumbolon*, « signe de reconnaissance constitué par la moitié d'un objet »), qui réfutent les références au monde contemporain et sont inspirés par la légende, le mythe, le rêve, par ce que Eduard von Hartmann (1842-1906), disciple de Schopenhauer, a nommé l'« Inconscient ».

Dans tous les cas, les écrivains et artistes qu'assemble la désignation « symbolisme » dénoncent une société vouée au « matérialisme » par le progrès technique. Ils recourent volontiers à des manifestes, à des écrits théoriques et ils partagent les mêmes credos spiritualistes. On rendra compte de cette esthétique en considérant tour à tour une école et un imaginaire, quelques figures de proue, des idées-forces, des thèmes en vogue, mais aussi des œuvres auxquelles on doit un remarquable renouveau littéraire et artistique.

• L'école symboliste (1886-1910)

Les thèses du symbolisme littéraire sont exposées par un « Manifeste » que Jean Moréas publie dans *Le Figaro* du 18 septembre 1886. Âgé de trente ans, né à Athènes, auteur d'un recueil poétique confidentiel (*Les Syrtes*, 1884), il prend la défense des auteurs « décadents » que la critique en place accuse de malmener la langue française en se complaisant dans « l'inintelligible » (Pierre Bourde, *Le Temps*, 6 août 1885). Au nom de l'« évolution », Moréas revendique une expression qui vise « à vêtir l'idée d'une forme sensible », sans pour autant se constituer en message clairement formulé « car le caractère essentiel de l'art symbolique consiste à ne jamais aller jusqu'à la conception de l'idée en soi ». Dans ce propos, il invite à des recherches qui touchent tous les domaines – celui, en poésie, « d'impollués vocables », d'une métrique au « désordre savamment ordonné » – et, pour le roman, à une « déformation subjective ».

Nombre de ces principes ont déjà été exposés à bien des reprises. Naguère, dans une première série des « Poètes maudits » publiée par la revue *Lutèce*, en 1883, Paul Verlaine avait fait connaître les incartades de Tristan Corbière, les audaces d'Arthur Rimbaud, les vers sybillins de Stéphane Mallarmé. L'année suivante, Joris-Karl Huysmans, dans *À rebours*, roman provocateur privé d'« aventure », consacrait un chapitre (V) à des peintres et deux autres (XII et XIV) à des écrivains, qui

se détournent du « réel » pour découvrir des voies nouvelles. Ils composeront, des années durant, le Panthéon des jeunes lecteurs : d'une part Gustave Moreau, Odilon Redon, et d'autre part – outre les noms de « poètes maudits » – Charles Baudelaire, Barbey d'Aurevilly, Edgar Poe, Villiers de l'Isle-Adam, Verlaine, ainsi que les auteurs illustrant un genre encore méconnu, destiné à une élite, le poème en prose.

Le véritable intérêt du « Manifeste » de Moréas est d'avoir porté sur la place publique des débats réservés aux revues à faible tirage, qui alors prolifèrent : *La Vogue*, *La Revue indépendante*, *Le Symboliste*, *La Revue blanche*, parmi bien d'autres titres. D'avoir, par ailleurs, pris le parti d'attaquer non seulement les adeptes de la tradition mais ceux aussi qui, au côté de Zola, tiennent alors le haut du pavé en se donnant pour objectif de « rendre la nature telle qu'elle est » (« Du roman. Le sens du réel », article repris dans *Le Roman expérimental* en 1880). Désormais, les principes du naturalisme sont battus en brèche par une génération en quête de renouveau. Lorsque Jules Huret mène, de mars à juillet 1891 dans *L'Écho de Paris*, une « enquête sur l'évolution littéraire », l'affrontement qu'il orchestre oppose aux « anciens », regroupés autour de Zola, des « jeunes » (René Ghil, Charles Morice ou Saint-Pol Roux), qui se placent sous l'égide de leurs « maîtres », Verlaine et Mallarmé. Ainsi mis en médias, le symbolisme occupe durant deux décennies une position dominante sur la scène publique. Elle sera consacrée par la fondation de la revue (1890), puis des éditions du Mercure de France.

• Sous l'égide de Baudelaire

Les symbolistes de la fin du XIX^e siècle divulguent une idéologie et une esthétique qu'avait exposées Baudelaire, trois décennies plus tôt : défiance à l'égard du progrès et de la démocratie, rejet sans appel de l'imitation « qui se prosterne devant la réalité extérieure ». Et, du même coup, promotion de l'imagination, « reine des Facultés », culte du *symbole*, fondateur de toute création. C'est par la voie d'un art initiateur que le poète et l'artiste accèdent à l'absolu : « La Poésie est ce qu'il y a de plus réel, c'est ce qui n'est complètement vrai que *dans un autre monde* » (« Puisque réalisme il y a », 1855). Un sonnet des *Fleurs du mal*, « Correspondances » (1857), a rendu célèbre le spiritualisme de Baudelaire : celles-ci manifestent l'unité de la Création par des relations « horizontales » (synesthésiques) entre les sensations – « Les parfums, les couleurs et les sons se répondent » – en même temps que par des relations « verticales » (anagogiques) entre la matière et l'esprit.

La perception d'un univers dont chaque objet serait un signe à déchiffrer est religieuse, elle donne à admirer le Livre de Dieu, comme l'explique Mgr Landriot, archevêque de Reims (*Le Symbolisme*, 1866). Elle commande des analogies qui ont été exploitées sur le mode ludique par Rimbaud, dans « Voyelles » : « A noir, E blanc, I rouge... », puis par Huysmans dont le héros, dans *À rebours*, interprète des « symphonies gustatives » sur un orgue à bouche qui contient des tonnelets de liqueurs. Elle est par la suite prise au pied de la lettre et mise en œuvre par René Ghil, l'instigateur d'une « instrumentation verbale ». En quête d'un art total, son *Traité du verbe* (1886) postule que les mots, parce qu'ils sont aussi rythme, mélodie, images colorées, participent à l'expression du symbole « réel et suggestif ». Dans une présentation de cet essai qui a fait date, Mallarmé disqualifie l'usage purement représentatif de l'expression : « le Dire, avant tout, rêve et chant, retrouve chez le poète, par nécessité constitutive d'un art consacré aux fictions, sa virtualité ».

C'est également en termes de fiction que s'impose, dans les années 1890, en réaction contre le

Théâtre libre naturaliste d'Antoine, une interprétation « idéaliste », à laquelle on doit les pièces stylisées du Théâtre de l'Œuvre de Lugné-Poe. Les figures légendaires s'y mêlent aux marionnettes bouffonnes et à des types quasi abstraits, dans *Axël* de Villiers de l'Isle-Adam, *Salomé* d'Oscar Wilde, *Ubu Roi* d'Alfred Jarry, ou encore, de Maurice Maeterlinck : *L'Intruse*, *Les Aveugles*, *Pelléas et Mélisande* (1893). Ces entreprises sont, elles aussi, tributaires de Baudelaire qui a prôné, dès la première représentation de l'opéra de Richard Wagner *Tannhäuser* (1860), une conception sacralisée du drame conçu comme « une opération spirituelle, une révélation ».

Cependant, d'une génération à l'autre, le point d'application se transforme : au culte d'une spiritualité d'essence divine se substitue un art mystique ou, pour mieux dire, une mystique de l'Art.

• Espaces du symbolisme : de la légende au rêve

La diversité des intérêts de Baudelaire donne au symbolisme une dimension qui outrepassa le cadre d'une « école » portant son héritage. Il a traduit les œuvres de Poe et l'admirable « Prose Poem » d'*Eureka* (1848), où sont confondues l'esthétique et la théologie. Il a fait connaître les principes fondateurs des opéras de Wagner, qu'il a présenté non seulement comme un compositeur de premier ordre, l'initiateur d'une « concordance des arts », mais aussi comme un maître à penser. Les uns et les autres postulent l'existence d'un principe spirituel, défini comme universel. Il en va de même, en Angleterre, pour les artistes de la Confrérie préraphaélite fondée par Dante-Gabriel Rossetti en 1848, qu'inspirent les « primitifs » italiens ; en France, dans la deuxième moitié du siècle, pour des peintres isolés comme Gustave Moreau, Odilon Redon, Pierre Puvis de Chavannes, souvent jugés « littéraires » et publiquement défendus par des écrivains, parmi lesquels Huysmans ou Jean Lorrain ; en Suisse, pour Arnold Böcklin, l'inclassable ; ou encore en Belgique, à la fin du siècle, pour Fernand Khnopff ou William Degouve de Nuncques, qui figurent le mystère. Si les références des uns et des autres diffèrent, tous manifestent la même hostilité à l'égard du monde contemporain et cherchent des refuges pour échapper à son emprise. Ainsi déterminé, le symbolisme se joue des frontières strictes, géographiques et chronologiques. Il place les « valeurs » véritables dans l'imaginaire. Se défiant des aléas d'une Histoire qu'il juge privée de sens, il se voue à des représentations où elle n'a pas lieu d'être.

Quelques peintres préraphaélites présentent leurs œuvres à l'Exposition universelle de 1855. Ils s'y font d'autant plus remarquer que l'exclusion de Gustave Courbet, pour *L'Atelier du peintre Allégorie réelle*, amorça la bataille du réalisme en France. Or les œuvres de William Holman Hunt, de John Everett Millais – et tout particulièrement son *Ophelia* (1851-1852) flottant sur l'eau parmi les herbes et les fleurs – sont jugées « réactionnaires » pour leur extrême attention aux détails, leur référence à l'enluminure, leur volonté de s'isoler « dans une tour inaccessible du ^{xv}^e siècle » (Théophile Gautier). Quelques années plus tard, leur parti pris sera érigé en principe par Wagner, dans une « Lettre sur la musique », qui préface, sur le mode du manifeste, la traduction française de ses *Quatre Poèmes d'opéra* (1861) : « Je quittai une fois pour toutes le terrain de l'histoire et m'établis sur celui de la légende. » Celle-ci offre l'avantage de « bannir tout détail superflu », de centrer l'intérêt sur le côté « purement humain » des sujets traités, Wagner désignant « le *mythe* comme matière idéale du poète ».

Les tableaux des peintres préraphaélites – *Beata Beatrix* (1864) de Rossetti, interprétation

autobiographique de *La Divine Comédie* de Dante, les scènes « chevaleresques » ou bibliques de Burne-Jones, les allégories de George Frederic Watts – optent pareillement pour des épisodes situés hors du temps. Ils feront école chez des artistes qui se laissent fasciner par les avatars de l'« éternel retour ». À leur suite, le « sâr » Joséphin Péladan, à partir de 1891, interdit, dans le règlement des *Salons de la Rose-Croix* qu'il organise à Paris, les représentations « prosaïques », au bénéfice d'une peinture qui favorise « l'Idéal catholique et la mysticité ».

• Imagerie, imaginaire, recherches

Devenu à la mode, le symbolisme littéraire et pictural donne lieu à des afféteries « fin de siècle » : une poésie « anémique et larvaire », a dit Paul Claudel ; l'évocation d'une région nébuleuse, habitée de rois mélancoliques, de princesses, de cygnes et de paons, écrit de son côté Adolphe Retté (*Arabesques*, 1899). Cette imagerie esthétisante, cependant, éloigne des recherches comparatistes auxquelles avait incité, dès le début du XIX^e siècle, la très savante somme de Friedrich Creuzer : *Symbolique et mythologie des peuples de l'Antiquité* (1810-1812). Car la quête d'un sens profond, nécessairement synchrétique, ne cesse de préoccuper les principaux maîtres : aussi bien Mallarmé, qui traduit de l'anglais l'ouvrage de George W. Cox, *Les Dieux antiques* (1880), qu'un peintre officiel « mythologue » comme Gustave Moreau ou un marginal comme Odilon Redon.

Devant les tableaux de Moreau, le héros d'*À rebours*, des Esseintes (le chercheur d'essences) médite en interrogeant leur signification : que représente au juste *Salomé dansant devant le roi Hérode* (Salon de 1876) ? Un épisode de l'Évangile ? la figure séductrice du Mal ? une « allégorie de la fécondité » ? un répondant du « mythe indou de la vie » ? Comme toutes les œuvres de ce peintre qu'informe la Fable, chrétienne ou païenne (*Orphée*, *Prométhée*, *Œdipe et le Sphinx*), l'énigme d'une scène incite à l'interprétation. Jusqu'à la fin de sa vie, Moreau s'est ainsi voué à la poursuite de l'invisible : « L'évocation de la pensée par la ligne, l'arabesque et les moyens plastiques, voilà mon but », écrit-il sur la page d'un de ses *Cahiers* intimes. Des Esseintes s'est également épris des œuvres de Redon, tout particulièrement de ses lithographies (ses « noirs »). Le graveur, par la médiation de textes choisis – comme les contes de Poe ou *La Tentation de saint Antoine* de Flaubert –, y explore le monde du rêve et de la vie intérieure. Mais là encore n'importent pas seulement les sujets traités, oniriques et fantastiques (« Il y eut peut-être une vision première essayée dans la fleur », titre d'une planche appartenant à la série *Les Origines*, 1883). Car l'interrogation du graveur porte également sur la mise en œuvre dont il sollicite les pouvoirs. « Un artiste vraiment sensible ne trouve pas la même fiction dans des matières différentes, parce qu'il est par elles différemment impressionné », écrit Redon à André Mellerio (16 août 1898).

L'école et l'imaginaire symbolistes ne se recouvrent pas, en dépit de nombreux points d'intersection : la première est principalement littéraire, le second pictural. L'une et l'autre se réfèrent cependant volontiers à l'œuvre de Wagner et se diffusent dans l'Europe tout entière, de l'Italie (Gabriele D'Annunzio) à la Russie (André Biely). Pour eux, les « puissances de l'art » sont partagées, comme l'a dit Valéry, « à l'égal d'une croyance définie ». Si leurs apports dans les domaines du lyrisme, du récit, de l'imagerie sont considérables, on leur doit surtout d'avoir perçu le « message » esthétique en termes d'écriture : de la « musique » du poème à l'invention du « vers libre », de la dissolution de la forme romanesque au culte de la ligne et des couleurs, le symbolisme appelle à une exploration de ce que Kandinsky nommera le *Spirituel dans l'art*, par les pouvoirs du « Signe ».

Bibliographie

- R.-L. DELEVOY, *Journal du symbolisme*, Skira, Genève, 1977
- J. HURET, *Enquête sur l'évolution littéraire*, Préface et notes de D. Grojnowski, Corti, Paris, 1999 (éd. or. 1891)
- J.-N. ILLOUZ, *Le Symbolisme*, coll. Références, Le Livre de poche, L.G.F., Paris, 2004
- B. MARCHAL, *Lire le symbolisme*, coll. Lettres supérieures, Dunod, Paris, 1993
- P.-L. MATHIEU, *La Génération symboliste : 1870-1910*, Skira, Paris, 1990
- G. MICHAUD, *Message poétique du symbolisme*, Nizet, Paris, 1947 ; *La Doctrine symboliste*, *ibid.*, 1955
- P. VALÉRY, « Existence du symbolisme » (1939), in *Œuvres*, t. I, J. Hytier éd., coll. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1957.

Voir aussi

- [Art pour l'art, littérature](#)
- [Art total, musique et arts](#)
- [Beauté, arts](#)
- [École littéraire](#)
- [Expression, arts, théâtre, cinéma](#)
- [Manifeste, arts et littérature](#)
- [Primitif, arts](#)
- [Sublime, arts](#)
- [Théâtre d'art](#)

L'art de guérir procède d'une difficile confrontation entre le thérapeute et le patient.

Le premier dispose d'un argumentaire tiré de son savoir et de son expérience, grâce auquel il doit persuader le second d'accepter de renoncer à une part, plus ou moins importante, de sa liberté en se ralliant, avec confiance, au traitement qui lui est proposé.

L'issue de ce « colloque singulier » dépend donc des a priori socioculturels du malade, et des caractéristiques de son psychisme. Dès lors, tout se passe comme si soigner les maux dont souffre le malade faisait intervenir à la fois les particularités mentales de celui-ci et le degré de compétence de son médecin. Puisqu'il n'a pas affaire à une machine, celui-ci doit donc, le plus souvent, avant de pouvoir « réparer » ce qui ne va pas, comprendre les motivations du patient et en apprécier le degré de coopération. Faute de quoi, il se trouverait dans la situation d'un technicien qui devrait opérer en utilisant des instructions élaborées selon des codes intellectuels qui ne sont pas les siens.

L'ambiguïté de cette situation explique pourquoi les thérapeutiques archaïsantes appelaient, et appellent encore, à la médiation de forces extérieures et mystérieuses. Dans ce contexte, le secours de divinités ou de puissances ésotériques repose sur la ritualisation effectuée par un intercesseur initié, chaman, guérisseur, « résolveur de feux », magnétiseur ou autre médium... lorsqu'il ne s'agit pas d'un quelconque charlatan.

• Aux origines de l'art médical

À l'encontre de telles pratiques magiques, c'est Hippocrate qui, avec discernement et sagesse – et en invoquant aussi les dieux – a le premier défini quelle devait être l'attitude du médecin vis-à-vis du malade.

Elle doit être faite d'objectivité, de prudence et de modestie. Il faut aider l'organisme malade à réparer lui-même les atteintes dont il souffre (*vis medicatrix naturae*, « le pouvoir de guérison de la nature ») et avoir pour premier souci d'éviter d'accentuer les désordres dont il est le siège (*primum non nocere*, « d'abord, ne pas nuire »).

L'humanisme médical est donc issu de la pensée hippocratique, comme en témoigne le célèbre serment que les disciples de ce père de la médecine prononcent. Cet humanisme, qui a été foulé aux pieds pendant la guerre de 1939-1945 par les agissements criminels de certains médecins indignes de l'être, a été réaffirmé avec force lors du procès de Nuremberg, point de départ des actuels progrès de la bioéthique.

Dans cet esprit, le médecin doit finalement concilier science et conscience, non sans ressentir, de façon parfois pathétique, l'immensité de sa responsabilité. C'est pourquoi, lorsque le problème de l'efficacité médicale a été plus contraignant, de nombreux efforts ont été tentés pour ramener la pratique médicale à l'exercice d'une science : ainsi devaient naître en Occident, plusieurs systèmes médicaux qui ont jalonné les progrès scientifiques en rassurant, pour ainsi dire, les thérapeutes.

L'isolement de la Chine, son évolution culturelle et philosophique originales, l'ont amenée à pratiquer un système qui lui est propre. Encore très vivant aujourd'hui il se fonde sur une théorie du fonctionnement de l'organisme humain qui se réfère aux règles universelles de la nature, selon l'antinomie et la complémentarité des principes fondamentaux que sont le yin et le yang. Sur cette base s'échafaude un système d'interprétation très complexe de la maladie, perçue comme une dérive de l'équilibre corporel fondamental dont bénéficie le sujet sain.

Envisagé dans sa globalité fonctionnelle celui-ci peut donc bénéficier, s'il tombe malade, de techniques correctrices des anomalies physiologiques. Citons parmi ces techniques l'acupuncture, qui vise à actionner des points situés sur des lignes de communication fonctionnelle (méridiens). La recherche millénaire des correspondances entre les parties du corps, a permis de manière empirique, à cette méthode de gagner une efficacité aujourd'hui reconnue en Occident.

• La médecine à l'heure des Lumières

Aucun des systèmes médicaux qui se sont succédé au XVIII^e siècle en Europe n'ont eu une telle efficacité, car ils ont toujours été, au moins à leur origine, l'œuvre d'un théoricien unique qui cherchait à appliquer à la médecine les principes d'une pensée philosophique.

Trois médecins célèbres ont ainsi échafaudé simultanément (ce qui montre bien l'ardeur de la controverse), trois systèmes concurrents, à l'aurore du XVIII^e siècle : ce sont les systèmes de Stahl, Hoffmann et Boerhave, qui professaient en Saxe, à Halle, pour les deux premiers et aux Pays-Bas, à Leyde, pour le dernier. Pour Georg Ernst Stahl (1660-1734), « le médecin commence où le physicien finit ». C'est pourquoi il oppose au mécanisme de Descartes une conception vitaliste de l'humain. Selon lui, le principe qui anime l'organisme est immatériel : c'est l'âme (*anima*). L'animiste qu'est donc Stahl explique par là mouvements et nutrition, mais aussi dysfonctionnements liés à des perturbations dans l'action de l'âme.

Friedrich Hoffmann (1660-1742) se réfère quant à lui, à la physique, la mécanique et l'anatomie pour élaborer un système typiquement « iatomécanique ». Il se réfère en effet au mécanisme cartésien pour rendre compte des mouvements du corps et au circulationnisme hérité de Harvey, pour « expliquer tout ce qui se fait dans le corps ». Non sans reconnaître pourtant que la matière n'y est pas passive.

C'est sur ce point qu'il sera dépassé par Herman Boerhaave (1668-1738) dont le système fait place à la chimie, science des transformations de la matière. Cette option « iatrochimique » l'amène à critiquer la conception exagérément mécaniste que défend Hoffmann.

À l'exception des théories vitalistes, que l'école de Montpellier adoptera, ces systèmes reflètent surtout un effort de rationalisation de la pensée médicale plutôt qu'une avancée décisive des progrès médicaux. Cela va conduire, dès la transition entre XVIII^e et XIX^e siècles, à la recherche d'un principe explicatif qui puisse guider de façon simple l'acte thérapeutique.

Deux puissantes personnalités médicales entrent en scène : l'Anglais John Brown (1735-1788) et le Français François Broussais (1772-1838). Le premier essaie d'évaluer par degrés « les dysfonctionnements de l'organisme » et estime que ceux-ci pèchent presque toujours par défaut

d'« incitation », d'où le recours aux stimulants pour combattre les troubles de la santé. Quant au second, qui se tourne vers une « médecine physiologique », il opte pour une thérapeutique sédative car il rattache les maladies à un excès d'« irritation ». Bien évidemment, le dogmatisme dont l'un comme l'autre firent preuve ne pouvait qu'encourager leurs contradicteurs plus « éclectiques ».

• De l'expérimentation physiologique aux essais cliniques

Il fallut cependant attendre l'intervention de Claude Bernard pour voir les connaissances médicales reposer sur des bases solides. Il fonda en 1865 la médecine expérimentale qui donnait à la méthode anatomoclinique, progressivement élaborée au début du XIX^e siècle, le statut scientifique qui lui manquait encore, mettant fin à l'ère des systèmes forgés de toutes pièces. Posant en principe l'exigence d'une théorisation issue de l'expérimentation scientifique, Claude Bernard ruine les croyances envers des systèmes arbitrairement constitués. Le progrès médical, dès la fin du XX^e siècle, sera tributaire des grands essais cliniques, analysés selon les lois de la statistique ; l'individu n'est plus qu'une pièce du système. On verra néanmoins renaître par la suite des tentatives pour privilégier certains concepts érigés en dogmes : par exemple le dogme de la « sagesse du corps », défendu en 1923 par l'endocrinologue Ernest Starling (à partir de la découverte des mécanismes de régulation hormonaux), ou celui du « tout génétique », inspiré par la biologie moléculaire au milieu du XX^e siècle.

• Le champ de l'empirisme

L'obsolescence rapide de ces deux tentatives de dogmatisation scientifique marque clairement les limites d'une médecine privilégiant les « cas pathologiques » au détriment de la globalité que représente le sujet malade. Cela explique, peut-être, la stupéfiante persistance d'une pratique médicale empirique, élaborée à partir de 1790 par Christian-Friedrich-Samuel Hahnemann (1755-1843). La vaste érudition de ce médecin allemand s'enracinait dans la connaissance approfondie des préceptes antiques tels que la loi des semblables (*similia similibus curantur*) héritée de l'école hippocratique ou le principe de la force naturelle (*vis naturae*). Ses recherches expérimentales ont conduit à la loi des similitudes, donc à l'homéopathie que l'on présente parfois comme la méthode visant à « soigner le mal par le mal ». À condition toutefois d'employer des principes actifs soigneusement évalués préalablement. S'y étant courageusement employé, il réussit à établir une première liste donnant vingt-sept noms de remèdes (1805 – *Fragmenta de viribus medicamentorum*). Liste un peu courte – mais qui s'allongera par la suite – car deux difficultés faisaient obstacle à la sélection des remèdes homéopathiques. Le premier consistait dans l'identification imprécise des facteurs pathogéniques en raison des insuffisances des connaissances scientifiques de l'époque, d'où des tâtonnements dans la recherche du médicament spécifique correspondant.

Le second obstacle résultait de l'absence d'un cadre doctrinal vraiment solide, comparable à ceux des systèmes plus anciennement proposés. Pourtant, ce qui aurait pu apparaître comme une faiblesse de l'homéopathie, en fit en réalité la force, car on ne pouvait l'attaquer sur ce point. Avec acharnement, Hahnemann amplifiait et corrigeait sa pharmacopée, décidant aussi avec prudence qu'il convenait de diluer les principes actifs. Et pour compenser l'appauvrissement dont le liquide était affecté il instituait la règle de le « dynamiser » en secouant le récipient méthodiquement. Il crut judicieux de couronner le tout en donnant à sa méthode une caution scientifique, empruntant à Stahl la

notion d'énergie vitale, qu'il rebaptisait *dynamis*, et dont sa méthode curative renforçait le taux.

Le champ d'action de l'homéopathie recouvrait tous les cas pathologiques nécessitant une approche globale du sujet et une prescription médicamenteuse personnalisée. D'où la satisfaction d'une clientèle qu'effrayait la technicité de la médecine scientifique, mais qui privilégiait la relation humaine. Ainsi l'homéopathie fut-elle pérennisée jusqu'à nos jours. Mais, quand elle invoque le principe de similitude, elle sait bien qu'elle ne pourra pas l'appliquer aux maladies qui dépendent, comme Louis Pasteur l'a montré, de l'infection par des bactéries pathogènes. Lorsque ces dernières produisent des toxines, il ne peut être utile d'administrer la même substance nocive, même à dose infinitésimale. Il y a donc des restrictions majeures. Néanmoins, ayant su contourner les principaux écueils, l'homéopathie conserve aujourd'hui de nombreux adeptes car son champ d'application est parfaitement délimité en fonction justement des progrès de la médecine scientifique.

Intégrant ces progrès dans leur activité professionnelle, les médecins homéopathes ont donc géré au mieux le statut de « médecine alternative » qui est reconnu à leur méthode de soins dans de nombreux pays. D'autres méthodes thérapeutiques empiriques revendiquent aujourd'hui elles aussi ce statut et tentent de faire leurs preuves... mais en rencontrant beaucoup plus de difficultés.

Didier LAVERGNE

Bibliographie

D. LECOURT dir., *La Pensée médicale*, P.U.F., Paris, 2004
B. MALIOUA, *Histoire de la médecine*, Masson, Paris, 2001.

Voir aussi

- [Bioéthique](#)
- [Dogmatisme](#)
- [Empirisme](#)
- [Hippocratismes](#)
- [Réductionnisme](#)

Une tradition d'inspiration cartésienne a longtemps réduit l'explication des phénomènes à l'analyse de leurs unités élémentaires. Le systémisme fait le pari, à l'inverse, qu'il n'y a d'intelligence possible du monde qu'à condition de saisir les relations que tissent entre elles les différentes parties des ensembles organisés.

• De la cybernétique à la théorie générale des systèmes

L'approche systémique prend corps dans les années 1940 grâce aux travaux de cybernétique de Norbert Wiener. Elle bénéficie ensuite d'une formalisation décisive sous l'impulsion du biologiste Ludwig von Bertalanffy qui, en 1968, publie *La Théorie générale des systèmes*. En définissant les systèmes comme des « ensembles d'éléments en interaction », L. von Bertalanffy fonde une théorie générale qui embrasse large puisqu'elle concerne aussi bien la physique, la biologie, les mathématiques que les sciences de la communication ou encore celles de la société.

Dans son ouvrage, L. von Bertalanffy reproche à la physique conventionnelle de s'en tenir à l'analyse des systèmes clos. Or les organismes vivants sont pour l'essentiel des systèmes ouverts qui, grâce à des flux entrants (*inputs*) et sortants (*outputs*), entretiennent des relations d'échange avec leur environnement. L'intérêt d'une telle représentation est qu'elle vaut aussi bien pour la cellule organique que pour la société des hommes. Pour formaliser une telle dynamique, L. von Bertalanffy distingue plusieurs modèles. Il évoque ainsi cette tendance commune à de nombreux systèmes à tendre vers un même état final de stabilité en partant d'états originaux variés et en suivant des chemins qui ne le sont pas moins (modèle de l'équifinalité).

Un autre modèle permet de montrer que, passé un certain seuil critique, un système peut opter pour de nouveaux comportements adaptatifs. Mais le modèle qui a connu le plus beau succès en sciences sociales est celui de la rétroaction. Il est souvent illustré à l'aide de l'ensemble chaudière-radiateur-thermostat. Lorsque le but à atteindre (température souhaitée) diffère de l'*output* existant (température effective), le système détecte l'écart et envoie des instructions de manière à modifier les *inputs* dans le sens souhaité (augmentation ou diminution de l'activité de la chaudière).

• Systemisme et fonctionnalisme

Dans les années 1960 et au début des années 1970, la cybernétique et le systémisme croisent le chemin du fonctionnalisme sociologique. Talcott Parsons (*The System of Modern Societies*, 1971) s'instruit par exemple des travaux de N. Wiener pour différencier les systèmes (culturel, social, personnalité, comportement) selon leur richesse respective en information et en énergie. David Easton (*A System Analysis of Political Life*, 1965) propose pour sa part d'assimiler la vie politique à un système ouvert que l'on peut commodément se représenter comme une vaste boîte noire. Des *inputs* (demandes sociales) issus de l'environnement sociétal entrent dans la boîte et sont convertis en *outputs* (règles et décisions produites par les autorités politiques). Par effet de rétroaction, ceux-ci modifient l'environnement, ce qui contribue à produire de nouveaux *inputs*, etc.

Au début des années 1970, Donald Blumberg applique un même schéma à la ville, entité qu'il

appréhende comme un système urbain soumis à un jeu de pressions dont participent les politiques mises en œuvre par les élites locales. Grâce à la modélisation mathématique et à la simulation informatique, Blumberg évalue en dynamique, et en tenant compte des effets de *feed back*, les implications de ces politiques sur la segmentation urbaine, sur le niveau d'éducation, sur la mobilité des habitants... Ted Gurr (*Why Men Rebel*, 1971) s'attache quant à lui à la question révolutionnaire et formalise l'interaction d'une dizaine de variables (durcissement des sanctions par les dirigeants, contrôle des moyens de communication...) qui interfèrent les unes avec les autres. L'ambition ici est de souligner la faiblesse des représentations qui assimilent la production de la violence politique à un simple processus linéaire.

Marchant sur les traces de la seconde cybernétique, les sociologues se sont également intéressés à ce que Magoroh Maruyama (*The Second Cybernetics*, 1963) baptise des « réseaux de relations causales mutuelles amplificateurs de déviation ». Lorsqu'une roche est légèrement fissurée, l'eau peut y pénétrer. Quand celle-ci gèle, la fente s'élargit, l'eau y coule en plus grande quantité et le gel peut prolonger son œuvre avec plus d'ampleur encore. Des mécanismes similaires sont monnaie courante dans la vie sociale. Il en va ainsi classiquement des phénomènes de ségrégation urbaine. En quittant les quartiers qu'ils jugent difficiles à vivre, les habitants qui supportent mal la mixité sociale, économique ou ethnique contribuent à la chute des valeurs immobilières, accentuent les effets de stigmatisation... et renforcent de la sorte la propension au départ.

• Les risques du syncrétisme

Les quelques illustrations précédentes révèlent à elles seules la variété des objets et l'étendue des registres pour et au sein desquels, à défaut d'appliquer à la lettre les préceptes de L. von Bertalanffy, l'approche systémique peut révéler sa valeur heuristique. De fait, le systémisme a connu depuis les années 1970 des destins multiples, pour ne pas dire contradictoires. Il sert aussi bien à conforter les raisonnements des théoriciens de l'individualisme méthodologique (Boudon, 1979), à reprendre à nouveaux frais les questions de reproduction sociale (Barel, 1979), à jeter de nouvelles bases épistémologiques au profit du constructivisme (Lemoigne, 1977) ou encore à exalter les vertus de la pensée complexe (Morin, 1994).

Un tel constat de syncrétisme ne justifie-t-il pas ce double reproche, tôt adressé à la théorie des systèmes ? Celui d'abord de faire preuve d'une trop grande vague vacuité conceptuelle ; celui, ensuite, de se montrer incapable, à force d'ambition impérialiste, de désigner un ensemble qui ne soit pas un système. Si elle vise juste, cette interrogation ne doit pas occulter l'existence d'efforts rigoureux émanant de sociologues aussi éminents que Niklas Luhmann (1987) pour fonder une nouvelle théorie capable à la fois de faire un sort aux vieilles oppositions de type système/environnement et d'énoncer de nouvelles « lois » systémiques à portée générale : corrélation nécessaire entre différenciation fonctionnelle et spécification croissante des besoins consensuels, accroissement simultané de l'interdépendance et de l'indépendance entre les systèmes, intensification de l'interaction par imperméabilisation des entités...

Michel LALLEMENT

Bibliographie

Y. BAREL, *Le Paradoxe et le système*, Presses universitaires de Grenoble, 1979

R. BOUDON, *La Logique du social*, Hachette, Paris, 1979

J.-L. LEMOIGNE, *La Théorie du système général*, P.U.F., Paris, 1977

E. MORIN, *La Complexité humaine*, Flammarion, Paris, 1994

L. VON BERTALANFFY, *General System Theory : Foundations, Development, Applications*, George Braziller, New York, 1968 (trad. franç., *Théorie générale des systèmes*, Dunod, Paris, 1973).

Voir aussi

- [Géographie systémique](#)

Le taoïsme est, avec le confucianisme et le bouddhisme, l'une des trois doctrines majeures de la civilisation chinoise. Le mot « doctrine » traduit le terme chinois *xue*. Englobant les notions de philosophie et de religion, il est certainement le mot le plus apte à désigner des courants de pensée qui se réalisent tantôt de façon plus philosophique, tantôt de façon plus religieuse. En effet, le bouddhisme introduit en Chine à partir du I^{er} siècle, qui apparaît principalement comme une religion, peut être considéré et étudié comme une philosophie. De la même manière, réduire le confucianisme apparu au V^e siècle avant J.-C. à une philosophie, c'est ignorer les aspects mythologiques et rituels qui en font aussi une religion. Son contemporain, le taoïsme comporte aussi ces deux aspects, et s'il est difficile de déterminer lequel prime sur l'autre, c'est en vertu du fait que la distinction s'opère moins qualitativement que chronologiquement. Le taoïsme qui se développe avant l'ère chrétienne est principalement philosophique, tandis que celui qui se développe depuis le II^e siècle de notre ère est principalement religieux.

• Une philosophie

Le terme « taoïsme » signifie « doctrine de la Voie ». La Voie (Dao ou Tao) est le terme par lequel le *Livre de la Voie et de la Vertu* (*Daode jing*) de Laozi (Lao Tseu) nomme, faute de mieux, l'Absolu ineffable qui donne son existence et son sens à l'Univers. La profondeur de cette dénomination demande à être soulignée. « Voie » possède évidemment une connotation dynamique : l'idée d'avancer qui évoque la transformation constante de l'univers à laquelle le taoïsme est si sensible. Mais les Chinois les plus avisés expliquent aussi que la voie est simultanément l'origine, la fin et le chemin qui unit les deux. En ce sens, le mot « voie » donne une image particulièrement évocatrice de l'Absolu. Du point de vue métaphysique, le taoïsme affirme le caractère indicible de la Voie avec une radicalité que l'on ne retrouve en Occident que chez quelques rares penseurs comme Plotin (205-270). De fait, le classique de Laozi est peu loquace puisqu'il ne contient que 5 000 mots qui forment des paragraphes ou aphorismes épars illustrant cette voie dans ses manifestations bien plus qu'ils la décrivent dans sa nature. Car la Voie étant, en elle-même, indescriptible, elle ne peut être connue que dans ses manifestations.

D'ailleurs, le deuxième sens du mot *dao*, qui désigne la voie, est aussi celui de « dire », « exprimer ». Si la Voie indicible ne peut être décrite, elle parle et peut être approchée dans son expression. Selon l'enseignement de Laozi (chap. 42), la Voie produit « l'un » qui lui-même produit « deux » (yin et yang) qui produisent « trois » (le yin, le yang et leur union), qui produisent les dix mille êtres, c'est-à-dire l'Univers. « L'un » n'est autre qu'une sorte de chaos originel, qui rappelle assez l'idée de l'Être plotinien. Le « deux » puis le « trois » désignent le yin et le yang, ces deux forces contraires qui se retrouvent en toute chose et, s'interpénétrant (le yin contient du yang et le yang contient du yin), créent en toute réalité la dynamique qui explique les transformations (*hua*), c'est-à-dire les processus de mort et de génération, de déliquescence et de croissance, de démultiplication et d'unification. Pour se conformer à la Voie indicible, le taoïsme prend donc pour modèle la manifestation visible de la Voie qu'est la nature. Or la nature a un mouvement, inexorable, irrésistible et dépourvu de tout sentiment, que suivent tous les êtres. De même, le sage doit intégrer sa propre activité au rythme de l'Univers et des choses.

En opposition aux autres doctrines de son temps, particulièrement la morale sociale ou l'attachement obstiné de Confucius à restaurer des rites et une société révolus, Laozi affirme que le sage est celui qui, sans états d'âme, pratique le non-agir (*wuwei*). Le non-agir signifie non pas l'inaction mais une action qui suit et accompagne le mouvement de l'Univers. Ainsi, le taoïste idéal vit effacé, insensible aux joies ou aux peines. On ne le remarque pas, et quand il pose quelque action méritoire, il n'en tire aucune gloire. Dans le même esprit, le bon souverain n'exerce aucune contrainte mais laisse son peuple parfaitement libre.

La pensée de Laozi est amplement développée dans une œuvre majeure de la littérature chinoise, le *Zhuangzi*, attribué à un certain maître Zhuang. Ce livre composite du III^e siècle avant J.-C. contient, du point de vue littéraire, quelques-unes des plus belles pages de la littérature chinoise. Du point de vue philosophique, il développe aussi la notion de « l'homme authentique » (*zhenren*) qui a retrouvé en lui sa nature originelle, le saint ou l'homme parfait de la tradition taoïste. Il pousse aussi à son extrême la pensée de Laozi, jusqu'à en manifester les apories. L'égalité de toutes choses entraîne l'égalité de la vie et de la mort et même celle, plus difficile à comprendre pour les Occidentaux, du bien et du mal.

• Une religion

Du fait de ces apories, la philosophie taoïste pouvait difficilement se développer au cours des siècles et, quoique très prisée par certains empereurs, ne réussit jamais à être une philosophie intégrale de gouvernement, contrairement au confucianisme. Pourtant, certaines de ses intuitions comme l'adaptation aux circonstances ou la recherche de l'harmonie avec la nature ont profondément marqué l'esprit chinois. Ainsi, c'est dans la religion que le taoïsme trouvera ses prolongements les plus novateurs. Le taoïsme religieux, qui n'exclut pas la pratique simultanée du confucianisme et du bouddhisme, fait appel à un riche panthéon duquel on implore le bonheur, la richesse et la longévité. Il donne aussi une place importante à la contrition des péchés, à la prière pour les mânes des morts ou pour la préservation contre les calamités, enfin à l'exorcisme des esprits mauvais et influx néfastes. Historiquement, il apparaît au II^e siècle de notre ère. Après avoir reçu des révélations de Laozi, Zhang Daoling crée une sorte d'église taoïste avec ses communautés, ses règlements et ses rituels. C'est le mouvement du Maître céleste (Tianshidao), aussi appelé de l'Unité correcte (Zhengyi), qui est jusqu'à aujourd'hui l'un des principaux représentants du taoïsme.

Dans les siècles qui suivirent, d'autres révélations vinrent former le corpus des textes doctrinaux et liturgiques du taoïsme. L'alchimie taoïste connaît aussi des développements. En effet, le taoïsme a pour but l'accession à l'immortalité, une aspiration qui a conduit tout au long de l'histoire un nombre non négligeable d'adeptes à ingérer des élixirs variés à base de plantes, minéraux ou métaux. À partir du VIII^e siècle, les traditionnels exercices chinois d'entretien de la vie furent repris avec des symboles de l'alchimie pour créer ce que l'on a appelé l'« alchimie interne » (*neidan*), une ascèse qui tente de réaliser l'immortalité par un travail sur les énergies du corps. Cette ascèse allie la méditation à des exercices physiques, notamment l'échauffement du corps par le contrôle du souffle et la rétention de la respiration. L'alchimie intérieure se répandit très largement dans les milieux taoïstes au point de devenir une composante ordinaire de l'ascèse du mouvement monastique taoïste de l'« Achèvement de l'authenticité » (Quanzhen) qui se développa au XII^e siècle et constitue jusqu'à aujourd'hui, avec le mouvement du Maître céleste, le deuxième pilier de la religion taoïste.

Bibliographie

- L. KOHN, *Daoism Handbook*, Brill, Leyde, 2000
- I. ROBINET, *Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle*, coll. Patrimoine, Cerf, Paris, 1991
- A. SEIDEL, *La Divinisation de Lao-tseu*, École française d'Extrême-Orient, Paris, 1969
- K. SCHIPPER, *Le Corps taoïste*, Fayard, Paris, 1982
- H. WELCH & A. SEIDEL dir., *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, Yale University Press, New Haven, 1979.

Voir aussi

- [Bouddhisme](#)
- [Confucianisme](#)
- [Vajrayana, religion](#)

« Théâtre d'Art » : l'expression semble simple, voire tautologique, mais ses incarnations précises varient. Plus encore, il semble que ce soit une certaine plasticité qui la caractérise fondamentalement, en sorte qu'elle ne désigne pas simplement une forme particulière de théâtre, mais devient comme un horizon, voire un mot d'ordre concentrant un faisceau de valeurs, esthétiques mais aussi, peut-être plus encore, éthiques. « C'est parce qu'elle est imprécise que la notion de théâtre d'Art pourra être convoquée à chaque impasse et dès qu'il y aura volonté de surmonter une crise. La longévité de la notion a partie liée avec son incertitude » (Georges Banu). Si elle peut osciller entre l'aspiration à faire participer le théâtre à une révolution artistique plus large et la recherche de sa spécificité en tant que pratique artistique singulière, c'est en tant que revendication d'exigence artistique, pour un théâtre échappant à la seule vocation de divertissement et aux seules nécessités commerciales, qu'elle s'affiche. Et, plutôt qu'une esthétique, c'est une pratique et le cadre d'une démarche qu'elle désigne ; une haute ambition artistique qui ne se reconnaît pas tant dans un objet esthétique défini que dans le mouvement d'un parcours global, à long terme et jamais achevé. Le metteur en scène Giorgio Strehler (1921-1997), dans sa dernière conférence en 1997, pourra évoquer à son propos le verbe allemand « *streben*. Cela veut dire « tendre vers », « s'épuiser pour arriver à » [,] indique un mouvement vers ce qui n'est pas là. »

• Vers un « art total »

C'est à Paul Fort (1872-1960) que l'on doit l'invention de la formule, qu'il utilise pour nommer le théâtre qu'il fonde en 1891 à Paris, et qui deviendra très vite le Théâtre de l'Œuvre, que dirigera Lugné-Poe (1869-1940). C'est donc dans un horizon clairement symboliste que naît en France l'idée de théâtre d'Art. Un certain élitisme préside à une telle conception, qui hérite des cercles d'esthètes et des pratiques de ce que l'on appelait au XIX^e siècle les « théâtres à côté » (les théâtres irréguliers, par opposition aux théâtres commerciaux fixes). Ses prétentions ne sont pas tant alors de reconnaître une spécificité du théâtre que de le faire accéder à une véritable dimension – et donc à un véritable statut – artistique, où la scène deviendrait le lieu d'une synthèse de différents arts, parmi lesquels tout particulièrement la peinture (celle de Vuillard et des peintres nabis), la musique et, bien évidemment, la littérature. Théâtre au jeu souvent statique et déclamatoire, il se définit certes en opposition au théâtre commercial, mais aussi au théâtre naturaliste représenté par le Théâtre-Libre d'Antoine, considéré comme prosaïque et vulgaire. Plus largement, cette idée d'un « art du théâtre » s'inscrivant dans la lignée de la *Gesamtkunstwerk* (« l'œuvre d'art totale ») wagnérienne se retrouve chez Adolphe Appia (1862-1928) et surtout chez E. G. Craig (1872-1966) ; l'ambition artistique du « Théâtre considéré comme un Tout » est globale. Elle doit donc être concentrée entre les mains d'un créateur unique et centralisateur. L'idée de théâtre d'Art apparaît alors intimement liée à l'apparition de la fonction centrale du metteur en scène, *artiste* créateur et « unique moyen d'obtenir l'unité indispensable à toute œuvre d'art » (Craig).

Si c'est autour de cette figure émergente que s'impose l'idée de théâtre d'Art, il faut remarquer que cela ne se fait pas forcément dans un horizon symboliste, ni même wagnérien. Au début du XX^e siècle, une volonté commune de réformer le théâtre revêt diverses formes. L'expression pourra être choisie pour baptiser des entreprises esthétiquement différentes, que ce soit celle de Georg Fuchs (1868-1943)

à Munich ou, plus célèbre, celle initiée par Stanislavski (1863-1938) et Nemirovitch Dantchenko (1858-1943), qui créent en 1898 le Théâtre d'Art de Moscou, centré sur l'art de l'acteur. Si, à partir de l'entre-deux-guerres, l'expression sera contestée, dans un contexte ayant évolué et par certaines avant-gardes en particulier, elle pourra cependant caractériser les démarches, en France, d'hommes comme Jacques Copeau (1879-1949) ou les membres du Cartel (Jouvet, Dullin, Baty, Pitoëff), dans leur volonté acharnée de défense d'un théâtre non pas coupé du public mais se détachant de la seule logique commerciale, perfectionnant et approfondissant son art spécifique et défendant un répertoire de haute qualité.

• Un théâtre « élitare pour tous »

Après la Seconde Guerre mondiale, les enjeux idéologiques et artistiques liés au théâtre semblent cependant avoir changé. Le théâtre d'Art apparaîtrait alors comme une idée dépassée, remplacée par celle de théâtre public, chère à Jean Vilar (1912-1971), et celle de théâtre critique. La seconde moitié du xx^e siècle est en effet tournée vers la recherche d'un théâtre populaire, et avec le modèle brechtien puis avec l'héritage de 1968 s'accroît la revendication d'une portée et d'une effectivité politiques de la mise en scène – conceptions auxquelles devrait s'opposer l'idée de « théâtre d'art », qui entend préserver l'autonomie de la sphère esthétique. Patrice Chéreau ne ferait alors qu'entériner une telle fracture lorsqu'en 1969, dans le texte « Une mort exemplaire », il conteste la possibilité même d'un théâtre réellement populaire et politiquement efficace, pour ramener la pratique de la mise en scène à une pure pratique d'artiste.

Mais les frontières sont moins rigides qu'il ne semble, si l'on constate, par exemple, que l'entreprise de Jean Vilar consiste en fin de compte à revendiquer le financement par l'État et l'ouverture à un large public de l'exigence artistique et de répertoire qui pouvait être celle des membres du Cartel. Peu ou prou, il s'agit de faire du théâtre d'Art une mission de service public. Et Strehler peut affirmer que « théâtre d'art, théâtre public – les questions semblent différentes, et pourtant elles sont proches. [Il s'agit] de les relier », avant d'évoquer ce qu'il appelle les « quatre cités du théâtre d'art » : Stanislavski, Copeau, Jouvet, et, plus étonnant à première vue, Brecht. Le théâtre d'Art, dont Strehler lui-même a sans cesse revendiqué la conception et dont il représenterait une figure exemplaire, n'implique donc en rien l'idée d'un « art pour l'art » coupé du monde ou du public : Stanislavski voulait créer un « théâtre d'art, accessible à tous », ambition qu'Antoine Vitez (1930-1990) reformulera en défendant l'idée d'un théâtre « élitare pour tous ». C'est également Vitez qui reconvoquera l'expression « théâtre d'Art » dans les années 1980, lorsque l'effervescence politique des décennies précédentes sera retombée, et lorsque « entre le bon gros sens conservateur et la démagogie populiste », il faudra non plus imposer mais défendre la fonction de la mise en scène, « conquête historique, fondatrice de ce qu'on nommait le théâtre d'art » (*L'Art du théâtre*, n° 1, éditorial).

Le théâtre d'Art, en période de crise et d'interrogation de la légitimité du théâtre, redevient un recours et une revendication, d'exigence et d'expérimentation – avec « la conscience du temps » qu'il implique. C'est qu'il ne relève pas du spectacle unique, de l'événement exceptionnel, ni de l'effectivité directe, mais du processus, du temps long de la recherche et de la construction. Il se trouve ainsi lié à l'impératif de la transmission (la plupart de ses grandes figures placèrent l'idée de l'école et de la formation au cœur de leur travail), et se veut une vision globale – une éthique à faire

Bibliographie

G. BANU dir., *Les Cités du théâtre d'art. De Stanislavski à Strehler*, Éditions Théâtrales-Académie expérimentale des théâtres, Paris, 2000

J.-F. DUSIGNE *Du théâtre d'art à l'art du théâtre. Anthologie des textes fondateurs*, Éditions Théâtrales, 1997.

Voir aussi

- [Art total, musique et arts](#)
- [Naturalisme, littérature](#)
- [Symbolisme, arts et littérature](#)

Théâtre de l'absurde

Pris dans une acception large et diffuse, « absurde » peut être employé pour caractériser des œuvres littéraires qui témoignent d'une angoisse existentielle, celle de l'individu égaré dans un monde dont l'ordre et le sens lui échappent. Ainsi des romans de Kafka, par exemple. Mais la principale incarnation littéraire du terme reste l'expression « théâtre de l'absurde » qui, pour communément reçue qu'elle soit, se révèle extrêmement ambiguë. On l'emploie, à la suite de Martin Esslin, pour regrouper des écritures théâtrales, apparues dans les années 1950, en fin de compte fort distinctes les unes des autres – en premier lieu celles de Beckett, Ionesco ou Adamov. Cette formulation représente en fait le croisement d'un groupement d'œuvres (le « nouveau théâtre ») et d'un arrière-plan philosophique – celui de l'existentialisme sartrien et du Camus du *Mythe de Sisyphe* (1942). Si le second s'est ainsi retrouvé plaqué sur le premier, c'est de manière assez réductrice, même s'il est évident qu'ils participent d'un fonds commun, qui serait une vision pessimiste et tragique de la condition humaine, prenant ses sources dans les conséquences existentielles de la « mort de Dieu » et les remises en causes idéologiques de la modernité, et qui se confirmerait après la Seconde Guerre mondiale et après Auschwitz dans l'expérience de l'absence d'un sens qui rédimerait l'existence humaine. Le paradoxe est cependant que ce qu'on a voulu appeler le « théâtre de l'absurde » s'est en particulier instauré en opposition au théâtre « d'idées », qui greffait un propos philosophique sur une forme théâtrale traditionnelle, tel que Sartre et Camus notamment le pratiquaient. Plus largement, c'est au théâtre bourgeois en règle générale qu'il s'oppose. En cela, s'il fallait lui trouver des prédécesseurs, ce serait plutôt du côté de Jarry ou du théâtre surréaliste (celui de Roger Vitrac), sans prétendre cependant en rien établir ainsi une filiation directe.

Avant même la vision qu'il peut laisser transparaître de l'existence humaine, c'est dans la manière dont il met en crise les principes traditionnels de l'écriture dramatique que ce théâtre s'avère « absurde », en mettant à mal les notions d'action, de personnage et de dialogue, voire de temps et de lieu, et avec celles-ci le principe de vraisemblance. La rupture de l'horizon sémantique passe donc par le démantèlement premier de la logique de la représentation elle-même. Les personnages apparaissent comme des anti-héros, et sont dénués de profondeur psychologique. Leurs actions ne construisent rien, qu'elles s'enlisent dans une attente qui ne sera jamais comblée et dans une logique de répétition (piétinement cyclique, temps « zéro » beckettien) où un processus de dégradation se substitue à la progression d'un conflit en fin de compte improductif (Beckett, *En attendant Godot*, 1953, *Fin de partie*, 1957), ou bien qu'elles se perdent dans une conversation réduite à l'échange de lieux communs, de répliques incohérentes (Ionesco, *La Cantatrice chauve*, 1950). Car c'est le langage, et avec lui la capacité même des personnages à communiquer (derrière eux, c'est toute la communication théâtrale qui est alors affectée), qui est subverti et ruiné, sur le mode de la raréfaction (Beckett) ou celui de la logorrhée qui non seulement ne produit aucun sens, mais annule même la simple possibilité d'une telle production en jouant systématiquement de la contradiction interne ou du non-sens (Ionesco), ou en sapant les règles courantes de l'échange verbal (Jean Tardieu, *Un mot pour un autre*, 1951 ; Roland Dubillard, *Naïves Hirondelles*, 1961). Quant aux corps, ils sont souvent soit soumis à l'infirmité et à une lente dégradation, comme chez Beckett, soit victimes de mutilations successives (Arthur Adamov, *La Grande et la Petite Manœuvre*, 1950).

Il ne s'agit donc pas dans ces pièces de construire un *discours* sur l'absurde, ce qui reviendrait

finalement à l'établissement d'une signification. Au contraire, à l'horizon absent du sens répond la matérialité d'objets dérisoires et de corps perdus sur un plateau presque vide (Beckett), ou à l'inverse celle d'une prolifération d'objets (chez Ionesco, en 1952, les chaises de la pièce éponyme, ou le cadavre d'*Amédée, ou comment s'en débarrasser*, 1954, envahissant progressivement tout l'espace scénique) qui deviennent tellement surdéterminés qu'ils ne peuvent que manifester l'opacité du réel et apparaître comme la projection d'angoisses existentielles et de fantasmes inconscients (chez Adamov, entre autres). Car c'est aussi à l'immaîtrisable de l'espace psychique que certaines de ces pièces renvoient souvent. Matérialité grotesque, mécanique burlesque (verbale ou physique), théâtre « de dérision » : c'est au revers du comique que le lecteur ou le spectateur est renvoyé à une expérience tragique.

C'est l'alliance de cette subversion des codes et de cette « dérision tragique » qui fait la parenté des différents auteurs de ce « théâtre de l'absurde ». Mais il ne faudrait en rien les réduire à une plus stricte identité commune, qu'il s'agisse des auteurs français que l'on vient d'évoquer ou des écrivains étrangers (Harold Pinter, Edward Albee...) auxquels a pu en partie les rattacher. Et il faut constater que, passé la force subversive de son apparition dans les années 1950-1960, et au-delà des voies singulières suivies par ces auteurs, l'« absurde » s'est dilué dans le lieu commun plus qu'il n'a donné naissance à un véritable héritage esthétique, même si son influence peut se laisser partiellement entrevoir derrière l'usage contemporain du ludisme linguistique (celui de l'Oulipo, ou de Valère Novarina) ou le constat désormais commun d'une destinée humaine échappant à toute téléologie.

Christophe TRIAU

Bibliographie

- M. ESSLIN, *Le Théâtre de l'absurde* [1963], Buchet-Chastel, Paris, 1973
E. IONESCO, *Notes et contre-notes*, Gallimard, Paris, 1962
E. JACQUART, *Le Théâtre de dérision*, *ibid.*, 1974
G. SERREAU, *Histoire du « nouveau théâtre »*, *ibid.*, 1966.

Voir aussi

- [Existence \(Philosophies de l'\), philosophie](#)

Théâtre politique

Si le metteur en scène allemand Erwin Piscator (1893-1966), dans l'entre-deux-guerres, revendique le premier la qualification de théâtre politique, la pratique elle-même semble pouvoir caractériser l'activité théâtrale dès son origine. En effet, comme le souligne Pierre Vidal-Naquet dans *Le Miroir brisé* (2002), la tragédie athénienne est déjà politique. Inscrit dans une époque donnée, lieu par excellence du rassemblement, le théâtre participe ou s'affranchit nécessairement des représentations normatives de la cité. Il remplit une fonction sociale. Cette remarque a au moins deux incidences en apparence contradictoires : elle insiste sur le fait que tout un théâtre paraît exempt de signification politique alors même qu'il participe à la reconduction des idéologies dominantes. Simultanément, l'affirmation que « tout théâtre est politique » permet, à peu de frais, de se parer d'attributs subversifs ou contestataires sans pour autant prendre part à un quelconque combat.

Pour ne pas sombrer dans la « tautologie » (B. Dort, *Théâtre réel*), la notion de « théâtre politique » désignera alors les théâtralités explicitement inscrites dans un questionnement d'ordre politique. Mais d'autres questions surgissent aussitôt : la politique est-elle ici représentation de la cité, ou pratique de contestation des représentations et des oppressions sociales ? Suffit-il de parler explicitement de politique pour participer du « théâtre politique » ? Plus encore : le théâtre politique renvoie à des orientations plus ou moins précises, et ne peut être appréhendé en bloc. Il existe un théâtre politique réactionnaire, d'État, bourgeois, réformiste, etc. Toutefois, depuis Erwin Piscator, ce théâtre désigne les pratiques contestataires, et en l'occurrence révolutionnaires. Il est possible ainsi de relire l'histoire du théâtre en privilégiant ce qui, dans le théâtre médiéval, dans le théâtre classique, ou dans les grandes pièces du « répertoire » contrevient, même par la bande, à l'ordre établi, ce que des périodes comme la Révolution française ont pu inventer comme dramaturgies politiques (le théâtre de Marie Joseph de Chénier, frère cadet du poète, par exemple).

À ces difficultés définitionnelles s'ajoutent des problèmes historiographiques. L'histoire du théâtre est aussi une mémoire clivée, soumise à des présupposés politiques. Ainsi, tenter de retracer la vie et la richesse de ce théâtre bute régulièrement sur la minoration récurrente dont il est l'objet, comme on le voit avec les metteurs en scène Erwin Piscator, Vsevolod E. Meyerhold, ou les dramaturges Bertolt Brecht, Peter Weiss, Arthur Adamov, Armand Gatti, occultés ou récupérés par « l'idéologie esthétique ». En outre, la caricature, parfois fondée, tend à recouvrir la totalité des pratiques et des propositions. Reste que, pour s'en tenir au seul xx^e siècle, l'histoire du théâtre politique peut en remonter en inventivité au théâtre « d'art ». Et il est fréquent qu'il rencontre ou favorise l'émergence d'avant-gardes dans un lien insécable entre politique et esthétique.

• Le moment révolutionnaire

Il importe dès lors de tenter de distinguer les différentes dénominations subsumées sous la catégorie de théâtre politique, non pas tant dans un souci classificateur que pour faire valoir la singularité de chacune. Du théâtre d'« agitation-propagande » au théâtre « existentialo-engagé » proposé notamment dans le sillage sartrien, du « théâtre de l'opprimé » fondé par Augusto Boal au Brésil dans les années 1960, qui rompt avec la logique acteurs/spectateurs, jusqu'au « théâtre d'intervention » apparu en Europe après 1968, la somme des formes et des orientations que peut prendre le théâtre politique est

très variée. C'est bien ainsi un projet commun qui peut unifier ce qui ne se donne que de manière disparate : la volonté d'inscrire le théâtre, explicitement, dans les luttes politiques. Pour cela, il lui faudra actualiser des formes traditionnelles (*commedia dell'arte*, clowns), proposer de nouvelles expressions.

L'exemple de la révolution bolchevique de 1917 et de la fièvre théâtrale qui s'ensuivit permet de mesurer le large éventail de formes au service de « l'Octobre théâtral ». À côté de la multitude de pièces légères d'agit-prop, des chœurs parlés, se jouent des spectacles (comme *Mistère Bouffe* de Vladimir Maïakovski, créé par Meyerhold en 1918, pour le premier anniversaire de la révolution), des actions de masse spectaculaires (*Vers la commune universelle* en 1920) et s'invente tout un théâtre, tel celui, « constructiviste », de Meyerhold, dont le caractère révolutionnaire est moins immédiatement saisissable. En effet, celui-ci ne s'exprime pas dans le contenu mais dans la seule forme, conditionnée par les théories politiques et économiques de l'époque. Tout l'espace théâtral est ainsi mobilisé, et suscite de très nombreux débats théoriques et polémiques qui conduisent praticiens et politiques à s'interroger sur la fonction de l'art, ses impuissances et ses possibilités. En témoignent, notamment, les interventions de Trotski, Lounatcharsky, Tretiakov.

• Un théâtre protestataire

Il est dès lors possible de créer des filiations formelles par-delà les époques et les contextes dans lesquels ces théâtres prennent place. Toutefois, un tel souci, en partie juste, qui rapprocherait une pièce de l'agit-prop soviétique de formes utilisées lors du Front populaire en France ou dans l'après-68, manquerait certainement le caractère historique de ces propositions. Ce théâtre fonctionne en effet par flux et reflux, tributaire qu'il est en grande partie des mouvements sociaux et révolutionnaires qu'il accompagne et, très rarement, précède. Il existe certes des tentatives isolées, à contre-courant. Ces œuvres, souvent solitaires, peuvent être caractérisées comme de résistance, là où les périodes politiquement intenses permettent des théâtralités politiques en nombre. L'apparition de combats d'émancipation collective anarcho-communiste au XIX^e siècle, leur puissance au XX^e siècle ont ainsi trouvé dans le théâtre l'une de leurs possibles expressions. Tout un théâtre ouvrier anarchiste, socialiste et progressiste s'est développé au long du XIX^e siècle, du fait d'écrivains (Octave Mirbeau, Georges Darien) et/ou de militants. Ce théâtre s'inscrit contre l'État et le patronat, au service de la classe ouvrière, préoccupé d'en décrire les conditions de vie et les aspirations.

De fait, l'histoire du mouvement révolutionnaire s'est peu confondue avec l'histoire des pouvoirs : il en résulte que son théâtre, à l'exception notable des révolutions française et bolchevique, se caractérise essentiellement par sa valeur protestataire. Et si, en France, le théâtre politique connaît une période vivante lors du Front populaire (avec notamment le groupe Octobre, auquel participe Jacques Prévert), les « années 1968 » constituent sa plus récente grande période de floraison. Le théâtre politique de l'après-guerre, marqué en grande partie par la question coloniale en Europe (guerre d'Indochine) et aux États-Unis (guerre du Vietnam), voit naître progressivement tout un théâtre en partie lié aux avant-gardes esthétiques (le Bread and Puppet ou le Living Theatre aux États-Unis). Mais c'est bien les mouvements de révolte qui, en s'emparant des campus américains et français, ou en agitant l'Amérique latine, font naître tout un théâtre « rouge et noir », militant, attentif aux luttes identitaires (féministe, homosexuelle, immigrée, régionaliste) tout autant qu'aux théories marxistes (en France, André Benedetto tente en 1970, dans *Emballage*, de travailler à partir du livre I du

Capital). Progressivement, à compter de la fin des années 1970, les aspirations émancipatrices vont se tarir. Le théâtre politique relève davantage du constat que de la revendication. Il est plus moral que politique.

• Comment montrer les luttes politiques ?

Le texte de Piscator intitulé *Le Théâtre politique* (1929) recense les démarches empiriques que celui-ci a menées dans les années 1920 en Allemagne. De fait, le terme recouvre plusieurs axes correspondant à des enjeux tactiques, stratégiques et esthétiques : théâtre prolétarien, antifasciste, revues, théâtre épique, documentaire. À ce titre, l'expérience piscatorienne représente une plaque sensible qui permet d'appréhender l'articulation problématique du théâtre et de la politique. Subordonnant l'activité dramatique à la « Cause » politique, il imagine, scéniquement et dramaturgiquement, tout un spectre de possibilités qui seront par la suite utilisées par ses successeurs. « Électrifiant le théâtre » (B. Brecht), ayant recours au cinéma, aux dessins animés, Piscator propose des œuvres résolument engagées dans la lutte des classes, et tend à ce que la scène devienne l'espace de représentation du macrocosme de l'Histoire dans ses récurrences et ses singularités. Son apport est déterminant – bien que trop souvent ignoré. Le théâtre documentaire qu'il inaugure dès les années 1920 mais qui ne trouvera ses véritables auteurs que quelques décennies plus tard (Peter Weiss, Rolf Hochhuth, Heinar Kipphardt ou, aujourd'hui, une troupe comme le Groupov avec son spectacle *Rwanda 94*), le recours à des procédés extra-théâtraux rapportés au discours politique, ou l'invention d'un théâtre épique, ont considérablement marqué l'histoire du théâtre au xx^e siècle, et notamment celui qui fut l'un des collaborateurs de Piscator, Bertolt Brecht (1898-1956). La révolution qu'opère celui-ci est tout autant scénique que dramaturgique. S'il donne un sens différent au théâtre épique, et quelles que soient les différentes variations autour de la question politique qu'il impose au théâtre (des pièces didactiques, destinés avant tout à ceux qui les travaillent, aux pièces dites de la maturité, des créations directement intervenantes à des formes a priori plus détournées), Brecht s'est essayé à inventer un théâtre propre à l'ère scientifique, en lien direct avec les principes de la théorie marxiste.

La question du texte est devenue progressivement cruciale. Piscator devait reconnaître dans les années 1960, alors qu'il découvrait toute une nouvelle génération de dramaturges, combien lui avaient manqué des auteurs et des œuvres, dans les années 1920. Il est possible, concernant les dramaturgies, de distinguer des textes écrits au cœur de circonstances, – « théâtre à brûler » (Dario Fo) ou « théâtre de l'urgence » comme l'écrivain communiste Rafael Alberti devait caractériser ses pièces écrites durant la guerre d'Espagne – de dramaturgies moins instantanées, portées par des théories politiques. Des auteurs comme Brecht ou, en France, Armand Gatti ont essayé, sous des modalités diverses, de produire un théâtre politique qui ne s'épuiserait pas dans sa seule contemporanéité. D'autres questions entrent également en jeu : celle des spectateurs est bien évidemment fondamentale. La recherche de nouveaux acteurs, de nouveaux publics – en lien avec les contenus –, la rencontre en amont avec ceux-ci (la forme de l'enquête fut prégnante dans les théâtralités des années 1970) et en aval (les débats post-spectacles), le fait que le théâtre ait « des comptes à rendre » à ceux dont il se veut le porte-voix – autant de traits qui transforment profondément les processus de création (souvent collectivisée), et de représentation.

Depuis quelques années, le renouveau d'un théâtre ouvertement politique et combatif vient rompre avec plus de quinze ans d'« idéologie esthétique », privilégiant l'intime et le privé. Les questions qui

se posent aux artistes et aux militants s'emparant du théâtre sont nombreuses. Des contradictions récurrentes pointent : s'agit-il d'un théâtre de division ou de communion ? De dénonciation ou de proposition ? De constatation ou de contestation ? Malgré leur apparente neutralité ou universalité, les nouveaux termes qui peuvent être employés sont idéologiquement connotés : le théâtre citoyen, par exemple. Cette qualification se réfère à des valeurs républicaines dont on sait qu'elles investissent le champ très concret d'affrontements contemporains. Le théâtre politique, dès lors, ne peut que rester une abstraction s'il ne sait répondre à la question « militant pour quoi ? » Le caractère partiellement inédit de certaines luttes, les nouvelles formes de protestation, la réévaluation des certitudes révolutionnaires constituent, entre autres, des enjeux dont le théâtre peut et doit s'emparer : seule une redéfinition de sa fonction dans le nouveau champ des luttes peut le permettre. Pour ce faire, les praticiens ne peuvent s'exonérer d'un retour sur les acquis et les échecs de ceux qui s'y sont auparavant essayés, tout autant que d'une réflexion sur les orientations politiques à défendre.

Olivier NEVEUX

Bibliographie

- Le Théâtre d'agit-prop de 1917 à 1932*, La Cité-L'Âge d'Homme, Lausanne, 1977
B. BRECHT, *Écrits sur le théâtre*, J.-M. Valentin éd., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 2000
J. EBSTEIN, P. IVERNEL, M. SUREL-TURPIN & S. THOMAS éd., *Au temps de l'anarchie, un théâtre de combat. 1880-1914*, Séguier-Archimbaud, Paris, 2001
J. EBSTEIN & P. IVERNEL dir., *Le Théâtre d'intervention depuis 1968*, L'Âge d'Homme, 1983
E. PISCATOR, *Le Théâtre politique* suivi de *Supplément au théâtre politique*, L'Arche, Paris, 1972.

Voir aussi

- [Littérature engagée](#)
- [Théâtre d'art](#)

Théologie de la libération

La théologie de la libération se présente d'abord comme un ensemble de textes rédigés depuis 1971 par des figures du catholicisme latino-américain comme Gustavo Gutiérrez au Pérou, Hugo Assmann, Frei Betto, Leonardo et Clodovis Boff au Brésil, Jon Sobrino et Ignacio Ellacuría au Salvador, Segundo Galilea et Ronaldo Muñoz au Chili, Pablo Richard au Chili et au Costa Rica, José Miguel Bonino et Juan Carlos Scannone en Argentine, Enrique Dussel en Argentine et au Mexique, Juan Luis Segundo en Uruguay, pour ne nommer que certains des plus connus.

• Thèmes fondamentaux

Bien qu'il existe des divergences significatives entre ces théologiens, on retrouve, dans la plupart de leurs écrits, plusieurs thèmes fondamentaux souvent perçus comme une critique radicale de la doctrine traditionnelle des Églises catholique et protestantes :

- Un réquisitoire moral et social contre le capitalisme en tant que système injuste et inique, et en tant que forme de péché structurel, le recours à l'analyse marxiste permettant de comprendre les causes de la pauvreté que ce système provoque.
- L'option préférentielle en faveur des pauvres et la solidarité avec leur lutte d'auto-émancipation sociale.
- Le développement de communautés chrétiennes de base parmi les pauvres comme nouvelle forme de l'Église et comme alternative au mode de vie individualiste imposé par le système capitaliste.
- Une nouvelle lecture de la Bible, tournée notamment vers des passages comme l'Exode, paradigme de la lutte de libération d'un peuple asservi.
- La lutte contre l'idolâtrie (et non l'athéisme) comme ennemi principal de la religion – c'est-à-dire le combat contre les nouvelles idoles de la mort : Mammon, la richesse ; la puissance, la sécurité nationale ; l'État, la force militaire.

• Origines

Comme Leonardo Boff l'a déclaré, la théologie de la libération est à la fois le reflet d'une praxis antérieure et une réflexion sur celle-ci. Plus précisément, c'est l'expression d'un vaste mouvement social qui est apparu au début des années 1960, avant que ne paraissent les nouveaux ouvrages de théologie. Ce mouvement comprenait des secteurs significatifs de l'Église (prêtres, ordres religieux, évêques), des mouvements religieux laïcs (Action catholique, Jeunesse universitaire chrétienne, Jeunes ouvriers chrétiens), des commissions pastorales à base populaire (pastorale ouvrière, pastorale de la terre, pastorale urbaine) et les communautés ecclésiastiques de base. Sans la pratique de ce mouvement social qu'on pourrait appeler christianisme de la libération, on ne peut pas comprendre des phénomènes sociaux et historiques aussi importants dans l'Amérique latine des années 1970 et 1980 que la montée de mouvements révolutionnaires en Amérique centrale (Nicaragua, El Salvador).

ou l'émergence d'un nouveau mouvement ouvrier et paysan au Brésil.

Le processus de radicalisation de la culture catholique latino-américaine au cours des années 1960, qui va aboutir à la formation de la théologie de la libération, ne diffuse pas du sommet de l'Église vers sa base, ni de la base populaire vers le sommet, mais de la périphérie vers le centre. Les catégories ou secteurs sociaux qui seront le moteur du renouveau dans le champ religieux sont tous, d'une certaine façon, marginaux ou périphériques par rapport à l'institution : les mouvements laïcs de l'Église et leurs aumôniers, les prêtres étrangers, les ordres religieux. Dans certains cas, le mouvement gagne le « centre » et influence les conférences épiscopales (notamment au Brésil) ; dans d'autres, il reste confiné aux « marges » de l'institution.

Tout ce bouillonnement, dans un contexte de renouveau qui fait suite au deuxième concile du Vatican (1962-1965), finit par ébranler l'ensemble de l'Église du continent et, lors de la Conférence épiscopale latino-américaine de Medellin (1968), des résolutions nouvelles sont adoptées. Pour la première fois, elles dénoncent non seulement les structures existantes comme fondées sur l'injustice, la violation des droits fondamentaux du peuple et la « violence institutionnalisée », mais reconnaissent aussi (dans certaines circonstances) la légitimité de l'insurrection révolutionnaire et se solidarisent avec l'aspiration du peuple à la « libération de toute servitude ».

• Naissance de la théologie de la libération

C'est dans ce contexte qu'est née la théologie de la libération. Dès la fin des années 1960, le thème de la libération commence à occuper les théologiens latino-américains les plus avancés, insatisfaits de la « théologie du développement », prédominante en Amérique latine. C'est le cas notamment d'Hugo Assmann, un théologien brésilien formé à Francfort, qui joue un rôle pionnier en élaborant en 1970 les premiers éléments d'une critique chrétienne et « libérationniste » de l'idéologie du développement.

Mais c'est en 1971, avec le livre de Gustavo Gutiérrez, un prêtre péruvien, ancien élève des universités catholiques de Louvain et de Lyon, que la théologie de la libération est vraiment née. Dans cet ouvrage intitulé *Théologie de la libération. Perspectives*, Gutiérrez propose un certain nombre d'idées contestataires, destinées à bouleverser profondément la doctrine de l'Église. Tout d'abord, il insiste sur la nécessité de rompre avec le dualisme hérité de la pensée grecque : il n'existe pas deux réalités, une « temporelle » et l'autre « spirituelle », ou deux histoires, une « sacrée » et l'autre « profane ». Il n'y a qu'une seule histoire, et c'est dans cette histoire humaine et temporelle que doit se réaliser la rédemption, le Royaume de Dieu. Il ne s'agit pas d'attendre le salut d'en haut : l'Exode biblique nous montre « la construction de l'homme par lui-même dans la lutte politique historique ». Il devient ainsi le modèle d'un salut qui n'est plus individuel et privé mais communautaire et « public », dont l'enjeu n'est pas l'âme de l'individu en tant que telle mais la rédemption et la libération de tout un peuple asservi. Le pauvre, dans cette perspective, n'est plus un objet de pitié ou de charité mais, comme les esclaves hébreux, l'acteur de sa propre libération. Quant à l'Église, elle doit cesser d'être une pièce du système de domination : suivant la grande tradition des prophètes bibliques et l'exemple du Christ, elle doit s'opposer aux puissants et dénoncer l'injustice sociale.

La théologie de la libération n'a influencé qu'une minorité des Églises latino-américaines : dans la plupart des pays, la tendance dominante est restée conservatrice ou modérée. Mais son impact est loin d'être négligeable, en particulier au Brésil où la Conférence nationale des évêques du Brésil

(C.N.B.B.), malgré la pression insistante du Vatican, a toujours refusé de la condamner. Parmi les évêques ou cardinaux les plus connus de cette mouvance, on peut citer D. Hélder Câmara (Brésil), D. Paulo Arns (Brésil), D. Pedro Casaldáliga (Brésil), M^{gr} Méndez Arceo (Mexique), M^{gr} Samuel Ruiz (Mexique).

L'offensive conservatrice du Vatican, qui adopte la forme de nominations d'évêques connus pour leur hostilité à la théologie de la libération, et la montée spectaculaire des églises ou « sectes » pentecôtistes ont sans doute affaibli le christianisme de la libération. Il n'empêche que beaucoup de cadres et d'animateurs des principaux mouvements protestataires récents – que ce soit le néo-zapatisme du Chiapas, au Mexique, les mobilisations autour de la Conaie (Confédération des nationalités indigènes en Équateur), ou le Mouvement des paysans sans terre (M.S.T.) au Brésil – ont été formés par les idées de la théologie de la libération.

Michaël LÖWY

Bibliographie

- G. GUTIÉRREZ, *Théologie de la libération. Perspectives*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1974
Théologies de la libération, documents et débats, Cerf, Paris, 1985
L. BOFF, *Église, charisme et pouvoir : la théologie de la libération*, Lieu commun, Paris, 1985 ;
Qu'est-ce que la théologie de la libération ?, Cerf, 1987
M. LÖWY, *La Guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*, éd. du Felin, Paris, 1998.

Voir aussi

- [Catholicisme libéral et catholicisme social](#)

Le nom Theravāda n'apparaît pas avant le VII^e siècle de notre ère, mais l'école qui le porte est la plus ancienne des écoles bouddhistes existantes aujourd'hui. Ses origines remontent au III^e siècle avant J.-C. avec l'implantation du bouddhisme à Ceylan (Sri Lanka).

• Les origines

Theravāda est la transcription en langue pāli du nom sanskrit Sthaviravāda (« école des Anciens »), qui désigne l'une des deux branches du bouddhisme ancien, apparue lors du premier schisme de son histoire, au début du IV^e siècle avant notre ère. Ce courant des Sthavira connut rapidement deux autres schismes internes, au III^e siècle avant J.-C., portant à quatre le nombre des écoles bouddhistes. L'empereur Aśoka (vers 273-vers 237), premier grand monarque indien à avoir personnellement adopté le bouddhisme, aurait lui-même soutenu l'école des Sthavira-Vibhajyavādin (« distinctionnistes ») au sein de laquelle, selon la tradition, plusieurs membres de sa famille avaient prononcé les vœux monastiques : son fils Mahinda et sa fille Sanghamittā, envoyés à Ceylan, y transmettront l'enseignement de cette école.

Aussitôt adopté par les Cinghalais, ce courant du bouddhisme ancien devint une véritable religion officielle et rayonna dans l'île à partir du premier monastère bâti, le Mahāvihāra (« grand monastère »). Ce n'est pourtant que mille ans après cette fondation que l'école adoptera le nom de Theravāda, se désignant ainsi comme l'héritière du courant le plus traditionaliste du bouddhisme indien. Le Theravāda est d'autant plus conservateur qu'il s'est longtemps tenu à l'écart des débats intra-bouddhiques, qui se déroulaient dans le nord de l'Inde, tant par sa position géographique insulaire que par de fréquentes guerres avec les royaumes tamouls du sud de l'Inde.

Sa littérature sera en partie transcrite en langue pāli, au début de l'ère chrétienne, formant ainsi le plus ancien canon bouddhique écrit (*Tipitaka*), mais ce n'est qu'au IV^e siècle qu'il sera réellement fixé. Au V^e siècle, trois érudits – dont le plus célèbre, Buddhaghosa – établiront définitivement l'orthodoxie de l'école dans plusieurs traités rédigés à partir de la vaste littérature des commentaires, cinghalais et indiens. La doctrine de l'école Theravāda, telle qu'elle existe aujourd'hui, date effectivement de cette époque et c'est sous cette forme relativement tardive qu'elle se diffusera, à partir du XII^e siècle, en Asie du Sud-Est, de la Birmanie au Sud-Vietnam, où elle supplantera les autres écoles qui s'y étaient précédemment implantées. Ses évolutions, proprement cinghalaises, la différencient des écoles indiennes comme du bouddhisme ancien dont elle se réclame, et parfois même du canon pāli auquel elle se réfère.

• La doctrine

La dimension humaine du Bouddha historique, Gotama, y est particulièrement importante. Cet homme étant définitivement inaccessible, depuis son « extinction complète » (*pari-nibbāna*), l'enseignement que l'on considère comme directement reçu de sa bouche doit être pieusement conservé et constitue la seule référence autorisée. Bien que le Theravāda envisage lui aussi l'existence de trois « corps » de Bouddha, ceux-ci n'ont pas de rapport avec la notion du même nom développée dans les écoles du

Mahāyāna : son « corps corruptible » est celui d'un être humain issu d'une femme, soumis à la mort ; ses « corps d'apparition », qui lui permettent d'adopter diverses formes, sont issus de sa puissance yogique et sans rapport avec son expérience de l'Éveil (*bodhi*) ; seul son « corps de Dhamma » (*dhamma-kāya*) est lié à son statut de « Bouddha pleinement accompli » *sammāsambuddha*) : il s'agit de l'ensemble (*samyak*) des phénomènes par lesquels il manifeste le *Dhamma* (la loi universelle ou son enseignement, le terme ayant ses deux acceptions).

Le caractère extraordinaire du Bouddha pleinement accompli tient à sa carrière de *bodhisatta* (futur *buddha*), un long cheminement solitaire à travers d'innombrables vies successives, au cours desquelles il redécouvre le *Dhamma* par lui-même, seul et sans recevoir aucun enseignement. Ce *bodhisatta*, non enseignant et non enseigné, ne saurait être proposé comme modèle au plus grand nombre. Une fois son Éveil accompli, son caractère exceptionnel se révèle dans ses capacités à transmettre l'enseignement doctrinal et la discipline pratique (*Dhamma-vinaya*) que suivront ses disciples, grâce auxquels ils pourront parvenir eux-mêmes à la libération (*vimutti*) et au statut de Bouddha-auditeur (*sāvakabuddha*) ou « méritant » (*arahant*).

L'école Theravāda se caractérise aussi par un réalisme modéré selon lequel les phénomènes, matériels et psychiques, n'ont d'existence que présente et instantanée (passé et futur n'existent que comme construction mentale). Ceux-ci sont constitués d'éléments qui apparaissent « selon leur nature propre, qui est d'être conditionnée », c'est-à-dire en fonction d'un faisceau de circonstances propre à chaque phénomène et régis par cinq lois universelles : physique, météorologique, biologique, psychologique et karmique.

La loi karmique est essentiellement psychique et concerne avant tout les phénomènes mentaux, bien qu'elle puisse avoir une certaine influence sur les caractères physiques individuels (durée de vie, taille, santé, handicap...). Cette influence est due à l'indissociabilité du complexe « corps-esprit » auquel s'identifient les êtres soumis à l'illusion, ou qu'ils s'approprient et conceptualisent comme un « Soi » (*atta*), selon la formule « Ceci est moi, ceci est mien, ceci est mon Soi ». L'attachement à ces phénomènes constitutifs de l'individualité (corps propre », *sakkāya*) est la cause d'apparition essentielle de l'insatisfaction douloureuse (*dukkha*).

Le processus de renaissance de ces phénomènes – dont l'attachement – a lieu à chaque instant et il n'existe aucun temps ni existence intermédiaires (*antarābhava*) entre la disparition-mort et l'apparition-renaissance ; l'apparente continuité illusoire d'une individualité substantielle n'est due qu'à la rapide succession instantanée des instants de conscience. Le Theravāda affirme ainsi la stricte « vacuité du Moi et de tous les phénomènes », bien qu'il considère les éléments constitutifs de ces phénomènes comme existant indépendamment de l'esprit qui les perçoit. Un seul phénomène est dit non conditionné, le *nibbāna* (« extinction »), qui lui aussi est vide de toute substance.

• La pratique

Sur le plan de la pratique, l'état de *bhikkhu* (« moine ») est très nettement valorisé et l'état laïque assez peu considéré. L'étude et la conservation des textes, la prédication et les rituels constituent une part importante de la fonction des *bhikkhu*, mais la « culture mentale » (*bhāvanā*, la « méditation ») n'est réellement pratiquée que par une minorité, le plus souvent de *bhikkhu* « de forêt ».

Ces derniers ont perpétué jusqu'à nos jours un mode de vie très proche de celui de la communauté originelle, suivant l'exemple du Bouddha historique, le renonçant « sans foyer », pratiquant maîtrise et retenue selon la discipline (*vinaya*) – qui règle aussi bien le mode de vie communautaire que l'attitude spirituelle adéquate – se nourrissant d'aumônes, vêtu simplement, dont la vie est vouée à l'exercice de l'attention et de la compréhension profonde (*sati-sampajañño*) qui développent la « vision pénétrante » (*vipasana*) des choses « telles qu'elles sont » : impermanentes (*anicca*), insatisfaisantes (*dukkha*) et sans existence propre (*anatta*). C'est par cette pratique combinée de la sagesse, de l'éthique et de la culture mentale que l'on parvient à l'Éveil et à l'extinction complète du processus des renaissances et de l'insatisfaction.

Dominique TROTIGNON

Bibliographie

- A. BAREAU, « Le Bouddhisme à Ceylan et dans l'Asie du Sud-Est », in *Histoire des religions*, Gallimard, Paris, 1970, coll. Bibliothèque de la Pléiade, rééd. Folio Essais, n° 334, vol. III-1, 1999
- BUDDHAGHOSA, *Visuddhimagga. Le chemin de la pureté*, trad. Christian Maës, coll. Trésors du bouddhisme, Fayard, Paris, 2002
- R. LINGAT, *Royautés bouddhiques. Asoka et la fonction royale à Ceylan*, éd. de l'É.H.E.S.S., Paris, 1989
- W. RAHULA, *L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, coll. Points Sagesses, n° 13, Seuil, Paris, 1961
- M. WIJAYARANA, *La Philosophie du Bouddha*, éd. LIS, Paris, 2000.

Voir aussi

- [Bouddhisme](#)
- [Bouddhisme tibétain](#)
- [Hinayana, religion](#)
- [Mahayana, religion](#)

Le thomisme est une tradition doctrinale faisant référence à l'œuvre de Thomas d'Aquin. Né vers 1224-1225 près de Naples et mort à Fossanova en 1274, ce frère dominicain ayant étudié et enseigné principalement à Paris et en Italie fut l'un des penseurs les plus influents du Moyen Âge. L'immensité de son œuvre tenait du miracle, ce qui fut l'un des arguments en faveur de sa canonisation en 1323 : dictant parfois jusqu'à quatre secrétaires simultanément, Thomas d'Aquin, proclamé docteur de l'Église en 1567, a laissé des commentaires théologiques, bibliques et aristotéliens, d'innombrables écrits de circonstance, et surtout ses deux célèbres *sommes* : la *Somme contre les Gentils* et la *Somme théologique*.

• La méthode scolastique

Le thomisme commence par être une méthode. Son but a été d'exposer, dans la mesure du discours humain, la vérité de la foi chrétienne tout en réfutant les erreurs contraires. Thomas d'Aquin fit partie de la première génération en Occident à connaître pratiquement toute l'œuvre d'Aristote, transmise à travers le monde arabo-musulman et accompagnée des commentaires d'Averroès ainsi que des grandes synthèses d'Avicenne et de Maïmonide. Le thomisme a, de ce point de vue, souvent été considéré comme un cas exemplaire de la méthode scolastique au Moyen Âge : la philosophie aristotélicienne – en tant qu'expression par excellence de la rationalité humaine – devient une science indispensable pour penser Dieu et pour rendre intelligible la foi. C'est à ce titre que la théologie peut acquérir le statut d'une science, et non se limiter à une exégèse biblique : elle doit considérer les propositions de la Bible non seulement comme des articles de foi, mais aussi comme des principes de raisonnement. C'est ainsi qu'il est, par exemple, possible de prouver l'existence de Dieu, affirmée par l'Écriture, mais que Thomas ne considérait pas comme évidente : des notions empruntées d'Aristote telles que le mouvement, la contingence, la causalité, la perfection ou la finalité permettent ainsi de remonter vers un premier « que nous appelons Dieu ».

La tradition aristotélicienne n'était toutefois pas la seule pratiquée par Thomas, puisque le néo-platonisme (transmis en particulier par Denys l'Aréopagite, le *Livre des Causes*) lui a également fourni certains schèmes explicatifs fondamentaux : si la création est la procession d'un Dieu qui aime vers ce qu'il crée, l'activité rationnelle des créatures – et en premier lieu celle du théologien et du philosophe – doit viser à retourner vers lui. C'est au nom de ce qui est avant tout une méthode qu'on a souvent parlé d'une « synthèse thomiste » pour désigner cette union entre des discours – théologie et philosophie – que la raison humaine aime pourtant opposer.

• Une métaphysique chrétienne

Une telle synthèse n'est possible que parce que le thomisme est aussi une pensée de l'*unité du réel*, puisque tout ce qui existe ou peut exister procède de Dieu comme cause suprême. Cette conception d'un fondement unique du réel fournit la clé de la conception thomiste de la métaphysique : partant de la constatation que toutes les choses *sont*, Thomas d'Aquin a érigé l'*être* en une notion première, naturellement intelligible, source de ce que l'esprit concevra comme *vrai* ; conscient par ailleurs du fait que l'être s'exprime de diverses manières, il affirme qu'il ne faut pas confondre l'existence,

l'essence et l'être lui-même : une essence (l'homme pris abstraitement comme « animal rationnel ») ne devient existence que par le biais de la création, de telle sorte qu'il convient de distinguer l'être de l'essence ; et comme toutes les existences dépendent d'une cause elle-même existante, la première cause peut dès lors être pensée comme le premier être, ou « être subsistant par soi ».

La conviction d'une unité du réel se retrouve également au cœur de la conception thomiste de l'homme : Thomas a toujours insisté sur l'intime coopération entre les diverses facultés de l'âme (l'intelligence « illuminant » la volonté, la volonté suscitant la réflexion de l'intelligence), tout comme sur l'interconnexion des vertus humaines (on ne peut en dernière instance opposer la justice à l'obéissance – avec les conséquences radicales que l'on peut en tirer). Mais cette pensée d'une origine unique du réel a aussi sa part d'ombre, puisque nombre de notions ou de phénomènes ne peuvent être pensés que négativement : le mal n'est pensable qu'en tant que privation par rapport au bien ; le suicide n'est pensé que sous l'angle d'une trahison à l'égard de la conservation de soi et constitue donc un péché ; l'angoisse n'est comprise que sous l'angle d'un manque de certitude.

Au nom de cette exigence d'unité, le thomisme refuse d'opposer Dieu et l'homme, image parfaite de la Trinité par ses facultés. Sur le plan théologique, cela signifie que la grâce n'abolit pas la nature, mais la parfait, et que la cause première coopère avec la cause seconde dans le gouvernement de l'univers. Sur le plan philosophique, cela signifie que l'homme se situe au plus haut degré du monde matériel, en tant que créature rationnelle. C'est à partir de ses inclinations que l'on pourra déduire une loi de nature, comme celle qui consiste à conserver son être, à faire le bien et à éviter le mal.

Mais, plus encore, il s'agit de découvrir la rationalité intrinsèque de ces notions : au rebours de toute approche considérant le bien comme créé par le désir ou imposé par la loi, le thomisme a toujours été soucieux de concevoir le bien, le juste ou le beau comme des notions objectives, donnant une finalité aux actions.

Cette confiance en la raison comme ce qu'il y a d'irréductible en l'homme explique également la contribution positive du thomisme lors des débats sur l'unicité de la nature humaine, au moment de la colonisation européenne du monde : contre la logique de la destruction, c'est en thomiste que Las Casas a défendu l'humanité des Indiens.

• Renaissance du thomisme

À la fois méthode et vision du monde, le thomisme s'est transformé au cours des siècles en une tradition. L'expression *thomista*, comme souvent dans l'histoire des idées, avait d'abord été forgée par les adversaires (notamment franciscains) de Thomas, dès les dernières années du XIII^e siècle, et elle a ensuite été reprise par ses défenseurs. C'est seulement à la fin du Moyen Âge que le thomisme est devenu un courant doctrinal organisé, d'abord dans l'ordre dominicain : outre le travail de défense effectué par le Toulousain Jean Cabrol (début du XV^e s.), les noms à retenir sont Köllin (Cologne), Cajetan (Italie) ainsi que la puissante école espagnole de Salamanque (Vitoria, Cano, Báñez, Araújo). Le thomisme a également été adopté comme doctrine officielle par de nombreux autres ordres religieux, en particulier les Jésuites, qui se réservaient toutefois une grande liberté d'interprétation. Après une période de déclin, le thomisme a enfin connu une puissante renaissance sous l'impulsion du pape Léon XIII (1879, « néo-thomisme »), non sans un certain paradoxe. En effet, alors que l'Église

n'a cessé de souligner l'inaltérable « actualité » du thomisme, à l'instar de Jean-Paul II dans *Fides et ratio*, l'extraordinaire pouvoir de séduction intellectuelle exercé par cette pensée médiévale sur le xx^e siècle s'explique plutôt par le fait que le thomisme fournit des armes efficaces pour une critique profonde de la modernité : contre l'éclatement du savoir, contre la clôture de l'individu sur soi-même, contre la réduction scientifique de l'homme à du vivant manipulable, contre l'hédonisme érigé en norme de vie. C'est cela qui explique son succès chez les philosophes chrétiens (Jacques Maritain, Edith Stein, Étienne Gilson, Xavier Zubiri...) mais aussi auprès de nombreux non-catholiques, persuadés que seul un pas en arrière pourrait sauver la civilisation moderne.

Jacob SCHMUTZ

Bibliographie

- M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, 2^e éd., Vrin, Montréal-Paris, 1954
- L.-B. GEIGER, *Penser avec Thomas d'Aquin*, Éd. universitaires-Cerf, Fribourg-Paris, 2000
- E. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 6^e éd., Vrin, Paris, 1986
- G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, Cerf, Paris, 1996
- J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, 2^e éd., Éd. universitaires-Cerf, Fribourg-Paris, 2002.

Voir aussi

- [Aristotélisme](#)
- [Augustinienne \(Doctrine\)](#)
- [Catholicisme](#)
- [Modernisme, religion](#)

Le maître ès arts Siger de Brabant (entre 1235 et 1240-entre 1281 et 1284) regardait Thomas d'Aquin (1224 ou 1225-1274) et son maître Albert le Grand (1200 env.-1280) comme les « principaux auteurs en philosophie » de son époque. C'est cependant en théologien, « maître en doctrine sacrée », que le dominicain Thomas d'Aquin a développé sa réflexion philosophique. Les textes des philosophes anciens ont été exploités par lui comme des « autorités empruntées et non contraignantes » (*Somme de théologie*) pour démontrer les vérités relatives à Dieu et à ses œuvres accessibles à la raison humaine (l'existence de Dieu, l'unité de son essence, l'immatérialité et l'immortalité de l'âme humaine) ; pour réfuter les objections des incroyants (incompatibilité du mal et de la bonté infinie de Dieu) ; pour mettre en lumière les harmonies entre les connaissances naturelles et la foi surnaturelle (Trinité des personnes en Dieu et vie de connaissance et d'amour en l'homme ; incarnation du Verbe et bonté communicatrice de Dieu...).

Dès son premier enseignement à Paris (1252-1259), en commentant les *Sentences* de Pierre Lombard (1100 env.-1160), Thomas fait sensation par un recours massif et systématique à Aristote, dont l'œuvre est inscrite officiellement au programme de la faculté des arts de Paris en 1253. Il rédige à la même époque l'opuscule *De ente et essentia*, où il met au point sa conception du rapport de l'être et de l'essence en termes de composition réelle pour la créature, et d'identité pour l'être absolument simple qu'est Dieu. Il prolonge la réflexion de Boèce (480-524) sur la distinction entre le *quo est* et le *quod est*, et réfute la théorie avicennienne de l'accidentalité de l'existence.

De retour en Italie (1259-1268), il compose sa deuxième grande synthèse : la *Somme* dite *contre les Gentils*, écrite dans la perspective de la confrontation avec les non-catholiques, et dont les trois premiers livres traitent des vérités relatives à Dieu et démontrables à la seule lumière naturelle de la raison. Il rédige ensuite ses commentaires d'Aristote, parallèlement à la *Somme de théologie*, travaux qui l'occupent encore lors de sa seconde régence à Paris (1268-1272). Dans ses commentaires d'Aristote, Thomas s'efforce d'établir le sens authentique du philosophe, en le détachant des interprétations averroïssantes dangereuses pour la foi, telles que les exposent Siger de Brabant et Boèce de Dacie (thèse de l'unicité de l'intellect agent qui détruit le caractère personnel de la pensée de l'homme, sa liberté et l'immortalité de son âme).

• Établir la rationalité de la foi

L'œuvre de l'Aquinate s'inscrit dans le cadre de la toute jeune université de Paris, dont les privilèges sont confirmés par le pape Grégoire IX en 1231. Tel est au XIII^e siècle le berceau de ce que l'on appellera plus tard la philosophie et la théologie scolastiques. Celles-ci se développent dans le cadre de commentaires procédant à une division minutieuse des textes scrutés, et dans celui de la question disputée, énumérant dans un ordre invariable arguments contre et pour une thèse, détermination du maître et réponse aux objections. L'entrée d'Aristote et son officialisation au XIII^e siècle constituent le facteur décisif de cette nouvelle culture soucieuse d'établir la rationalité de la foi, permettant à la philosophie, auparavant non distinguée comme telle ou reléguée à un rôle de propédeutique, de gagner une consistance nouvelle, jusqu'à revendiquer chez certains déjà son indépendance. La légitimité d'une philosophie qui ne fait pas de cas des miracles et sa compatibilité avec la foi chrétienne sont

âprement disputées, et l'enseignement des maîtres ès arts fait l'objet d'une double condamnation en 1270 et en 1277 par Étienne Tempier, évêque de Paris. En réaction va se développer un néo-augustinisme qui rejette notamment la thèse de l'unité de la forme substantielle du composé humain.

Le franciscain Duns Scot (1266 env.-1308), qui enseigna à Paris en 1302, a proposé une doctrine à la forte charpente aristotélicienne, mais que sur bien des points on pouvait opposer à la perspective thomasiennne. De manière générale, Scot est beaucoup moins assuré que Thomas de la possibilité pour une philosophie privée des lumières de la foi d'accéder à la vérité. Il tient pour l'univocité de l'être contre son attribution selon l'analogie à Dieu et aux créatures chez Thomas. Il pose une distinction dite « formelle » et non plus une composition réelle entre l'essence de l'âme et ses facultés, et des facultés entre elles. Il tient pour une certaine primauté de la volonté sur l'intelligence destinée à préserver la liberté en l'homme, et la finalité pratique de la théologie contre le primat de l'intelligence et la finalité spéculative de la doctrine sacrée. Dans la génération suivante, Guillaume d'Ockham (1290 env.-1349 env.), en instaurant la voie nouvelle du nominalisme, tout en développant l'exigence logique, entend rabattre les prétentions de la métaphysique et de la physique dans leur rapport à la théologie et à la morale.

C'est dans un contexte universitaire radicalement modifié par le scotisme et le nominalisme que les thomistes s'efforceront de garder vivante la sagesse humaine et chrétienne de l'Aquinate, de Jean Capréolus (1380-1444) à Jean de Saint-Thomas (1589-1644). Mentionnons également le jésuite Francisco Suárez (1548-1617), qui se détourne de Thomas et du thomisme sur la question de la distinction estimée non réelle de l'essence et de l'existence, le problème de l'individuation (par la forme et non la seule matière), la conciliation de la toute-puissance divine et de la liberté humaine, enfin celle de la valeur d'obligation comme élément constitutif de la loi.

• Le néo-thomisme

Les bouleversements révolutionnaires n'empêchèrent pas le thomisme de rester vivant en Italie au XIX^e siècle et de se voir consacré comme modèle privilégié de philosophie chrétienne par l'encyclique *Aeterni Patris* du pape Léon XIII, en 1879. Dans un contexte antimoderniste, le pape Pie X prescrivit que soient « enseignés et tenus religieusement les principes et principaux énoncés » de saint Thomas dans toutes les écoles de philosophie catholiques. On proposa alors une liste de vingt-quatre thèses comme « normes sûres » de cet enseignement (7 mars 1916).

Ces actes du magistère ecclésiastique entraînèrent un renouveau du thomisme, parfois qualifié de « néo-thomisme ». En Belgique, une école fondée par le cardinal Désiré-Joseph Mercier (1851-1926) se donna comme objectif de tenir le thomisme, caractérisé comme « unissant harmonieusement l'observation et la spéculation rationnelle, l'analyse et la synthèse », « en contact avec les sciences particulières, auxiliaires de la philosophie, et avec les doctrines des penseurs modernes et contemporains ». Les noms de Jacques Maritain (1882-1973) et d'Étienne Gilson (1884-1978) dominent par leur notoriété au moins le thomisme du XX^e siècle. Le premier voulut s'inscrire dans la lignée des grands commentateurs, en particulier Jean de Saint-Thomas pour la noétique (*Distinguer pour unir, ou les Degrés du savoir*, 1932), et s'efforça d'insuffler au thomisme une nouvelle fécondité dans la culture contemporaine (*Humanisme intégral*, 1936). Le second, historien des doctrines autant que philosophe, voulut redonner droit de cité à la philosophie médiévale dans l'Université française. Il

se démarqua de plus en plus d'un thomisme traditionnel estimé par lui trop essentialiste et infidèle à la doctrine originale de Thomas sur l'acte d'être (*Le Thomisme*, 4^e éd., 1941).

Les remises en cause du thomisme des anciens commentateurs, comme celle de Gilson, le retour au texte thomasiens examiné désormais, à partir de ses sources plutôt qu'à la lumière d'interprétations devenues classiques et des débats postérieurs où celles-ci se sont inscrites, rendent aujourd'hui plus difficile une vision arrêtée du thomisme. Le projet d'intégrer dans une même sagesse foi et raison, métaphysique, philosophie de la nature et du vivant, épistémologie et noétique, logique et herméneutique, éthique et poétique est souvent jugé dans un contexte postmoderne comme périmé, et soupçonné d'être inféodé à des idéologies réactionnaires. Quoi qu'il en soit, dans la mesure même où le thomisme ne veut pas renoncer au projet de rapporter toute chose aux causes premières de l'être, l'appréciation qu'on aura de lui est solidaire d'une réflexion où sont en jeu les premiers principes du rapport de l'homme au réel, à lui-même et aux autres.

Gilles BERCEVILLE

Bibliographie

R. CESSARIO, *Le Thomisme et les thomistes*, Cerf, Paris, 1999

J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, éd. Université de Fribourg (Suisse)-Cerf, 1993.

Voir aussi

- [Aristotélisme](#)
- [Augustinienne \(Doctrine\)](#)
- [Avicennisme](#)
- [Averroïsme](#)

Totalitarisme

Longtemps, la notion de totalitarisme a été associée à la période de la guerre froide et appliquée au « bloc de l'Est », essentiellement à l'U.R.S.S. Plus récemment, son usage est devenu plus comparatiste pour désigner une forme de pouvoir entièrement nouvelle, absolue, ayant pour principale caractéristique de tendre à la dissolution de la frontière entre l'État et la société, ce qui la distingue ainsi radicalement d'un système libéral. De fait, le totalitarisme, phénomène associé au fascisme italien, au national-socialisme et au stalinisme, est intimement lié au siècle écoulé. En tant qu'objet, il est ainsi le produit des événements historiques de ce « court xx^e siècle » qu'Eric Hobsbawm fait aller de 1914 à 1991. La notion, elle, suit une généalogie tortueuse. Ainsi, son sens, ses usages et ses fonctions sont multiples et changeants, comme l'illustre le recueil de textes publié par Enzo Traverso (*Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, 2001). De même, son statut épistémologique est équivoque, entre catégorie analytique et outil du combat politique. Pour une bonne compréhension, il est donc nécessaire d'historiciser autant le terme que les phénomènes historiques qu'il décrit.

• Du phénomène au concept

Il faut imputer à la Première Guerre mondiale l'origine du phénomène. Les ruptures dues à la violence et au caractère « total » du conflit militaire, le génocide des Arméniens, l'irruption des masses dans la politique et la polarisation radicale qui s'ensuit déstabilisent profondément les sociétés européennes. En Russie, en Italie et en Allemagne, des partis de masse aux programmes inconciliables avec le libéralisme prennent le pouvoir. Ce dernier caractère les rapproche, même si leurs objectifs sont opposés : révolution socialiste dans un cas, portée par le mouvement ouvrier, contre-révolutions au caractère plus ou moins antisémite et racial dans l'autre, qui veut au contraire prévenir la montée ouvrière et remettre en cause les acquis démocratiques des Lumières. C'est au fascisme qu'est d'abord attribué, dès 1923, le qualificatif de « totalitaire » par ses opposants qui voient en lui une forme moderne de tyrannie. Or le terme fait presque immédiatement l'objet d'une appropriation par Mussolini lui-même, puis par le philosophe officiel Giovanni Gentile, pour définir le nouveau rapport entre État, société et individu, et souligner la « féroce volonté » du régime de tout soumettre au pouvoir de l'État. En Allemagne, où s'élabore une conception de l'« État total » (Carl Schmitt), les dirigeants nazis réfutent en revanche une désignation non fondée sur la référence au peuple et à la race.

Dans les années 1930, le concept prend peu à peu forme. On en trouve les prémices chez le philosophe allemand Herbert Marcuse qui parle du national-socialisme comme d'un État total autoritaire. Ou encore chez Victor Serge qui, dans une lettre de 1933, parvient à la conclusion que l'U.R.S.S. est un « État totalitaire, castocratique, absolu, grisé de puissance, pour lequel l'homme ne compte pas ». C'est dans les « bagages des émigrés » (Alfons Söllner) que l'idée circule. Ceux-ci, souvent d'origine juive et directement concernés par les persécutions du nazisme, puis parfois du stalinisme, sont amenés à s'interroger sur ces systèmes d'un genre nouveau. Mais, avant guerre, il n'y a pas encore de théorie aboutie ou de comparaison systématique des régimes totalitaires. Concernant ces derniers, Raymond Aron limite ainsi son étude à l'Allemagne et à l'Italie (*États démocratiques, États totalitaires*, 1939). Diverses interprétations du fascisme, du national-socialisme et du communisme soviétique coexistent d'ailleurs à l'époque. Nombreux sont ceux qui explorent d'autres

voies que celle du totalitarisme. Ainsi, à propos du stalinisme, le trotskiste Bruno Rizzi parle de « collectivisme bureaucratique », Trotski de « bonapartisme », comme de « révolution trahie », alors que le philosophe politique catholique Waldemar Gurian travaille sur l'hypothèse d'une religion politique.

Si l'analyse comparée s'impose avec la signature du Pacte germano-soviétique en 1939, notamment auprès des « déçus » du stalinisme, des marxistes critiques (Bruno Hilferding, James Burnham) et des « renégats » (Franz Borkenau), les éléments déterminants et les origines des États « totalitaires » sont loin de faire l'unanimité. Il n'empêche que le terme, toujours sous forme d'adjectif, commence à se diffuser dans le vocabulaire politique. Mais son usage reste tributaire de la conjoncture politique. Ainsi, après l'attaque de l'U.R.S.S. par le III^e Reich en 1941, la comparaison paraît moins significative, et l'emploi du terme tend même à s'effacer. Mentionnons toutefois comme exceptions notables Friedrich von Hayek et Karl Popper, du côté du libéralisme classique, Max Horkheimer et Franz Neumann, du côté de la gauche.

• Apogée, déclin et renaissance

Dans les années 1950, la notion de « totalitarisme » devient paradigmatique, portée en même temps par la guerre froide et sa formulation théorique proposée par Hannah Arendt. Mais le terme s'applique dès lors presque exclusivement au système soviétique. Le modèle structurel d'analyse élaboré dès 1953 par Carl Joachim Friedrich et son assistant Zbigniew Brzezinski établit six critères pour définir un système totalitaire : une idéologie officielle, un parti de masse unique, des mesures de terreur policière, le monopole des médias, celui des armes et une économie planifiée. Il servira de référence à la politique américaine et de cadre conceptuel à toute une génération de chercheurs en sciences politiques et en histoire pour l'étude de l'U.R.S.S. (Robert Conquest, Merle Fainsod). Dès la fin des années 1960, cependant, cette théorie s'éclipsera, pour des raisons politiques d'abord, scientifiques ensuite, notamment avec le renouvellement des approches et méthodes en histoire sociale. Cette discipline critique ainsi la théorie du totalitarisme comme positiviste, descriptive et anhistorique, située sur une échelle trop générale, conduisant à une vision statique et faussement homogène de l'U.R.S.S. Certains objectent que le statut méthodologique des critères définis par Friedrich et Brzezinski reste flou : leur fonction est-elle de l'ordre de la définition ou de l'idéal-type ? De même, on lui reproche le jugement de valeur inhérent à la thèse du *basically alike* entre nazisme et communisme.

Dans les années 1990, il y a véritablement renaissance du concept pour l'histoire des idées du xx^e siècle, où le totalitarisme devient clé de lecture, et pour l'histoire politique de l'U.R.S.S., où l'idée d'interdépendance entre les systèmes détermine la grille d'interprétation. Pour l'une et l'autre approche, des travaux plus anciens servent de référence, Karl Dietrich Bracher et Hannah Arendt, d'un côté, Ernst Nolte, à l'origine de la « querelle des historiens » (*Historikerstreit*), de l'autre.

À cette thèse de la linéarité entre communisme et nazisme, défendue par Ernst Nolte, François Furet a opposé celle d'influences réciproques entre des phénomènes comparables mais non identiques. Avec le *Livre noir du communisme* (1997), Stéphane Courtois pousse la thèse de la symétrie du « génocide de race » et du « génocide de classe » à sa simplification extrême. La question de la comparaison entre ces régimes et celle de l'utilité de la notion de totalitarisme nourrissent toujours les débats

historiques. Si la légitimité de la comparaison n'est pas en cause, il convient de s'interroger sur les apports de la notion de totalitarisme.

Brigitte STUDER

Bibliographie

H. ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, Seuil, Paris, 1998 (*The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & Co, New York, 1951)

K. D. BRACHER, *The Age of Ideologies : a History of Political Thought in the Twentieth Century*, Weidenfeld and Nicolson, 1984

E. NOLTE, *La Guerre civile européenne 1917-1945. National-socialisme et bolchevisme*, Éd. des Syrtes, Paris, 2000

B. STUDER, « Totalitarisme et stalinisme », in M. Dreyfus et al. dir., *Le Siècle des communismes*, éditions de l'Atelier, Paris, 2000

E. TRAVERSO, *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat. Textes*, Seuil, 2001.

Voir aussi

- [Communisme](#)
- [Fascisme](#)

Le totémisme est l'une de ces notions à l'origine de tourments considérables en ethnologie. Pour preuve, les publications de quelques précurseurs des plus renommés : Andrew Lang publie *The Secret of the totem* en 1905, Arnold Van Gennep *L'État actuel du problème totémique*, G. Wagner publie en 1934 une note intitulée *The Problem of Totemism*, etc.

• Une confusion originelle

Le « problème totémique » est lié à la diversité de ses configurations, à ce qu'il n'est pas un caractère universel des sociétés humaines, mais surtout à ce que la notion englobe et confond au moins deux phénomènes distincts. L'origine historique de cette confusion répercutée pendant de nombreuses décennies, se retrouve dès la première apparition du terme dans la littérature. *Totem* (ou *totam*) remonte à John Long, un commerçant et interprète canadien auprès des Indiens d'Amérique du Nord, notamment les Ojibwa. Dans son *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader* (1791), il rapporte le récit d'un Indien ayant tué un ours par mégarde alors que le corps de ce dernier était à l'origine de l'esprit de l'Indien, de son principe vital. Cet Indien annonça que son totem serait dorénavant en colère et qu'il s'ensuivrait son incapacité à être un bon chasseur. Long, interprétant ce récit trop librement, mais aussi John McLennan, qui le reprit dans « The Worship of animals and plants » (publié en 1869-1870 dans *Fortnightly Review*) pour en conclure à une équivalence entre totem et divinité, furent accusés par Edward Tylor (1899, *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*) d'avoir confondu deux principes sociaux pourtant distincts chez les Ojibwa : le *totam*, se décomposant en *ot-ote-m* et désignant le clan patrilinéaire associé à un animal, d'un côté, et de l'autre, le gardien spirituel – d'origine animale – de l'individu (*manitu*, aussi *nigouimes*).

Le premier phénomène (le totem) est un identificateur collectif associé à l'exogamie, c'est-à-dire à l'obligation de se marier en dehors de son clan. Ce type d'interprétation fut largement défendu par Durkheim qui considérait le totem comme un principe religieux, ancêtre et dieu à la fois et consubstantiel aux membres du clan. Le second, par contre, désigne non plus la relation entre une espèce naturelle et un groupe d'hommes, mais entre une espèce et un individu particulier. Il est donc associé à la construction de l'être humain, dont l'esprit et le principe vital proviendraient d'une espèce par le biais de la migration d'esprits entre la nature et les humains. À l'exception de quelques auteurs comme Alexander Goldenweiser (1910, *The Journal of American Folklore*), Tylor ou Franz Boas et ses élèves, les anthropologues conçoivent ces phénomènes pourtant distincts comme des manifestations d'un même principe. Ainsi, Adolphus Peter Elkin, William Stanner et Ronald Berndt, trois spécialistes des Aborigènes australiens, établirent des classifications unissant sous le même concept (le totem) des faits ethnographiques disparates qu'ils ne distinguent que par leur fonction ou par l'ensemble humain visé. Ils parleront de totémisme social (emblème d'un groupe de parents), de totémisme cultuel (fonctionnel lors des cérémonies), de totémisme de conception (à l'origine de l'individu), de totémisme de rêve (une personne qui apparaîtrait dans un rêve sous forme animale), de totémisme d'assistance (décrivant la relation particulière entre le chaman et une espèce animale), etc.

• L'influence de Frazer

Les deux formes de totémisme qui retiendront l'attention des ethnologues, et de James George Frazer en particulier, sont le totémisme social et le totémisme de conception ; deux formes qui nous renvoient à la confusion première opérée par Long et McLennan chez les Ojibwa. En Australie, continent sur lequel, avec l'Amérique du Nord, le totémisme serait le mieux représenté, le second totémisme renvoie à la reproduction des humains qui est assurée par des enfants-esprits. Abandonnés par des héros mythiques lors du temps du Rêve primordial, l'unique ambition de ces enfants-esprits consiste à se loger dans le ventre d'une femme pour s'y développer, se mélangeant aux substances corporelles, en être humain. Le principe vital de ces enfants-esprits, qui est toujours aussi celui d'une espèce naturelle, deviendra donc celui de l'enfant à naître. Comme l'analysait Durkheim, il y a consubstantialité, du moins partielle, entre le totem et l'individu ; ou, comme l'écrivait Tylor, il s'agit d'une transmigration des esprits entre la nature et l'humain.

Au cours de plusieurs ouvrages (*Totemism*, 1887 ; *Le Rameau d'or* 1898 ; et *Totemism and exogamy*, 1910), Frazer allia progressivement le totémisme social et ce totémisme de conception en une théorie unique sur l'origine de la pensée religieuse. Selon Frazer, la croyance des Australiens concernant la conception serait le fruit de leur ignorance des conséquences physiologiques de l'acte sexuel, et plus généralement de leur incapacité à expliquer « scientifiquement » la nature. Le totémisme de conception se serait ensuite transformé en totémisme social en devenant héréditaire, et donc en se parachevant en emblème d'un groupe de descendance tout entier. Frazer fut à son tour accusé d'avoir mal interprété les récits indigènes et les écrits de ses collègues. Au contraire de ce qu'il prétendait (et d'autres comme Bronislaw Malinowski, Ashley Montagu...), les Aborigènes avaient connaissance des conséquences du coït, et l'explication de type totémique n'était qu'une des couches interprétatives de la reproduction humaine. Les théories de Frazer furent également fragilisées par la présence conjointe avérée des deux formes de totémisme chez certaines tribus australiennes ; ou encore pour son hypothèse sur l'hérédité du totem de conception, impliquant nécessairement des transformations sociales peu probables.

Si la confusion originaire entre totem et principe vital individuel a été évoquée, c'est qu'elle finit par s'incruster durablement dans l'esprit des chercheurs et que la notion devint davantage un contenant de phénomènes hétérogènes que la formulation théorique d'un contenu particulier. C'est cette confusion ethnographique et l'absence d'universalité du phénomène qui poussa Lévi-Strauss, mais bien avant lui aussi Goldenweiser et Boas et ses élèves, à déclarer le totémisme comme étant davantage un produit pur de l'esprit (de l'indigène pour le premier et des anthropologues pour les seconds), que le reflet de véritables croyances, divinités ou consubstantialités. Lévi-Strauss reprochera à la théorie durkheimienne d'avoir fondé la prohibition de l'inceste (l'exogamie), qu'il considère comme universelle, sur un phénomène peu représenté dans les cultures humaines, le totémisme.

Les théories générales sur le totémisme sont aujourd'hui complètement abandonnées, et le phénomène plus guère étudié en anthropologie, surtout anglo-saxonne. Et pourtant, il serait erroné de croire qu'il ne reflète aucun fait culturel, aucune expérience humaine. S'il ne peut être conçu comme un moteur de l'exogamie, les Aborigènes d'Australie, par exemple, se considèrent toutefois comme consubstantiels avec un esprit qui trouve ses origines dans le principe vital d'une espèce naturelle. Si le totem social pose effectivement des problèmes à la théorie ethnologique, le totem de conception, quant à lui, est bien une réalité exprimée par les peuples indigènes eux-mêmes.

Bibliographie

- E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, F. Alcan, rééd. P.U.F., coll. Quadrige, Paris, 2003
- J. G. FRAZER, *Golden Bough (Le Rameau d'or*, rééd. Robert Laffont, coll. Bouquins, 4 vol., Paris, 1983-1998), 1890
- C. LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, P.U.F., 1962, rééd. 2002
- F. ROSA, *L'Âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique. 1887-1929*, Maison des Sciences de l'homme-C.N.R.S., Paris, 2003.

Voir aussi

- [Structuralisme, anthropologie](#)

À partir des années 1970 s'affirme en France une nouvelle sensibilité théorique en sciences sociales, autour de l'idée déjà diffuse de « tournant pragmatique », qui accorde une place centrale à l'action et réhabilite l'intentionnalité et les justifications des acteurs. Ces travaux entendent rompre avec les modèles jusqu'alors dominants, relevant du déterminisme des structures comme le structuralisme, le marxisme et le fonctionnalisme. Ainsi, Marcel Gauchet, en 1988, diagnostique un « changement de paradigme en sciences sociales » marqué par la reconnaissance de la « part explicite et réfléchie de l'action ».

L'histoire n'échappe pas à ces changements conceptuels. Au début des années 1980, les critiques se multiplient à l'encontre des *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* et provoquent, au sein même de la revue et de sa mouvance, une véritable « crise d'identité ». En effet, de nombreux historiens, en développant en particulier la thématique du « retour au récit », proposent alors de rompre avec les méthodes scientistes et quantitativistes, en particulier, avec la macro-histoire sociale « à la française » – souvent qualifiée de « labroussienne » – fondée sur le primat accordé au découpage socio-économique.

• Les Annales en crise ?

En 1987, le livre de François Dosse, *L'Histoire en miettes. Des Annales à la Nouvelle Histoire*, qui dénonce l'abandon par la « troisième génération » des *Annales* (autour de Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie, Jacques Revel, André Burguière) du projet d'histoire totale qui était celui de Marc Bloch, Lucien Febvre et Fernand Braudel, est un bon indicateur de l'essoufflement du projet historiographique porté jusqu'alors par la revue. Au-delà de la crise d'identité, c'est une « crise des pratiques » que connaissent les *Annales* et plus largement l'« histoire-science sociale » qui est, à ce moment, confrontée au retour d'une histoire politique en plein renouvellement. Celle-ci propose en particulier de redéfinir *le* politique comme le niveau le plus englobant des sociétés et s'ouvre aux dimensions culturelles des faits politiques. Dans ce contexte, la direction de la revue, diagnostiquant un « tournant critique » à l'œuvre dans la discipline, avance, dans les numéros de mars-avril 1988 et de novembre-décembre 1989, une série de propositions pour renouveler les pratiques historiennes. Bernard Lepetit, alors secrétaire de la rédaction, est le principal artisan de l'élaboration de ces nouvelles orientations, qui représentent une initiative à peu près consensuelle de sortie de crise.

Les deux éditoriaux de 1988 et 1989 analysent très classiquement le « temps des incertitudes » pour l'histoire comme un aspect d'une crise générale des sciences sociales, elle-même due à l'essoufflement des paradigmes dominants et à l'échec de l'interdisciplinarité « sauvage » pratiquée dans les années 1960. Si l'appartenance de l'histoire aux sciences sociales reste un choix épistémologique fondateur pour la revue, sont particulièrement remis en cause la longue durée et le quantitativisme, parce qu'ils donnaient la priorité à l'étude des structures sur les relations, s'appuyaient sur des découpages sociaux prédéterminés et aboutissaient à la réification des catégories. Ainsi, en rupture avec l'objectivisme de l'histoire sociale labroussienne, la question des acteurs sociaux considérés comme des sujets actifs devient centrale dans ces nouvelles propositions. De même, la question des formes de l'écriture de l'histoire, la complémentarité des échelles d'analyse

(entre micro et macro-analyse), la réhabilitation de la dimension interprétative de l'histoire, l'exploration des mécanismes temporels ou encore la redéfinition d'une interdisciplinarité restreinte deviennent de nouveaux axes de recherche.

• Vers un modèle historiographique global ?

Le tournant critique est donc d'abord une réponse des *Annales* aux remises en cause dont elles font l'objet, un dispositif défensif de « réassurance identitaire ». Mais il est également une appropriation critique et sélective de travaux jugés novateurs en histoire et dans d'autres sciences sociales – significativement le sous-titre de la revue devient, en 1994, *Histoire, Sciences sociales*. Ainsi sont mobilisés les apports d'Edward P. Thompson, de la *microstoria* italienne (Carlo Ginzburg, Giovanni Levi), de l'anthropologie sociale de Fredrik Barth, de l'herméneutique (Paul Ricœur), de la linguistique de l'énonciation (John L. Austin), ou encore, de manière plus explicite, les ressources théoriques de la sociologie « des cités » (Luc Boltanski et Laurent Thévenot) et de « l'économie des conventions » (André Orléan). Plus encore, le tournant critique veut être le point de départ d'« une mutation historiographique » visant à recomposer la pratique de l'historien autour du paradigme de l'action située, qui propose d'analyser les comportements des acteurs sociaux, marqués par l'incertitude et l'imprévisibilité, comme des ajustements successifs aux situations et aux circonstances.

La compréhension des « régimes d'historicité », définis comme variations et modalités du rapport social au temps, constitue l'autre thématique forte de ce deuxième moment du tournant critique, qui fixe pour les *Annales* l'objectif de reconstruire à terme un projet historiographique global. Le recueil collectif *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale* (1995), qui paraît sous la direction de Lepetit, fixe et illustre le programme de ce deuxième moment du tournant critique, autour du thème de l'accord et des questions – qui lui sont liées – des normes, des conventions, du lien social et de l'expérience du temps.

• Incertitudes, limites et contributions du tournant critique

Ces propositions sont plutôt mal accueillies par les tenants de l'histoire sociale française « classique » (comme Antoine Prost) et surtout de la part des partisans du *Linguistic Turn*, comme l'historien anglais Gareth Stedman Jones. Selon ce dernier, le recueil reste trop marqué par la tradition positiviste de filiation durkheimienne, par une conception de l'histoire comme science sociale et par la séparation maintenue entre histoire politique et histoire sociale. La direction des *Annales* elle-même a tenu à préciser que *Les formes de l'expérience* ne traduisent pas la « nouvelle ligne intellectuelle de la revue », marquant ainsi les limites du consensus interne à la revue et la pluralité des applications possibles du tournant critique, soulevant aussi la question de la postérité des orientations défendues par Lepetit.

Pourtant les propositions de ce dernier ont été explicitement reprises et thématisées par Paul Ricœur dans *L'Histoire, la mémoire, l'oubli* (2000), qui insiste en particulier sur la question de l'instauration du lien social et des modalités d'identité qui s'y rattachent et sur la fécondité heuristique de l'analyse des modèles temporels de l'action. En outre, un des axes du programme de recherche du tournant critique, la thématique des régimes d'historicité, est repris et développé désormais par de nombreux

historiens, dont François Hartog (*Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, 2003).

Le tournant critique a, dans tous les cas, constitué un moment clé dans la transition historiographique des années 1980-1990 en France. Il marque la fin de la situation exceptionnelle d'hégémonie – même relative – des *Annales* et plus largement – au plan mondial – le déclin de leur rôle de courant historique de référence. Dans la version « pragmatique » de Lepetit, le tournant critique constitue, malgré de nombreuses incertitudes, une des tentatives les plus ambitieuses pour redéfinir – en France – un projet de reglobalisation historiographique par le social face aux ambitions totalisantes d'une histoire politique française de plus en plus associée à l'histoire culturelle et aussi face aux défis du *Linguistic Turn*.

Christian DELACROIX

Bibliographie

- B. LEPETIT, « Les Annales aujourd'hui », in *L'État des lieux en sciences sociales*, textes réunis par A. Dutu et N. Dodille, L'Harmattan, Paris, 1993 ; « Les Annales. Portrait de groupe avec revue », in J. Revel et N. Wachtel dir., *Une école pour les sciences sociales. De la VI^e section à l'E.H.E.S.S.*, Cerf-E.H.E.S.S., Paris, 1996
- B. LEPETIT dir., *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Albin Michel, Paris, 1995
- J. REVEL dir., *Jeux d'échelle. La micro-analyse à l'expérience*, E.H.E.S.S.-Gallimard-Seuil, Paris, 1996.

Voir aussi

- [Annales \(École des\), histoire](#)
- [Anthropologie historique](#)
- [Durkheim \(École de\), sociologie](#)
- [Histoire économique et sociale](#)
- [Linguistic Turn, histoire](#)
- [Microstoria, histoire](#)
- [Social History](#)
- [Structuralisme, anthropologie](#)

Transcendentalisme

Transcendentalisme dépend de « transcendantal », mot qui a été inventé au début du ^{xiv}^e siècle pour distinguer de « transcendant » (est transcendant « tout objet qui est objet pour la conscience, vers lequel la conscience “s’écartere” » [Sartre]) les caractéristiques (un, vrai, bon) qui appartiennent à tout étant, objectif ou subjectif. La théorie des transcendants a été développée au Moyen Âge, puis abandonnée. Emmanuel Kant (1724-1804) a repris le mot pour désigner ce qui appartient à la faculté de connaître comme telle, ses conditions de possibilité a priori, indépendamment des circonstances empiriques de son effectivité, repliant ainsi les critères de l’absoluité vers l’immanence spirituelle. Toutefois, ces conditions de possibilité s’ouvrent, dans son *Opus postumum*, à quelque ultérieur pur et non empirique dont l’esprit a conscience et qui conditionne en dernier ressort toute connaissance effective. Kant veille cependant à éviter toute dérive mystique et toute confusion du transcendantal avec le transcendant.

Un courant intellectuel américain s’est dénommé transcendentalisme. Lancé par Ralph Waldo Emerson (1803-1882), fondateur en 1836 à Concord (Massachusetts) d’un Transcendental Club, il réagissait au positivisme matérialiste de l’époque. L’idéalisme de Fichte et Schelling y était de référence, mais l’inspiration venait des poètes et des exposés de l’idéalisme allemand par M^{me} de Staël (*De l’Allemagne* est traduit à New York dès 1814) et Victor Cousin (*Introduction à l’histoire de la philosophie*, traduit à Boston en 1832). Selon Emerson, le savoir des formes kantienues manifeste que l’esprit a l’intuition de son autotranscendance. Ce transcendentalisme, qui embrassait tous les aspects de la vie culturelle, visait un nouvel humanisme mais était peu critique. Selon Nietzsche (1844-1900), Emerson est l’un « de ceux qui ne se nourrissent instinctivement que d’ambrosie et qui laissent de côté ce qu’il y a d’indigeste dans les choses » (*Le Crépuscule des idoles*, 1888).

Le mot transcendentalisme, du point de vue critique, désigne toute « doctrine qui admet des formes et des concepts a priori qui dominent l’expérience » (A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1912), mais sans mysticisme. Cette doctrine kantienne a été reprise, en dialogue avec Thomas d’Aquin, par Joseph Maréchal (1878-1944), initiateur d’un courant spéculatif continué en Allemagne par, entre autres, Karl Rahner (1904-1984) et Johannes-Baptist Lotz (1903-1992). Maréchal entendait dépasser le formalisme kantien en direction d’un réalisme critique en considérant les conditions de possibilité de l’acte de connaissance plutôt que de ses puissances formelles. Il avait noté l’importance accordée par Kant au progrès de la connaissance de la sensibilité à la raison, mais sans que le philosophe allemand puisse légitimer par là l’affirmation du réel en lui-même ; il manque en effet aux vues de Kant une compréhension entière du dynamisme intellectuel ; pour cela, il faut mettre en effet en évidence, dès le savoir sensible, l’être comme cause finale de tout le progrès cognitif.

Rahner est plus connu comme théologien catholique que comme philosophe. Selon lui, tout discours sur Dieu s’appuie inévitablement sur un discours où l’homme exprime le savoir qu’il a de lui-même. Par ailleurs, la méthode transcendantale montre que le discours anthropologique ne se ferme pas sur l’homme mais oriente vers un plus dont on ne peut pas prévoir l’avènement révélateur. Rahner distingue à ce propos le « catégorial » et le « transcendantal ». Le catégorial organise notre compréhension de l’expérience sensible ; il articule nos jugements prédicatifs de manière à rendre

intelligible, en référence au monde, l'expérience que nous y exprimons. Le transcendantal surmonte le catégorial ; il ne décrit pas ce qui apparaît en l'adaptant à notre subjectivité connaissante, mais il l'assume en sa réalité propre. L'affirmation transcendantale exige donc plus que le catégorial, mais risque d'ignorer l'existence historique concrète.

Pour Lotz, qui fut un disciple de Martin Heidegger (1899-1976), l'esprit humain est capable d'une véritable expérience transcendantale, qu'une analyse phénoménologique déploie en sorte que la réflexion puisse faire siennes les conditions de nos actes de compréhension de la réalité ou de l'être. L'intelligence ne tire pas tout d'elle-même ; elle est dès son premier éveil en relation avec la transcendance de l'être qui la dépasse. Le réalisme spontané de nos jugements est fondé en ce que l'être n'est pas seulement une cause finale, comme chez Marchal, mais aussi une cause exemplaire à laquelle nous rapportons nécessairement toutes nos intentions et jugements pour en apprécier la justesse. Il s'ensuit que l'Absolu entre en participation avec nos actes, bien que partiels, et qu'il les dynamise intérieurement.

Les recherches contemporaines sur le réalisme de la connaissance, entre autres en philosophie analytique, auraient tout avantage à mieux connaître le transcendantalisme critique : proche de l'étude des « performatifs », il permet de libérer le sens du réel des étroitesse de l'empirisme positiviste.

Paul GILBERT

Bibliographie

- R. B. GOODMAN, *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge, 1990
P. GILBERT éd., *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Bruxelles, 2000
M. MARASSI, *Metafisica e metodo trascendentale. J. B. Lotz e la struttura dell'esperienza*, Milan, 2004.

Voir aussi

- [Kantisme](#)

Transformisme, biologie

Le transformisme désigne un ensemble de doctrines qui s'oppose au fixisme ou notion de fixité des espèces. Cette dernière est étroitement apparentée au créationnisme, la formation de chaque espèce vivante relevant d'un acte particulier du « Créateur ». Le transformisme repose sur l'idée d'une modification spontanée et plus ou moins généralisée de la nature au cours du temps, les espèces donnant ainsi naissance – « par dégénération successives » – à d'autres espèces. Il coïncide très largement avec l'évolutionnisme biologique, vocable plus usité à l'heure actuelle. De nos jours, il connote ainsi une situation intellectuelle correspondant approximativement à la seconde moitié du XVIII^e siècle et à la première moitié du XIX^e siècle, jusqu'aux travaux de Charles Darwin (1859).

• Les précurseurs, ou prétendus tels

On admet généralement qu'un transformisme primitif pourrait être discerné chez certains penseurs de l'Antiquité classique – comme Anaximandre de Milet, Empédocle d'Agrigente, Leucippe, Démocrite, Epicure et Lucrèce – même si les données historiques concrètes soutenant cette opinion sont assez peu nombreuses et souvent fondées sur l'interprétation, toujours très délicate et discutable, de textes lacunaires et connus de seconde main. Au fil des siècles suivants, certaines idées transformistes paraissent avoir été liées à la notion de « chaîne des êtres », dont les origines remontent à Platon et Plotin, et même exprimées par quelques Pères de l'Église, certaines espèces n'ayant alors pas toutes été créées par Dieu lui-même dès le commencement. Cependant, il convient de bien distinguer entre l'idée abstraite d'une relation logique, idéale, analogue à celle des créations de l'art, et un véritable transformisme proposant une filiation historique réelle entre les espèces. À cet égard, « la grande chaîne des êtres » répond davantage aux préoccupations philosophiques de « continuité » ou de « complétude » qu'à l'expression d'une relation matérielle concrète de descendance entre les espèces. Certes, l'idée d'une succession logique et linéaire des espèces dans un ordre de complexité et de « perfection » croissant a pu préparer les esprits à concevoir une filiation réelle, une fois les schémas idéalistes dépassés, mais cette évolution intellectuelle a duré des siècles en Occident. Elle ne prend timidement son essor qu'après la Renaissance pour s'affirmer vers la fin du siècle des Lumières.

Toutefois, pour qu'un véritable transformisme scientifique puisse se mettre en place, on ne soulignera jamais assez combien une étape fixiste, tournée vers un inventaire aussi soigneux et objectif que possible de la nature, a constitué un préalable indispensable. Cette étape, qui va stabiliser la notion d'espèce ainsi que les principes et la nomenclature de la systématique, est l'œuvre des grands naturalistes classificateurs des XVII^e et XVIII^e siècles. En effet, en des temps où la croyance en la génération spontanée était universelle, où les affabulations faisant dériver les organismes les plus improbables d'hybridations les plus diverses étaient monnaie courante, à quoi bon même le transformisme si n'importe quelle espèce pouvait sortir directement de n'importe quelle autre, voire du limon.

• Naissance et expansion du transformisme « classique »

Il revient à certains philosophes des Lumières comme Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759) et Denis Diderot (1713-1784) d'exprimer un transformisme généralisé que l'on retrouvera chez

Lamarck. En Allemagne, les « Naturphilosophen » mettent en avant des interprétations de la marche générale de la nature. Ainsi, Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) cherche à illustrer la notion « d'unité de plan » au travers de la métamorphose des organes, chez les plantes comme dans le monde animal. Gottfried Treviranus (1776-1837) et Lorenz Oken (1779-1851), quant à eux, proposent que les espèces se transforment pour répondre aux changements du milieu et progressent vers des niveaux d'organisation de plus en plus élevés. En Angleterre, Erasme Darwin (1731-1802) – grand-père de Charles – publie sa *Zoonomie* (1794-1796) exprimant un même transformisme généralisé et peut-être l'idée de sélection sexuelle.

On constate donc que, avant la fin du siècle des Lumières, certaines notions fondamentales du transformisme sont déjà exprimées et connues : unité de la matière et du monde vivant, origine animale de l'homme, variations fortuites et sous l'influence du milieu, effet de l'usage et du non-usage des organes, hérédité des caractères acquis, élimination des non-viables, mutabilité des espèces, théorie des « analogues » (homologie)... Elles vont être approfondies, généralisées et vulgarisées pendant toute la première moitié du XIX^e siècle.

Jean-Baptiste de Monet de Lamarck (1744-1829) peut être considéré comme la figure centrale du transformisme. Pendant la première partie de sa carrière – où il est botaniste –, il prend parti contre la génération spontanée mais admet un strict fixisme. Devenu en 1794 zoologiste au Muséum national d'histoire naturelle de Paris qui avait été fondé l'année précédente, il découvre une complication graduelle et une hiérarchie générale dans l'organisation du vivant qui entraîne, dès 1800, sa conversion à un transformisme généralisé structurant toute son œuvre. La fixité de l'espèce n'est pas absolue. Il y a une tendance spontanée du vivant vers un accroissement de la complexité. Toutefois, le milieu et les circonstances imposent aux organismes des adaptations diverses qui sont comme autant de déviations latérales de la chaîne ascendante principale. Ainsi, l'usage des organes conduit à leur développement et leur non-usage à leur régression. Les transformations ainsi acquises, d'emblée adaptatives, sont conservées et amplifiées au cours des générations (hérédité des caractères acquis). Par l'ampleur de sa vision, Lamarck a apporté la première théorie générale de la réalité matérielle de l'évolution en tant que phénomène global : c'est le lamarckisme.

Lacépède (1756-1825) développe en 1800 des idées transformistes où l'on peut discerner les prémices des notions de sélection naturelle et artificielle, ainsi que celle d'interactions écologiques. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) développe l'idée de « l'unité de composition organique » : tous les animaux seraient constitués suivant un même plan d'organisation. L'existence de correspondances entre organes d'organismes différents (ce que l'on appelle aujourd'hui les homologies) est mise en évidence par la constance de leurs connexions anatomiques, c'est-à-dire de leurs relations avec les autres organes. Au surplus, ces correspondances nouent de suggestives relations avec l'idée de récapitulation. En effet, Antoine Serres (1786-1868) attribue en 1824 à Geoffroy Saint-Hilaire l'idée que les poissons sont, pour un grand nombre de leurs organes, « des embryons permanents des classes supérieures ». Geoffroy Saint-Hilaire va diverger de Lamarck quant aux mécanismes biologiques du transformisme. S'il admet l'action de l'usage et du non-usage (qu'il raffine avec sa « loi de balancement des organes ») et l'hérédité des caractères acquis, il réfute l'idée d'une transformation adaptative liée à la volonté active des organismes, mais considère que ceux-ci sont modelés passivement par les forces et les contraintes du milieu auquel ils doivent s'adapter. Le néo-lamarckisme quasi officiel de la III^e République sera bien plus proche à cet égard de Geoffroy

Par toute son approche, Geoffroy Saint-Hilaire s'opposait ainsi à la vision de son contemporain et ex-protégé Georges Cuvier (1769-1832). Ce dernier, réfractaire à la pratique par trop spéculative du transformisme contemporain et adepte d'une science précise et positive, insistait sur le rapport nécessaire de la forme organique à la fonction. Cette relation stable entre la forme et la fonction constitue ce que Cuvier appelait les « conditions d'existence » qui correspond, aujourd'hui, à la constatation d'une adaptation réalisée. Mais, pour Cuvier, la stabilité de la relation entre la forme et la fonction était rigide, ce qui excluait tout transformisme. Ainsi, pour Cuvier, le règne animal est divisé en embranchements correspondant à autant d'organisations radicalement différentes. Cette divergence de point de vue autour de l'unité de plan provoqua un célèbre conflit entre les deux scientifiques, qui éclata devant l'Académie en 1830. Derrière cette controverse se profilait celle d'une vision fixiste ou transformiste du monde vivant.

En Angleterre, le « Cuvier anglais » est Richard Owen (1804-1892), influencé à la fois par l'unité de plan de Geoffroy Saint-Hilaire et par le fonctionnalisme de Cuvier. Il acceptait le transformisme mais pas sous une forme matérialiste. En développant la dernière expression pré-darwinienne de l'homologie, Owen a perfectionné les critères de Geoffroy Saint-Hilaire pour repérer les organes homologues. Dans ses contributions théoriques majeures (1846, 1849), il définit les grandes catégories de l'homologie : générale (par référence à un « archétype » abstrait), particulière (par exemple, l'humérus du dauphin, de l'hirondelle et de l'homme) et sérielle (les vertèbres successives chez un vertébré). Sa compréhension de la continuité de la vie à travers la transformation des espèces était fondée sur le concept transcendantal de *Bedeutung* (« sens profond ») des structures biologiques.

• Difficulté d'une lecture moderne

Le caractère assez obscur du transformisme d'Owen, venant après celui des « Naturphilosophen », pose le problème de la véritable compréhension rétrospective de cette pensée, et plus généralement de celle des transformistes pré-darwiniens. L'archétype owenien est-il une simple construction transcendantale et abstraite permettant de penser rationnellement l'homologie, ou bien est-ce l'image d'un ancêtre, hypothétique car reconstitué, mais pourtant quelque part bien réel ? Quelle est la part de l'abstraction idéaliste, de la métaphore et de l'interprétation historico-réaliste ? Une pleine compréhension des grands textes transformistes, non anachronique tout en bénéficiant des connaissances biologiques actuelles, exigerait aujourd'hui, outre la sympathie, un immense effort d'analyse critique et contextuelle, presque une herméneutique.

Enfin, on peut clore l'ère du transformisme spéculatif avec les *Vestiges of the natural history of creation* (1844), ouvrage anonyme de R. Chambers (1802-1871) dont le succès populaire fut immense, mais dont l'accueil par la communauté scientifique fut beaucoup plus critique du fait de ses lacunes techniques en zoologie et en botanique. Le transformisme biologique y apparaît en tant que composante d'un vaste « progressionnisme » généralisé à l'évolution du cosmos tout entier.

Pour conclure, l'accueil un peu décevant fait au darwinisme en Europe continentale, et particulièrement en France après 1859, peut se comprendre comme un effet du simple prolongement d'une tradition transformiste déjà ancienne et très profondément enracinée, bien que partiellement occultée par Cuvier et ses émules. Le darwinisme n'y apparut donc pas, comme il eût fallu, en tant que

surgissement d'une nouveauté radicale.

Armand de RICQLÈS

Bibliographie

A. DESMOND, *Archetypes and Ancestors. Paleontology in Victorian London 1850-1875*, Blond and Briggs, Londres, 1982.

E. GUYENOT, *Les sciences de la vie aux XVII^e et XVIII^e siècles : l'idée d'évolution*, Albin Michel, Paris, 1941

G. LAURENT, *Paléontologie et évolution en France 1800-1860*, Comit. Trav. Hist. et Scientif., Paris 1987

H. LE GUYADER dir., *L'Évolution*, Bibliothèque Pour la Science, Paris, 1998

P. OSTOYA, *Les Théories de l'évolution*, Payot, Paris, 1951

P. TORT dir., *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, 3 vol., P.U.F., Paris, 1996 ; *Pour Darwin, ibid.*, 1997.

Voir aussi

- [Créationnisme, biologie](#)
- [Darwinisme, biologie](#)
- [Fixisme, biologie](#)
- [Naturphilosophie](#)
- [Récapitulation, biologie](#)

Troisième voie, politique

La « troisième voie » est un objet politique non identifié. Jusqu'à sa résurgence dans le débat des années 1990, la notion de troisième voie renvoyait essentiellement à la vulgate sociale-démocrate en matière socio-économique : une voie étroite entre capitalisme marchand et dirigisme étatique, résumée parfois dans l'expression, d'origine allemande, « économie sociale de marché ». Le terme lui-même n'est d'ailleurs ni nouveau ni éclairant quant à son contenu puisqu'il a été utilisé tour à tour au ^{xx}e siècle par des groupes politiques ou des régimes très différents : fascistes dès les années 1920, sociaux-démocrates depuis les années 1950, « communistes réformateurs » dans les années 1960, écologistes dans les années 1970...

Objet de répulsion pour les uns, au nom de la préservation des valeurs traditionnelles de la gauche, ou gage de modernité pour les autres, au nom du dépassement du clivage gauche-droite, elle est soumise à une vigoureuse querelle des intentions depuis son apparition sur la scène politique européenne au milieu des années 1990. Les « nouveaux démocrates » américains, derrière Bill Clinton, en avaient déjà fait l'un de leurs slogans au début des années 1990 : il s'agissait de sortir de l'alternative entre « le réflexe de défense par la gauche des statu quo bureaucratiques et la tendance destructrice de la droite à démanteler l'État » (« The New Progressive Declaration : a political philosophy for the information age », Democratic Leadership Council, Juillet 1996). Mais c'est son identification avec la politique menée par le gouvernement de Tony Blair depuis 1997 qui a cristallisé le débat. Qualifié tour à tour de néo-thatchérien et de social-libéral, notamment en France, le Premier ministre britannique a surpris, séduit ou agacé selon l'utilisation politique que l'on a voulu faire de son action.

Pourtant la troisième voie ne se résume pas à son instrumentalisation idéologique. Elle est aussi une clé d'accès au monde actuel dont les bouleversements économiques, sociaux, culturels, écologiques et scientifiques soulèvent des questions incontournables : quelle mondialisation voulons-nous ? Comment vivre dans la « société du risque » ? Comment préserver notre identité tout en s'ouvrant à la différence ?

• Les origines conceptuelles

Pour Anthony Giddens, le sociologue britannique considéré comme le principal théoricien de la troisième voie contemporaine, le débat critique qui s'est amorcé autour de cette idée peut en effet déboucher sur des réponses novatrices à ces questions. Il en a ainsi posé les jalons en proposant d'échapper à ce qu'il appelle des « modèles dépassés » : d'une part, la social-démocratie telle qu'elle a été mise en place après la Seconde Guerre mondiale – keynésianisme, économie mixte, domination de l'État sur la société civile, État-providence du berceau à la tombe, égalitarisme... – et, de l'autre, le néo-libéralisme tel qu'il s'est développé dans les années 1980 – État minimal, économie de marché sans contraintes, assistance sociale réduite... Et ce au moment même où l'essoufflement des politiques néo-libérales et l'effondrement des systèmes communistes annonçaient la nécessité de reformuler le projet social-démocrate ou réformiste.

Les modèles en question ne paraissent plus adaptés aux évolutions structurelles des sociétés contemporaines : mondialisation des échanges, des cultures et des risques, développement des

activités de service, nouvelle révolution technologique, individualisation du social, émancipation des femmes, montée des préoccupations écologiques... Pour y répondre, Giddens veut s'appuyer sur l'approche dite « transnationaliste » en relations internationales (issue des travaux d'auteurs tels que David Held, Ethan Kapstein ou Kenichi Ohmae), sur le « postmatérialisme » en sociologie (notamment en reprenant les travaux de Ronald Inglehart ou de Ulrich Beck) et pousse plus avant sa propre définition de la modernité comme processus dynamique quasi infini (voir notamment *The Consequences of Modernity*, 1990, et *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, en particulier la réponse de Giddens à ses critiques). Pour lui, ces thèmes trouvent une formulation originale dans la notion de « risque » qui semble condenser l'exacte signification de la mondialisation, de ses bienfaits, de ses limites et de ses dangers. En augmentant notre connaissance du monde, en créant de l'information sur notre environnement, nous provoquons l'apparition de nouveaux risques, face auxquels notre expérience passée ne nous est pas d'une grande utilité.

Giddens s'intéresse également aux transformations de la place de l'individu dans les sociétés contemporaines. Il s'agit là de l'autre aspect, avec la mondialisation, de la « modernité tardive » qu'il a mise en avant dans ses travaux sociologiques, et qui s'étend à la « sphère de l'identité, de l'intime et du personnel », ce qu'il appelle une « politique de la vie ». Si l'individu est de plus en plus libre, il a aussi de plus en plus besoin des repères que la société doit lui fournir. L'aspect de « moralisation sociale » (promotion de la famille, protection des mineurs...) qu'on peut noter dans l'approche blairiste est largement liée à cette perspective. L'État doit également jouer un rôle essentiel d'investisseur dans le capital humain et dans les infrastructures nécessaires au développement d'une « culture entrepreneuriale », en redéployant ses investissements afin de soutenir les effets positifs du marché.

• Une doctrine politique ?

Face à ce que tant le savant Giddens que le politique Blair considèrent comme une carence des idéologies, seules des « valeurs fondamentales », à fort contenu éthique, semblent en mesure de fournir une armature conceptuelle positive à la troisième voie. « L'égalité réelle des chances », souvent mise en avant, signifie la possibilité ouverte à tous dans une société donnée d'avoir accès à des « biens stratégiques » fondamentaux, tels que l'éducation, la santé, le travail... Nul ne peut être exclu de la distribution de ces biens, mais ce qui compte d'abord c'est l'égalité d'accès et non de résultat. L'insistance sur ce point est consubstantielle à la condamnation de toute forme d'égalitarisme, celui-ci renvoyant à la vieille gauche qui a littéralement « étouffé » l'égalité des chances au profit d'une idée d'égalité abstraite. L'évocation de la « communauté » renvoie quant à elle à un effort civique, sur le thème du lien étroit entre droits et devoirs, plutôt que d'un retour de la communauté traditionnelle comme lieu de détermination de l'ensemble de la vie de l'individu. La troisième voie s'appuie enfin sur la « responsabilité ». L'idée est simple. Les droits et les devoirs sont intrinsèquement liés : « les droits dont nous bénéficions sont le reflet de nos devoirs », pour Blair, ou encore « pas de droits sans obligations », pour Giddens.

À travers la réaffirmation de ces valeurs, une question reste tout de même posée à propos de la troisième voie : s'agit-il d'une redéfinition doctrinale ou d'une simple stratégie électorale de conquête du centre et d'une partie de la droite ? La réponse d'un des principaux *spin doctors* de Blair, Philip Gould, résume bien la ligne stratégique qui sous-tend la troisième voie : « les changements actuels ont

conduit la classe moyenne à s'inquiéter de l'idéologie de la droite : la faillite sociale a mis en évidence les limites de l'individualisme, et a contrario l'importance de la famille et de la communauté. Le changement est à la base d'une nouvelle coalition progressiste parce que ses effets affectent aussi bien la vieille classe ouvrière que la nouvelle classe moyenne, toutes les deux en situation d'insécurité face au changement, voulant l'une et l'autre un gouvernement actif qui leur permette de s'adapter au changement, et non de le subir » (*The Unfinished Revolution. How the modernisers saved the Labour Party*, 1998).

Aujourd'hui, le thème de la troisième voie a disparu des discours et des débats britanniques. La tentative d'innovation politique dont elle a été le slogan s'est peu à peu normalisée pour finir par se confondre avec les politiques menées par les gouvernements Blair successifs. Ce qui marque sans doute à la fois son succès pratique, sanctionné par trois victoires électorales consécutives du New Labour, et ses limites quant à la révolution des concepts politiques à laquelle ses promoteurs initiaux prétendaient.

Laurent BOUVET

Bibliographie

L. BOUVET, « Qu'est-ce que la "troisième voie" ? Retour sur un objet politique mal identifié », in *Le Débat*, n° 124, pp. 33-52, mars-avril 2003

A. GIDDENS, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Polity Press, Cambridge, 1984 (*La Constitution de la société*, trad. M. Audet, P.U.F., Paris, 1984) ; *The Consequences of Modernity*, Polity Press & Blackwell, Cambridge, 1990 (*Les Conséquences de la modernité*, trad. O. Meyer, L'Harmattan, Paris, 1994) ; *Beyond Left and Right* ; Polity Press, Cambridge, 1994 ; *The Third Way*, *ibid.*, 1998 ; *The Third Way and Its Critics*, *ibid.*, 2000 (*La Troisième Voie. Le renouveau de la social-démocratie*, trad. L. Bouvet, É. Colombani et F. Michel, Seuil, Paris, 2002, Préface de J. Delors)

B. JOBERT, « Une troisième voie très britannique : Giddens et l'État-providence », in *Revue française de sociologie*, vol. 43, n° 2, pp. 407-422, avril-juin 2002.

Voir aussi

- [Social-démocratie](#)
- [Socialisme](#)

À l'approche de « minuit dans le siècle » et des grandes purges staliniennes, le terme de trotskisme, diabolisé par les procès de Moscou, a servi dans les années 1930 à stigmatiser les oppositions de gauche internationalistes à la bureaucratie soviétique naissante. Suivant le processus, désormais bien connu, de retournement du stigmat, il fut alors assumé et revendiqué comme un défi par ceux (ou une partie d'entre eux) qu'il visait à diaboliser. Pas plus, cependant, que Karl Marx ne s'est proclamé « marxiste », Léon Trotski (1879-1940) n'aurait eu le ridicule de se proclamer « trotskiste ». Plutôt qu'en référence pieuse à un maître-penseur, le courant dont il fut l'inspirateur s'est défini en fonction d'un programme ou d'un projet, comme « opposition de gauche » dans un premier temps, ou « communiste internationaliste » ensuite.

• Trotskisme ou trotskismes ?

L'usage du terme au singulier suggère, par-delà des histoires et des cultures nationales différentes, un héritage commun, forgé dans les luttes de résistance à la contre-révolution bureaucratique stalinienne, à la montée du nazisme, à la transformation de l'Internationale communiste en courroie de transmission de la diplomatie soviétique. Ce noyau fondateur est en effet résumé par des textes comme les *Onze Thèses de l'Opposition de gauche* (rédigées en 1933 pour tirer les leçons de l'accession des nazis au pouvoir) ou le *Programme* dit de transition adopté en 1938 par le congrès de fondation de la IV^e Internationale.

• Fondations

Cet héritage justifie l'emploi du singulier en dépit de la diversité des courants issus depuis du tronc commun. Il consiste en quatre points essentiels qui enrichissent l'acquis des socialismes pionniers du XIX^e siècle des leçons des grands événements intervenus depuis la Première Guerre mondiale et la révolution russe.

Le premier point réside dans l'opposition, systématisée à la lumière de la deuxième révolution chinoise de 1927, entre la théorie de la révolution permanente et celle du « socialisme dans un seul pays ». L'extension de la révolution dans l'espace et dans le temps apparaît alors comme la seule alternative possible à la fermeture chauvine du « socialisme dans un seul pays », devenu au fil des années 1920 le credo de la nouvelle élite bureaucratique soviétique. Trotski soutient que la révolution socialiste demeure, après la conquête du pouvoir politique, une « lutte intérieure continuelle » à travers laquelle la société « ne cesse de changer de peau » et un processus international antagonique à la logique mondialisée du capital.

Le deuxième point concerne la nécessité du « front unique » (l'unité dans l'action) pour les revendications sociales et démocratiques. Face à la montée du péril nazi, cette orientation s'oppose à la politique sectaire de division conduite par l'Internationale communiste et le Parti communiste allemand qui aboutit au désastre de mars 1933. Cette unité de front de classe combat aussi, à partir de 1935, la subordination du mouvement ouvrier aux partis et aux institutions bourgeoises dans le cadre des fronts populaires en Espagne ou en France.

À la lumière de la bureaucratisation à l'œuvre en Union soviétique, l'exigence du pluralisme démocratique s'impose comme un principe programmatique, tant au niveau des institutions de l'État qu'au sein même des partis politiques (reconnaissance des droits de tendance et de fraction). Pluralisme des partis, indépendance des mouvements sociaux et des syndicats envers le parti et l'État, défense des libertés démocratiques collectives et individuelles expriment en effet l'hétérogénéité persistante des classes opprimées et les conflits d'intérêt qui traversent la société, bien au-delà de la conquête du pouvoir politique.

Enfin, la question du parti et de l'Internationale est le quatrième grand axe constitutif du « trotskisme originel ». Elle est le corollaire organisationnel logique de la théorie de la révolution permanente et de la compréhension de la révolution sociale comme processus mondial. À la veille de la guerre, Trotski considérait ainsi son « dernier combat » pour une nouvelle Internationale comme le plus important de sa vie militante. Il redoutait en effet les débordements nationalistes annoncés et prévoyait que l'orientation chauvine de la bureaucratie stalinienne conduirait logiquement à la dissolution pure et simple de l'Internationale communiste pour laisser les mains libres aux responsables du Kremlin en vue des négociations sur le nouvel ordre mondial. Ce qui fut consommé dès 1943.

• Actualité d'un héritage

Le monde a considérablement changé, notamment depuis 1989 et 1991. Le stalinisme comme système bureaucratique de domination s'est effondré. Les partis communistes orthodoxes ont entrepris, pour les uns, leurs tentatives de rénovation et, pour d'autres, leur mutation vers la social-démocratie. Marqué par la relation subalterne qui liait son sort, en tant que minorité oppositionnelle, au stalinisme, le trotskisme historique peut apparaître aujourd'hui comme un archaïsme folklorique, ou comme l'ultime écho d'une époque révolue.

Pourtant, les principes fondateurs issus des terribles épreuves historiques des années 1930 restent à bien des égards d'actualité. Sous sa forme historique, le stalinisme est mort, certes mais la bureaucratisation de la société et la confiscation de la politique demeurent des tendances lourdes des sociétés modernes. Les leçons tirées de la lutte contre la réaction bureaucratique acquièrent en conséquence une portée universelle.

Ayant distingué très tôt le projet communiste de sa caricature stalinienne et initié une critique pionnière du phénomène bureaucratique (à laquelle ont notamment contribué en France les travaux hétérodoxes de Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, David Rousset, Pierre Naville), les courants issus du trotskisme ont construit une vision du monde originale. Ils ne sont pas dispensés pour autant d'un devoir d'inventaire. Mais, à la différence de l'univers stalinien, leur « univers de pensée » ne s'est pas écroulé avec le Mur de Berlin.

• Trotskismes en diaspora

Si les mouvements trotskistes témoignent d'une certaine vitalité, encore faut-il apprendre à les décliner au pluriel. Après des décennies d'existence à contre-courant et de double persécution (par les dictatures de droite bien sûr, mais aussi par les staliniens), ils ont connu bien des différenciations, tant

géographiques que politiques ; en particulier sur l'analyse du capitalisme des Trente Glorieuses, sur le soutien aux luttes de libération coloniales, et surtout sur l'interprétation du phénomène inédit du totalitarisme bureaucratique. Les organisations qui en sont issues jouent un rôle significatif en Amérique latine (notamment en Argentine, au Brésil, en Bolivie), aux États-Unis, en Europe (en particulier en France, en Grande-Bretagne, au Portugal, ou, dans une moindre mesure en Italie ou en Espagne). En Asie, l'opposition de gauche de l'entre-deux-guerres a une longue histoire (en Chine, au Vietnam ou en Indonésie) ; la décomposition du maoïsme suscite aujourd'hui un intérêt renouvelé pour la pensée critique issue du « trotskisme », notamment aux Philippines, en Corée, et, plus traditionnellement, au Japon ou au Sri Lanka. Si son rôle est significatif dans la gauche australienne, en revanche, quelques îlots ou cercles pionniers mis à part, l'Afrique et le monde arabe ont peu connu cette influence. Il s'agit donc plus d'un archipel d'organisations que d'un courant homogène et centralisé.

La mémoire des expériences du xx^e siècle dont ce courant militant est porteur, fait de lui une composante active des tentatives de recomposition d'une gauche radicale, tant il est vrai, selon la belle formule de Gilles Deleuze, qu'on « recommence toujours par le milieu ». À condition d'apprendre à conjuguer la disponibilité au nouveau (les apports du féminisme, de l'écologie, de l'altermondialisme) et la tradition sauvée du conformisme qui toujours la menace.

Daniel BENSAÏD

Bibliographie

- L. TROTSKI, *La Révolution trahie*, Minuit, Paris, 1989 (1^{re} éd. 1936)
I. DEUTSCHER, *Trotsky*, Julliard, Paris, 1955
P. BROUÉ, *Trotsky*, Fayard, Paris, 1988
J.-J. MARIE, *Le Trotskysme*, Flammarion, Paris, 1970
D. BENSAÏD, *Les Trotskysmes*, coll. Que sais-je ?, P.U.F., Paris, 2002.

Voir aussi

- [Communisme](#)
- [Social-démocratie](#)
- [Socialisme](#)

Il est courant pour une théorie scientifique d'être remplacée par une théorie plus large, qui donc l'englobe. La nouvelle théorie est dotée d'une plus grande extension, et prévaut aussi par un plus grand pouvoir explicatif et une aptitude à prédire davantage de résultats, à confronter avec ceux de l'expérience. La théorie des types vient ainsi s'intercaler, dans l'histoire de la chimie, entre deux autres doctrines influentes, la théorie des radicaux qui la précéda et la théorie structurale qui lui succéda. Elle s'applique principalement aux molécules de la chimie organique, c'est-à-dire aux composés du carbone C.

En 1832, Justus von Liebig (1803-1873) et Friedrich Wöhler (1800-1882) formulèrent la théorie des radicaux, sur laquelle l'influence de la philologie germanique contemporaine est patente. Ces chimistes allemands avaient identifié, à partir des formules élémentaires révélées par l'analyse – dont le tout nouveau *Kaliapparat* de Liebig (1830) avait fait une routine – des invariants, à l'instar des racines des mots dans un lexique. De même qu'il existe des familles de mots (comme « sable, sabler, sablonneux, ensabler... »), il existe des familles de molécules. Ainsi, le même radical apparaît dans les molécules de formule (en notation moderne) C_7H_5O-H , C_7H_5O-OH , C_7H_5O-Cl , $C_7H_5O-NH_2$. On dénomme cette entité commune C_7H_5O « radical benzoyle ». Le Français Jean-Baptiste Dumas (1800-1884) et Liebig concluaient en 1837 à l'unité de la chimie : les radicaux, simples en chimie minérale, sont composés en chimie organique. Dumas avait énoncé dès 1834 le germe de sa théorie des types. Il avait reconnu l'aptitude de l'élément chlore Cl à se substituer à l'élément hydrogène H, atome par atome, dans les molécules organiques. Par exemple, l'acide acétique, de formule $C_2H_4O_2$ est transformable par l'action du dichlore Cl_2 en un dérivé trichloré de composition $C_2HCl_3O_2$, avec passage par les intermédiaires $C_2H_3ClO_2$ et $C_2H_2Cl_2O_2$.

Auguste Laurent (1807-1853), qui fut assistant de Dumas avant une trop brève carrière en province (Bordeaux), remarqua alors que le remplacement d'atomes d'hydrogène par des atomes de chlore dans le naphthalène $C_{10}H_8$ n'en affecte guère les propriétés. Les dérivés du naphthalène constituent aussi une grande famille (1835). Laurent était un romantique dans l'âme, un révolutionnaire politique et scientifique qui ruait dans les brancards, et ses relations personnelles avec d'autres chimistes français, dont le très influent Dumas, en souffrirent.

Laurent développa davantage sa théorie des types. Les oxydes métalliques, ou chaux, M_2O lui apparurent analogues à l'eau H_2O , aux alcools HRO et à la potasse KHO , les sulfures métalliques M_2S apparentés tant à l'acide sulfhydrique H_2S qu'aux sulfures acides MHS (1846). Charles Adolphe Wurtz (1817-1884), lui aussi élève de Dumas, poursuivit la construction de la théorie des types. Ayant préparé une série de bases azotées ou amines, de formule générale RNH_2 , il remarqua la similarité des propriétés de la méthylamine H_3CNH_2 et de l'éthylamine $H_5C_2NH_2$, d'une part, et de celles de l'ammoniac NH_3 , d'autre part (1849). L'année suivante (1850), l'Allemand August Wilhelm von Hofmann (1818-1892) développa la catégorie conceptuelle du « type ammoniac » : en font partie, outre l'ammoniac NH_3 , méthylamine et éthylamine, ainsi que diéthylamine $(C_2H_5)_2NH$ et triéthylamine $(C_2H_5)_3N$. Durant les années suivantes et dès 1850-1852, le Britannique Alexander

Williamson (1824-1904) identifiait, de même, un « type eau » dont faisaient partie, outre les oxydes M_2O , des composés organiques comme l'éther $(C_2H_5)_2O$ et l'alcool butylique $(C_4H_9)(H)O$.

En 1853, le Français Charles Gerhardt (1816-1856), un personnage exalté, fougueux et dogmatique, lui aussi élève et assistant de Dumas, enfant terrible de la chimie française comme Laurent, auquel il emprunta quelques-unes de ses idées clés, proposa de fusionner en un système unitaire l'ancienne théorie des radicaux et cette nouvelle théorie des types. En cette période de l'histoire de la chimie, le positivisme ambiant était pesant. Il faisait se défier des constructions intellectuelles formelles. Le saut des observations du laboratoire, à l'échelle macroscopique, aux entités moléculaires microscopiques était si gigantesque qu'il paraissait d'une audace démesurée. Gerhardt prit donc des précautions oratoires. Il ne fallait pas conclure, écrivit-il, de l'existence d'un type, le type eau ou le type ammoniac, à celle d'un assemblage particulier des atomes ainsi rassemblés. Il refusait d'aller au delà d'une simple analogie dans les transformations subies par les molécules d'un même type. Si des radicaux méthyle, benzoyle ou naphthyle se comportent comme des invariants au cours des réactions chimiques de divers composés qui les incluent, il ne faut pas en induire, suivant Gerhardt, qu'ils sont dotés d'arrangements atomiques précis et stables.

La théorie structurale, qui s'épanouit dans les années 1850 et 1860 et qui prévaut encore aujourd'hui, montra tout au contraire que de telles entités, méthyle CH_3 , benzoyle C_6H_5CO , ou naphthyle $C_{10}H_7$, sont des modules de base. La chimie organique devenait dès lors un jeu de construction. À partir d'un petit nombre de tels modules, on pouvait concevoir et réaliser les édifices les plus divers. La tétravalence du carbone, nouvelle et pénétrante doctrine que Friedrich August Kekule von Stradonitz (1829-1896) énonçait en 1858, en était le grand principe unitaire.

Pierre LASZLO

Bibliographie

F. AFTALION, *Histoire de la chimie*, Masson, Paris, 1988

B. BENSAUDE-VINCENT & I. STENGERS, *Histoire de la chimie*, La Découverte, Paris, 2001

F. HOEFER, *Histoire de la chimie*, 2 vol., Gutenberg, Paris, 1980 (reproduction de la 2^e éd. de Firmin-Didot, Paris, 1866-1869)

B. VIDAL, *Histoire de la chimie*, 2^e éd., coll. Que sais-je ?, P.U.F., Paris, 1998.

Voir aussi

- [Atomique \(Théorie\), chimie](#)

Une notion centrale du progrès des connaissances est la croyance en une unité profonde du monde réel, unité qui sous-tend une grande diversité de phénomènes observables. La conséquence en est une nécessaire unité progressive de la représentation scientifique du monde. L'exemple de la physique permet de cerner l'importance et la fécondité de cette quête de l'unité que poursuivent au cours des siècles savants anciens et chercheurs contemporains. L'unité du sujet se traduit d'abord par la reconnaissance de l'intelligibilité d'un monde proche ou lointain mais toujours mesurable. À cette qualité répond une méthode scientifique unique, fondée sur l'observation répétée et sur l'expérimentation, tendant à l'établissement d'une théorie aussi englobante que possible au moyen de l'invention de concepts adaptés. Cette théorie relie toujours ces concepts à des objets mathématiques sur lesquels des règles bien définies permettent d'agir. La marche indépendante des mathématiques vers leur propre unité renforce l'unité de la description physique.

• L'unité d'un monde intelligible et mesurable

Comme le précisa Albert Einstein (1879-1955), « la conviction que le monde est rationnel, ou au moins intelligible, est à la base de tout travail scientifique un peu élaboré ». Cette remarque s'applique d'abord à la physique, définie comme la science des phénomènes naturels (*phusis* signifie « nature » en grec). Sans s'attarder sur le développement de la physique dans l'Antiquité, on peut noter que l'étude des mouvements, par exemple, a d'abord dû s'affranchir de l'assimilation du mouvement à une simple apparence avant de proposer la première théorie physique digne de ce nom, posant en particulier le principe que « tout mû est mû par un moteur ». En même temps, les progrès réalisés dans diverses branches des mathématiques contribuaient à l'élaboration de théories physiques cohérentes. Les travaux des géomètres d'Alexandrie (env. 250 av. J.-C.) – et en particulier les remarquables découvertes d'Euclide – permirent ainsi à Aristarque de Samos et Ératosthène de Cyrène d'effectuer des mesures de la circonférence de la Terre et de la Lune et d'évaluer la distance moyenne qui les sépare.

Lorsque ses observations astronomiques convainquirent Galilée (1564-1642) en 1610 que certaines lois de la physique – la formation des ombres sur la Lune par exemple – s'appliquent aussi bien au monde terrestre qu'au reste de l'Univers, une étape indispensable au progrès des connaissances est franchie. Cette analogie reconnue remet en cause l'apparente et radicale distinction logique entre les choses d'en bas, souvent sujettes aux modifications et aux désordres liés à de multiples causes, et celles d'en haut, immuables et insensibles aux influences humaines. Vers 1680, Isaac Newton unifie explicitement la gravité terrestre et la gravité céleste en affirmant que la pesanteur et le mouvement des planètes sont deux manifestations d'une unique force.

• L'unité dans la méthode

Outre l'unité venant du sujet de ses études, la physique bénéficie d'une unité dans sa méthode d'acquisition et de développement de ses connaissances. Une combinaison particulière de méthodes inductive et déductive est caractéristique de la démarche intellectuelle adoptée en physique depuis des siècles. D'une part, l'observation de nombreux faits permet d'abord d'isoler certaines régularités.

Comme Einstein le disait dans son discours de réception à l'Académie des sciences de Berlin (1914), il s'agit de déceler « dans des ensembles assez grands de faits empiriques certains traits généraux que l'on peut formuler avec précision ». Loin d'être une pratique inductive méthodique qui risquerait de n'engendrer qu'un catalogue de formules éventuellement efficaces mais finalement peu intelligibles, cette étude est enrichie par une sorte de « compréhension intuitive de ce qui est essentiel dans un ensemble complexe de faits ». Ainsi, l'observation du monde physique devient-elle pour le physicien une façon « d'épier les principes universels de la matière », afin de construire une théorie à partir de quelques lois fondamentales traduisant ces principes. Cette théorie étant posée, il reste à faire un long travail de vérification en démontrant par une démarche logico-déductive une série de conséquences qualitatives et quantitatives comparables à des mesures expérimentales les plus précises possibles.

Cette importante étape de validation de la théorie implique une mathématisation des phénomènes observés et des principes choisis comme axiomes de la théorie. Déjà en 1623, Galilée s'était émerveillé dans son livre, *Il Saggiatore (L'Essayeur)*, que le grand livre qu'est l'Univers « est écrit en langage mathématique » et qu'il faut connaître la géométrie si on ne veut pas y errer comme dans un sombre labyrinthe. Le développement de la science du mouvement est ainsi complètement corrélé avec la naissance du calcul différentiel : Isaac Newton n'aurait pas pu écrire ses *Principia* en 1687 s'il n'avait développé vingt ans auparavant sa méthode des fluxions (méthode de calcul proche du calcul différentiel). On peut citer bien d'autres exemples de ces fructueuses interactions entre physique et mathématique. Ainsi, la théorie de la relativité générale ne peut se passer de la géométrie des espaces courbes, introduite par Bernhard Riemann dans les années 1850, la physique quantique utilise les outils de l'algèbre des matrices et des opérateurs, et la théorie des particules élémentaires écrit ses principes en termes de théorie des groupes.

La méthode expérimentale est sans doute ce qui distingue le plus la physique « accomplie », c'est-à-dire celle de Galilée, Newton ou Einstein, de la physique antique. Un excellent exemple en sont les recherches sur le vide menées par le jeune Blaise Pascal (1623-1662). Après que Galilée a eu connaissance de l'apparente impossibilité d'élever l'eau de plus de 18 brasses (soit environ 10 m), son disciple Evangelista Torricelli montre qu'un tube rempli de mercure renversé sur une cuvette ne garde qu'une hauteur de 76 centimètres environ de mercure. Il en déduit qu'on peut expliquer le phénomène en considérant la pression exercée par les couches d'air comme une force équilibrant le poids de la colonne de liquide. La grande expérience du puy de Dôme mise sur pied en 1648 par Pascal et son beau-frère Florent Périer confirme parfaitement cette interprétation : presque 1 centimètre sépare les niveaux de mercure lus au pied et au sommet de la montagne. Pascal peut ainsi écrire, après avoir rappelé que la foule des philosophes avait adopté pour principe l'horreur de la nature pour le vide, « que la nature n'a aucune répugnance pour le vide, qu'elle ne fait aucun effort pour l'éviter » et que « tous les effets que l'on a attribués à cette horreur procèdent de la pesanteur et de la pression de l'air ». Cet exemple montre d'ailleurs une autre caractéristique de la démarche scientifique : on peut démontrer qu'un principe est inadéquat lorsqu'une de ses conséquences logiques est contredite par un fait avéré, mais il est impossible de prouver qu'un principe est vrai puisqu'il est par définition plus général que telle ou telle observation. Einstein précisait que « si l'on dispose de deux théories compatibles avec les données factuelles, le seul critère permettant d'adopter l'une plutôt que l'autre est le regard intuitif du chercheur ». Ajoutons que les données expérimentales ne peuvent pas en général être directement confrontées avec les principes fondateurs d'une théorie ; il est nécessaire d'effectuer d'abord une modélisation de la théorie afin de l'appliquer à la situation particulière, et de

simplifier suffisamment le système étudié pour permettre des approximations contrôlées dans des calculs qui seraient sans elles hors de portée des techniques mathématiques disponibles.

• L'unification des interactions fondamentales

L'étude des phénomènes électriques, magnétiques et lumineux est caractéristique des succès de la démarche unificatrice des physiciens. Après diverses observations plus qualitatives que quantitatives et des ébauches d'explications peu convaincantes, l'invention par Alessandro Volta de la pile électrique (vers 1800) permet de développer les recherches expérimentales et d'établir les lois de l'électrocinétique. Mais il ne s'agit encore que de l'écriture de formules et non d'une théorie digne de ce nom. Inspirés par l'observation accidentelle de l'aimantation du fer par la foudre, et mus par cette recherche d'indices vers une unification, Hans Christian Ørsted (1819) et Michael Faraday (1830) imaginèrent des expériences décisives sur les influences mutuelles des courants électriques et des objets aimantés. Faraday propose alors de décrire l'action de l'électricité en termes de champ plutôt que de mouvement, permettant ainsi à James Clerk Maxwell de réaliser en 1872 l'unification classique de la description des phénomènes électriques et magnétiques. Cette unification électromagnétique s'étend aux phénomènes lumineux. Alors que la nature de la lumière opposait les partisans d'une conception ondulatoire et ceux d'une théorie corpusculaire, les travaux d'Augustin Fresnel, de Thomas Young puis de Maxwell aboutissent à l'élaboration de la théorie classique de la lumière, identifiée à une onde électromagnétique. La découverte des ondes radio en 1888 par Heinrich Hertz et celle des rayons X par Wilhelm Röntgen en 1895 élargissent encore l'ampleur de cette unification. L'émergence du cadre quantique, qui décrit l'interaction électromagnétique élémentaire comme un échange de photons, rend encore plus profonde l'unification des phénomènes électriques, magnétiques et lumineux. Il n'existe qu'un seul type de photon dont l'émission, la propagation et l'absorption rendent compte d'une multitude d'effets observés.

Dès la fin du XVIII^e siècle, des expériences avaient mesuré comment la force électrostatique varie avec la distance. Que cette force prenne une forme mathématique semblable à la gravitation (son intensité étant inversement proportionnelle au carré de la distance) n'est-il qu'une coïncidence ? De plus, les lois de Newton peuvent aussi s'écrire comme une théorie des champs : un champ gravitationnel est créé par tout objet, la masse jouant le rôle que tient la charge électrique pour caractériser l'intensité de la force. Tous les phénomènes physiques connus (avant 1900) sont donc décrits à partir de deux interactions fondamentales dont les expressions mathématiques se ressemblent singulièrement. Après avoir renouvelé la théorie de la gravitation par sa théorie de la relativité générale (1915), Einstein consacra la plupart de son temps, de 1922 à sa mort, pour fondre ces deux interactions en une unique théorie. Dans un article publié en 1923, il écrit par exemple après avoir évoqué les succès de la relativité générale et noté que ses fondements n'ont aucun rapport avec le champ électromagnétique : « Cet état de choses oblige à se poser la question suivante : ne peut-on pas généraliser les fondements mathématiques de la théorie de telle sorte que l'on puisse en déduire non seulement les propriétés du champ de gravitation, mais également celles du champ électromagnétique ? » Contrairement à ce qui est parfois caricaturé, beaucoup pensent que cet effort, s'il fut prématuré n'a pas été entièrement vain. Il ne fut pas non plus solitaire : Arthur Eddington, Hermann Weyl, Theodor Kaluza et Oskar Klein en particulier développèrent avec Einstein des idées physiques et un cadre mathématique nouveaux.

La découverte des forces nucléaires dont la particularité est l'extrême petitesse du rayon d'action a profondément bouleversé le programme d'unification théorique des forces. Par ailleurs, la physique quantique émergeait comme le cadre théorique adéquat pour la description des phénomènes subatomiques. L'unification des concepts d'onde et de corpuscule s'imposait alors dans ce qui fut appelé le dualisme quantique. Un électron est en même temps onde et particule et ses propriétés mesurables réconcilient deux descriptions phénoménologiques qu'on avait toujours cru opposées : une onde n'est guère localisée, une particule élémentaire est tellement localisée que sa densité semble infinie. Le développement de la théorie des champs quantiques – qu'il n'est pas question de détailler ici – permet aux théoriciens de proposer un cadre unificateur pour la description des forces nucléaires et de l'électromagnétisme. Le principe de base de cette unification est ce qu'on appelle l'invariance de jauge associée à un groupe mathématique de transformations, dont les particules fondamentales constituent une représentation, au sens de la théorie mathématique des groupes continus. La vérification expérimentale de ces idées bute encore sur de nombreuses difficultés et il est trop tôt pour affirmer que ces idées sont pertinentes. De plus, la gravitation échappe à ce cadre unificateur dans le sens que la construction d'une version quantique de la relativité générale apparaît très difficile, sinon impossible. Il est d'ailleurs peut-être vain de vouloir établir une ultime unification de toutes les forces connues à ce jour.

• De l'unité de la physique à l'unité des sciences de la matière...

Comme l'a montré l'exemple de l'unification électromagnétique brièvement décrit plus haut, l'unité de la physique a souvent été réalisée grâce à une approche réductionniste, les chercheurs s'ingéniant à découvrir une explication plus fondamentale d'un phénomène en l'observant à un niveau toujours plus microscopique. Les succès de cette approche sont nombreux : la structure des métaux, les caractéristiques des gaz, les propriétés des assemblages amorphes comme les verres ou hétérogènes comme les bétons, ressortent in fine des interactions des électrons entre eux ou avec les noyaux atomiques.

Le domaine scientifique où l'on reconnaît l'action des forces physiques élémentaires ne cesse de s'élargir. Il y a bien sûr l'astronomie en ce qui concerne l'étude des trajectoires des astres mais aussi les processus décrivant la vie des étoiles, leur rayonnement et leur mort, et la géologie qui explique la composition et les mouvements des différentes couches de notre Terre. La chimie n'échappe pas à ce réductionnisme ; les liaisons moléculaires, les équilibres chimiques ou les vitesses de réaction participent aux conséquences des lois de l'électrodynamique quantique auxquelles s'ajoutent les concepts issus de la mécanique statistique pour faire le pont entre les propriétés collectives d'une assemblée nombreuse de constituants et les caractéristiques élémentaires de chacun d'eux. Cette approche réductionniste ne signifie nullement que les méthodes propres à chaque discipline ne doivent pas être utilisées dans leurs domaines, mais plutôt qu'un enchaînement logique les lie les unes aux autres. Elle ne préjuge pas non plus de l'apparition de phénomènes particuliers à une échelle donnée, phénomènes rendus par exemple possibles par un comportement collectif d'un grand nombre d'objets plus élémentaires.

Cette unité des sciences physiques bute sur deux obstacles majeurs. D'une part, la cosmologie, étude du commencement de l'univers, est par définition inaccessible à l'observation et à l'expérimentation. Son discours, fondé sur l'extrapolation de lois physiques vérifiées dans un domaine

restreint, est difficilement exempt de références mythologiques ou philosophiques. Ce qui réduit considérablement son caractère scientifique. D'autre part, la biologie ne semble aucunement réductible à la biochimie. Les sciences du vivant se développent de façon relativement indépendante des sciences de la matière et leurs méthodes sont finalement assez différentes. L'illusion mécaniste a certes survécu sous différentes formes chez les scientifiques modernes, mais les durs jugements que l'histoire des sciences porte sur les discours de certains physiciens des siècles passés risquent d'être bientôt appliqués à leurs successeurs.

Bernard PIRE

Traditionnellement désigné par un apophtegme emprunté au vers 361 de l'*Art poétique* d'Horace (65-8 av. J.-C.), *ut pictura poesis*, qui invitait le poète à comparer son art à celui du peintre, l'appariement de la peinture à la littérature a connu une fortune étonnante à partir de la Renaissance. Il tient en effet un rôle prépondérant dans le discours sur la peinture jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, et régit une part importante de la production picturale jusqu'au milieu du XIX^e. Il procède pourtant, au départ, d'un hasard et d'un contresens.

• Une recreation humaniste

Présente chez divers auteurs de l'Antiquité, la comparaison entre littérature et peinture est réactivée par raccroc au XV^e siècle. Les premiers humanistes italiens, soucieux de produire de belles phrases latines, imitent les périodes bipartites dans lesquelles Cicéron (106-43 av. J.-C.) ou Quintilien (30-96), pour éclairer un point de rhétorique, comparaient le discours aux arts visuels. Ils développent ainsi des comparaisons entre la littérature et la peinture (ou la sculpture), qui ne présentent qu'un faible intérêt en raison de la médiocre importance qu'ils accordent aux arts visuels.

Au XVI^e siècle, la peinture ayant progressé en dignité aux yeux des lettrés, les arts visuels font l'objet de véritables traités. Le registre antique du parallèle entre les disciplines (ou entre les personnalités) s'étant enraciné dans les habitudes de pensée, les auteurs de traités abordent volontiers les rapports entre peinture et littérature. Ils se réfèrent donc régulièrement à la formule d'Horace, lui ajoutant souvent un mot du poète grec Simonide de Céos (556 env.-467 av. J.-C.) : « La peinture est une poésie muette, la poésie une peinture parlante. »

Au hasard initial se substitue maintenant un contresens. Horace recourait à une comparaison avec la peinture (« Une poésie est comme un tableau »), afin d'expliquer un point relatif à la littérature – une œuvre littéraire appelle une réception différente selon sa longueur, de même que chaque œuvre peinte appelle un regard et un éclairage spécifique. Mais, à l'époque moderne, la comparaison est systématiquement comprise à rebours : désormais, c'est la peinture qui s'apparente à la littérature.

Il est difficile de comprendre pourquoi l'*ut pictura poesis* est resté si longtemps en vigueur : aujourd'hui, peinture et littérature n'ont pas grand-chose en commun. Or, si en 1755 le critique allemand Gotthold Ephraim Lessing affirme la spécificité respective de la peinture et de la poésie dans le *Laocoon*, en France, l'abbé Du Bos écrivait encore, en 1719, des *Réflexions critiques sur la peinture et sur la poésie*. Auparavant, très peu d'auteurs avaient insisté sur les différences entre les disciplines artistiques réputées « sœurs ». Ainsi, au milieu du XVI^e siècle, l'humaniste florentin Benedetto Varchi relève bien que la poésie a pour objet le *di dentro* (les passions de l'âme) et la peinture le *di fuori* (les formes des corps), mais il ne remet nullement en cause l'*ut pictura poesis*. Les deux arts, explique-t-il, « imitent la nature » (*Due lezzioni*, 1549). Seul Léonard de Vinci (1452-1519) aura rejeté avec force l'appariement : il soutient que seul le peintre a le pouvoir de restituer une bataille ou de rendre amoureux (mais ses *Carnets* seront longtemps restés inédits). Force est donc d'admettre que la persistance de l'*ut pictura poesis* et, plus encore, de son interprétation à contresens, répondait à des enjeux capitaux. De fait, rapporter la peinture à la littérature a longtemps présenté de

multiples avantages.

• Une matrice de la critique d'art

Pour les autorités de l'Église, l'*ut pictura poesis*, s'il est entendu au sens d'une peinture dépendant strictement de la littérature, donne une caution humaniste à l'exigence de fidélité absolue au texte-source, que Giovanni Andrea Gilio da Fabriano formulait en 1564 dans un traité venant concrétiser le décret du concile de Trente sur les images. L'auteur y dénonçait, parmi les multiples impropriétés que Michel-Ange aurait commises dans le *Jugement dernier* de la chapelle Sixtine, les écarts par rapport aux passages de la Bible qui traitent des fins dernières, et soutenait que « le peintre d'histoire n'est qu'un traducteur qui transpose l'histoire d'une langue dans une autre, de l'écriture à la peinture ». Même rigueur, deux siècles plus tard, chez le pape Benoît XIV : dans la lettre officielle *Sollicitudini Nostrae* (1745), condamnant les images du Saint-Esprit en beau jeune homme qui se répandaient alors en Bavière, il affirme qu'il n'est licite de représenter les personnes de la sainte Trinité que sous les formes attestées par la Bible.

Pour les amateurs, théoriciens de l'art et critiques, l'*ut pictura poesis* offre un tout autre intérêt. Il leur permet d'élaborer des critères d'appréciation : si « un tableau est comme une poésie », les traités anciens ou modernes de poétique (et de rhétorique) fournissent des catégories – l'*inventio*, la *dispositio*, etc. –, des registres – édifier, plaire, toucher – ou des normes – la convenance, la vraisemblance, etc. – qui, moyennant quelques ajustements, s'appliquent aisément à la peinture. De fait, durant toute l'époque moderne, les connaisseurs ont en commun, par delà les querelles esthétiques qui les divisent, d'emprunter leur langage à la critique littéraire beaucoup plus qu'au jargon des ateliers.

L'*ut pictura poesis* contribue ainsi à mettre en place un horizon d'attente privilégiant une appréhension proprement artistique des œuvres : il favorise ou entérine la régression des fonctions traditionnellement religieuses de l'image. Il en résulte par exemple le débat exclusivement esthétique que déclenchent, lors de leur exposition au Salon de 1767, deux tableaux d'autel également destinés à l'église Saint-Roch à Paris, mais radicalement opposés dans leurs partis stylistiques : le *Saint Denis prêchant la foi en France* de Joseph-Marie Vien (1716-1809) et *Le Miracle des ardents* de Gabriel-François Doyen (1726-1806).

• Une revendication de liberté

Pour les peintres, l'*ut pictura poesis* assure une fonction libératrice. Il contribue d'abord à donner une légitimité aux genres profanes qui émergent à la Renaissance (mythologie, histoire, allégorie princière). Si la peinture est assimilable à la littérature, le peintre – ou son commanditaire – peut tout naturellement puiser ses sujets non plus seulement dans la Bible ou dans la littérature hagiographique, mais aussi chez des poètes – ou des historiens – profanes. Surtout, Horace proclame, au tout début de l'*Art poétique*, que « les peintres et les poètes ont toujours eu un égal droit d'oser tout ce qu'ils voulaient ».

L'affirmation est certes tempérée par une exigence de convenance, puisqu'elle vient juste après une ferme condamnation des grotesques. Mais elle autorise par exemple Titien (1488 env.-1576) à

s'écarter des textes-sources et à déployer une facture très personnelle dans ses toiles mythologiques tardives, qu'il appelle justement des « poésies ». Poussin (1594-1665), quant à lui, n'hésite pas à insérer un motif païen – la Charité romaine – dans *La Manne* (1639, musée du Louvre), alors même qu'il écrit au commanditaire : « Lisez l'histoire et le tableau, afin de connaître si chaque chose est appropriée au sujet ». Enfin, Eugène Delacroix (1798-1863) s'inspire indifféremment de la Bible ou de ses auteurs favoris (Scott, Byron, etc.) : seul importe le fait que le spectateur soit touché par la charge émotive de la scène et par le coloris.

Maurice BROCK

Bibliographie

- F. BOESPFLUG, *Dieu dans l'art. « Sollicitudini Nostrae » de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren*, Postface de L. Ouspensky, coll. Histoire, Cerf, Paris, 1984
- T. CROW, *La Peinture et son public à Paris au XVIII^e siècle*, trad. de l'anglais par A. Jacquesson, coll. Histoire de l'art, Macula, Paris, 2000 (éd. or. 1985)
- R. W. LEE, *Ut pictura poesis : humanisme et théorie de la peinture, XV^e-XVIII^e siècles*, traduit de l'anglais et mis à jour par M. Brock, coll. La Littérature artistique, Macula, Paris, 1991 (éd. or. 1967).

Voir aussi

- [Académisme, arts](#)
- [Programme iconographique, arts](#)
- [Renaissance, arts](#)
- [Salon et musée](#)

Utilitarisme, philosophie

L'utilitarisme est la théorie éthique selon laquelle une action est bonne, ou moralement justifiable, dans la mesure où elle tend à produire « l'utilité », c'est-à-dire le bonheur ou le bien-être *mesurable* ou *quantifiable* de tous ceux que cette action concerne. Dans ses versions récentes, l'utilitarisme est présenté comme une composante de la catégorie plus large des théories morales « conséquentialistes », théories selon lesquelles l'évaluation d'une action ne se situe pas dans l'intention de l'agent, mais plutôt dans la propension de l'acte à produire un résultat, en l'occurrence l'utilité. Les reproches faits au conséquentialisme – pointant, par exemple, sa tendance à minimiser la valeur de l'agent et à réduire celui-ci au rôle de simple vecteur dans la production de ce qui possède de la valeur, ou son incapacité à reconnaître les interdits absolus qui seraient essentiels à la structuration de la société humaine – se révèlent ainsi être des critiques qui ne visent pas spécifiquement l'utilité, mais la catégorie plus large d'une morale conséquentialiste. Or la philosophie contemporaine de l'action, en postulant un lien indissoluble entre l'identification de fins mesurables et la rationalité de l'agir, rend problématique une éthique pour laquelle les conséquences n'ont aucun poids. Ainsi, certains penseurs anti-utilitaristes (notamment l'économiste Amartya Sen) admettent la validité, voire le caractère inévitable, d'un raisonnement conséquentialiste, en particulier dans l'éthique publique et politique.

Dans l'intention du promoteur de l'utilitarisme, le philosophe anglais Jeremy Bentham (1748-1832), le « principe d'utilité », en assimilant, sur une échelle axiologique unique, les concepts moraux de « bien » et de « mal » aux catégories moins mystérieuses de plaisir et de douleur, doit éliminer le recours à la métaphysique et à la théologie, et rétablir le lien entre la morale et les désirs empiriques. Mais le réductionnisme benthamien s'avère une source de gêne même pour ses disciples et admirateurs, et notamment pour John Stuart Mill (1806-1873). Selon lui, le zèle démocratique et réformateur de Bentham ne suffit pas à compenser la pauvreté d'une compréhension « purement empirique » de la psychologie morale et de la diversité humaine. La tentative de Mill de nuancer ce réductionnisme par la « supériorité intrinsèque » qu'il reconnaît aux « plaisirs nobles » sur les « purs plaisirs des sens » se heurte cependant à sa propre conviction, selon laquelle « l'ultime sanction de toute moralité est un sentiment subjectif présent dans nos propres esprits ».

Le rejet de ce type de réductionnisme dans la pensée utilitariste récente est dans une grande mesure dû à une psychologie morale plus nuancée qui permet de comprendre que ce que nous désirons, ce ne sont pas ces états mais bien plutôt les choses qui servent à les produire, les états de conscience eux-mêmes ne permettant pas de reconnaître une différence *morale* entre une vie authentique vécue et l'expérience subjective (éventuellement artificiellement produite) d'une telle vie.

La tendance contemporaine, qui consiste à interpréter la notion d'utilité en fonction des désirs (ou préférences) exprimés des sujets, semble offrir à première vue une solution élégante au réductionnisme moniste qui hante le principe d'utilité. Mais ce qui semble ainsi acquis en termes de reconnaissance de la pluralité des biens humains et de la complexité du désir est payé par la difficulté d'une discrimination juste entre désir comme fait et comme valeur : puisque les désirs que nous avons à tout moment peuvent être nuisibles ou irrationnels, une correction s'impose, correction qui, si elle est purement *informationnelle* (préservant ainsi le fondement empirique de la théorie) présente cependant l'inconvénient de ne pas respecter ce que James Griffin (*Well Being*, 1986) appelle la

« structure naturelle du désir », par laquelle l'agent se reconnaît capable par exemple d'accorder à un idéal moral ou politique la priorité sur un souhait passager. Mais si cette dernière approche a le mérite de revenir à notre représentation intuitive du rapport entre le désir et la décision éthique, son identité, en tant que théorie *utilitariste*, est parfois contestée.

Une dimension importante de la théorie concerne la distinction, voire la tension, entre l'utilité comprise comme l'évaluation d'actes individuels (conséquentialisme direct) et comme l'évaluation d'un code qui subsume ces actes (conséquentialisme indirect) : la première, qui accentue l'aspect individualiste de la théorie, ne rend pas suffisamment compte de la véritable nature et de la complexité de la vie éthique (sa dimension sociale et la place qu'y joue l'éducation de la conscience) ; en revanche, l'idée d'un « code utilitariste », s'il permet la reconnaissance de la morale comme ayant une dimension plus large que la décision individuelle et ses conséquences, ignore aussi bien la nature parfois conflictuelle de la délibération morale personnelle que l'incommensurabilité des biens. Parmi les solutions proposées à ce dilemme, celle de Richard Hare (*Moral Thinking*, 1981) a le mérite d'une reconnaissance de la complémentarité de ces deux dimensions de nos raisonnements moraux, mais ne parvient pas plus que d'autres versions de la théorie à dépasser les problèmes liés à une morale qui refuse la transcendance de nos désirs ou préférences empiriques.

En conclusion, il faut mentionner l'impact très grand de la perspective utilitariste sur l'essor de l'éthique appliquée qui, depuis l'éthique du traitement des animaux en passant par des questions d'éthique biomédicale jusqu'à l'éthique de l'environnement, est largement dominée dans le monde anglo-saxon par ce qu'il conviendrait d'appeler le paradigme utilitariste et conséquentialiste.

Ronan SHARKEY

Bibliographie

- C. AUDARD, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, P.U.F., Paris, 1999
J.-S. MILL, *L'Utilitarisme*, trad. C. Audard et P. Thierry, *ibid.*, 1998
J. SMART & B. WILLIAMS, *L'Utilitarisme, le pour et le contre*, Genève, 1997
P. SINGER, *Introduction à l'éthique pratique*, Bayard, Paris, 1997.

Voir aussi

- [Matérialisme](#)

« Véhicule de diamant », nom donné dans le bouddhisme à l'école suivant les enseignements des *Tantra*, un corpus de textes ésotériques encore appelé *Mantrayāna* secret (« Voie des formules secrètes ») apparu vers le ^v^e siècle en Inde. Important courant traversant le Mahāyāna (Grand Véhicule) indien tardif, le Vajrayāna se présente comme un ensemble de méthodes pour gagner rapidement la bouddhité. Loin de s'opposer au bouddhisme des *sūtra* et des traités du Mahāyāna, le Vajrayāna en est le prolongement pratique et non une forme déviée ou dégénérée. Si ses formes et ses techniques ont des points communs avec celles des *yoga* du tantrisme hindou, ses fondements doctrinaux sont strictement bouddhistes. Les formes du Vajrayāna participent ainsi de l'évolution générale de la spiritualité indienne, mais son essence demeure fidèle à la doctrine mahayaniste telle qu'elle était enseignée à cette époque. Du point de vue doctrinal, le Vajrayāna met l'accent sur l'exercice de puissantes méthodes habiles (*upāya*) dans la perspective de la sagesse (*prajñā*).

• Histoire et diffusion

Le Vajrayāna naquit parmi les *Mahāsiddha* indiens, les « grands accomplis » qui enseignaient en secret les tantra et leur application à de petits groupes de disciples en marge des universités bouddhistes. Destiné à contrebalancer la dérive scolastique du bouddhisme, le Vajrayāna s'appuie sur ses propres textes, les tantra, révélés, d'après la tradition, par śākyamuni, le bouddha historique (sous sa forme charnelle, *rūpakāya*) ou par d'autres bouddhas en corps de perfection (*saṃbhogakāya*) comme Vajradhara et Mahāvairocana. Parmi les premiers tantra, citons le *Mahāvairocanasūtra*, un tantra externe (c'est-à-dire relatif aux rituels) apparu au ^v^e siècle, et le *Guhyasamājatantra*, le plus ancien des tantra internes, daté du ^{vi}^e siècle. Vers le ^{viii}^e siècle apparaissent d'autres tantra internes, le *Hevajratantra*, le *Cakrasaṃvaratantra* et le *Guhyagarbhatantra*. Enfin, au ^x^e siècle, émerge le *Kalācakratantra*, le dernier et le plus élaboré des tantra internes.

Avec les tantra apparaissent très vite des commentaires théoriques et pratiques d'érudits. Tantra externes et internes se propagent ainsi jusqu'à entrer dans les grandes universités indiennes, avant de se diffuser vers d'autres pays bouddhistes. Au ^{vii}^e siècle, le courant des tantra externes pénètre en Chine grâce à trois Indiens, Śubharasimha, Vajrabodhi et Amoghavajra. Il y devient l'école Zhenyan. Au début du ^{ix}^e siècle, Huiguo, le patriarche chinois de cette école, octroiera la transmission à un moine japonais du nom de Kūkai (774-835). De retour au Japon en 806, celui-ci y fondera l'école Shingon, encore très influente de nos jours. Un autre religieux japonais, Saichō (767-822), propagera également le tantrisme au Japon au sein de l'école Tendai. Peu après, le Zhenyan déclinera en Chine lors de la grande proscription du bouddhisme en 842. Aux ^{vii}^e et ^{viii}^e siècles, le Vajrayāna s'est répandu dans le Sud-Est asiatique au côté du Mahāyāna, notamment en pays khmer et en Indonésie, à Sumatra et à Java. L'immense temple-mandala de Borobodur à Java témoigne de l'importance de ce courant en Indonésie entre le ^{viii}^e et le ^{xiv}^e siècle, date de sa disparition sous les coups de la poussée musulmane. Dans la péninsule indochinoise, le Mahāyāna et le Vajrayāna seront supplantés par le bouddhisme Theravāda aux abords du ^{xiii}^e siècle, mais de nos jours, ce dernier en recèle encore des traces dans quelques rites populaires.

Le dernier pays touché sera le Tibet, où le Vajrayāna pénétrera en deux vagues. La première, au

VIII^e-IX^e siècle, sous l'égide de Buddhaguhya et Padmasambhava, donnera bientôt naissance à l'école rNying-ma-pa des tantra dits « anciens ». La seconde, au XI^e siècle, sous l'impulsion du maître indien Atīśa et de plusieurs traducteurs tibétains dont Rin-chen bZang-po, Mar-pa et Brog-mi, enfantera des écoles dites « nouvelles » (*gsar-ma-pa*) qui suivent les tantra « nouveaux ». Notons enfin que le Vajrayāna est aussi présent dans l'école Bon-po, une école tibétaine distincte du bouddhisme. En quelques siècles, le Tibet est devenu ainsi le centre privilégié de l'étude et de la pratique des tantra internes, comme en témoigne le développement d'une abondante littérature de commentaires jusqu'à nos jours. Du Tibet, le Vajrayāna s'est diffusé dans l'aire culturelle tibétaine (Bhoutan, Sikkim, Ladakh) et enfin en Mongolie entre le XIII^e siècle et le XVI^e siècle.

• Caractéristiques du vajrayāna

Le Vajrayāna n'est pas une voie de renoncement mais une voie de transformation. Il s'appuie principalement sur trois principes : le *tathāgatagarbha* ou nature de bouddha présente chez tous les êtres ; la vacuité universelle de tous les phénomènes (*sūnyatā*) ; et l'idéal du bodhisattva, manifestation d'une empathie à l'égard de tous les êtres (*karuṇā*). Partant de ces postulats mahayanistes, la voie tantrique considère que le corps, la parole et l'esprit du yogi sont, dans leur vraie nature, parfaitement purs et éveillés. Seuls les voiles de l'ignorance et des passions empêchent de reconnaître en toutes choses cette nature ultime, vide et immaculée. Pour purifier l'esprit de ses voiles et transformer les perceptions, le Vajrayāna propose un ensemble de techniques visant à renverser l'illusion. Accessible par l'initiation conférée par un maître qualifié (*vajrācārya*) détenteur de la lignée de transmission, il exige une relation étroite entre maître et disciple. Ses méthodes comprennent la visualisation de formes pures de bouddhas, de palais célestes (*mandala*), etc., en lieu et place des phénomènes ordinaires ; l'utilisation du son par le biais des *mantra*, des formules sonores incarnant le pur son de la réalité et des bouddhas ; et des *mudrā* ou gestes symboliques. En les combinant toutes au sein de la pratique du *sādhana* (« moyen d'accomplissement »), le *yogi* s'efforce de cheminer vers le réel par-delà l'illusion.

Il existe donc deux grandes catégories de tantra :

- Les tantra externes insistent sur la pureté rituelle, les ablutions et la purification des perceptions extérieures. Ils comportent trois classes : Kriyātantra, Cāryatantra et Yogatantra, ce dernier mettant l'accent sur la visualisation du yogi sous la forme d'une déité et sur la méditation plutôt que sur les rites. On les pratique davantage au Japon que dans l'aire culturelle tibétaine.
- Les tantra internes préconisent la transformation de la perception de soi-même et de l'environnement par une visualisation dénommée « phase de développement » (*utpattikrama*) et la transmutation intérieure par la pratique des *yoga* internes de la « phase d'achèvement » (*sampannakrama*) qui s'appuie sur les canaux subtils (*nāḍī*), les souffles internes (*prāṇā*) et les gouttes essentielles (*bindu*) du corps. Par ces techniques, le *yogi* accède à l'esprit de claire lumière (*prabhāsvaracitta*) et la création du corps illusoire pur (*māyādeha*), et peut ainsi atteindre l'Éveil dans cette vie ou dans l'état intermédiaire (*antarābhava*) après la mort. L'un des principaux systèmes de *yoga* internes est celui des *Six Doctrines de Nāropa*, pratiqué au Tibet depuis le XI^e siècle.

Enfin, bien qu'inclus dans le Vajrayāna, le *rDzogs-chen* (*Atiyoga*) ou Grande Perfection enseigné

chez les rNying-ma-pa et les Bon-po se distingue des tantra par une voie directe d'accès à la nature ultime de l'esprit au moyen de l'auto-libération des pensées (*rangdröl* en tibétain). Cette voie qui privilégie la pratique méditative est considérée dans ces écoles comme la cime du Vajrayāna.

Philippe CORNU

Bibliographie

- P. CORNU, « Tantra », « Vajrayāna », « mantra », « kyérim », « Dzogrim », articles in *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Seuil, Paris, 2001
- Y. GYATSO, *Tantra de l'union secrète*, *ibid.*, 1997
- P. RAMBACH, *Le Bouddha secret du bouddhisme japonais*, Skira, Genève, 1978
- G. RINPOTCHÉ, *Générer la divinité. Pratique du tantra bouddhique*, Yoga Ling, Evaux-les-Bains, 1999
- D. L. SNELLGROVE, *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and their Tibetan Successors*, Serindia, Londres, 1987 ; rééd. Shambhala, Boston, 2002.

Voir aussi

- [Bouddhisme tibétain](#)
- [Mahayana, religion](#)

Vérisme, musique

Le vérisme (de l'italien *vero*, « vrai »), mouvement artistique apparu en Italie à la fin du XIX^e siècle, a pour souci de représenter le réel avec objectivité, de façon brute et sans idéalisation, quitte à en conserver ses laideurs, ses bassesses et ses trivialités. À sa tête, et faisant suite au courant littéraire milanais de la *Scapigliatura*, la bohème italienne, le romancier sicilien Giovanni Verga se charge de transcrire les problèmes sociaux d'une Italie nouvellement unifiée. Le modèle vient du naturalisme français insufflé par Émile Zola, dont la collaboration avec le compositeur Alfred Bruneau donne lieu à des ouvrages lyriques comme *Le Rêve* (1891), *L'Attaque du moulin* (1893), *Messidor* (1897), *L'Ouragan* (1901) ou *L'Enfant Roi* (1905) ; l'« épisode lyrique » *La Navarraise* de Jules Massenet (1894) ou le « roman musical » *Louise* de Gustave Charpentier (1900) marquent également le genre français.

Quelles sont les caractéristiques du vérisme ? Du romantisme ont disparu la portée philosophique, la spiritualité élevée et la sublimité, les personnages symboliques ou mythiques dotés de larges envergures. Issus des classes populaires ou de l'univers petit-bourgeois, les protagonistes sont mêlés à un drame sans plus d'ampleur qu'un fait divers, et se révèlent malchanceux dans ces aventures dont ils ne peuvent sortir indemnes. Situations réalistes, actions violentes et brutales (meurtres à la clé, complaisance pour le coup de couteau), sentiments exacerbés (dont la tragédie de la jalousie et de la folle vengeance), démonstrations éloquentes des passions humaines primitives : cette représentation d'une forme de vécu ne se dote pas moins d'une indéniable efficacité dramaturgique et d'une intelligence scénique probante.

En 1890, Pietro Mascagni impose le premier – et d'une main de maître – cette esthétique au théâtre musical, avec un mélodrame dont le succès immédiat ne sera jamais démenti, *Cavalleria rusticana*, d'ailleurs inspiré d'une nouvelle sicilienne de Verga ; la réussite est telle que l'œuvre fait office de manifeste. Deux ans plus tard, *Pagliacci* (*Paillasse*) de Ruggero Leoncavallo s'inspire d'un fait réel dont le compositeur a eu vent dans sa jeunesse. De ce théâtre dans le théâtre, le double meurtre précédant la tombée du rideau est commenté avec cynisme : « La commedia è finita » (« La comédie est finie »). Le prologue, célèbre, interprété par un personnage de la commedia dell'arte, est en tout point fondamental pour la juste compréhension du style : « L'auteur a cherché au contraire à vous dépeindre une tranche de vie. Il a pour seule maxime que l'artiste est un homme et que pour les hommes il doit écrire et s'inspirer de la vérité. [...] Et lui, avec de vraies larmes, écrivit, ses sanglots battant la mesure. Vous verrez donc aimer, comme peuvent aimer les êtres humains ; vous verrez de la haine les tristes fruits, de la douleur les spasmes, vous entendrez les hurlements de rage et les rires cyniques ! » Pas de complexes ici à toucher un public populaire (et d'aucuns se sont plu à parler de mauvais goût) : effets accentués, traits d'orchestre évocateurs, débordements vocaux et fortes voix, cris et pleurs en musique, utilisation convaincue des aigus, mélodismes faciles, motifs attachés aux personnages et syllabisme du chant, au service d'une action resserrée mais intense, parfois effervescente, et qui tire les larmes quand la sentimentalité romanesque ou la touche mélodramatique s'en mêlent.

Des œuvres qui ont marqué le paysage italien et qui appartiennent toujours au répertoire, citons *La Wally* d'Alfredo Catalani (1892), *Andrea Chénier* (1896) et *Fedora* (1898) d'Umberto Giordano, *Zazà* de Leoncavallo (1900), *Adriana Lecouvreur* de Francesco Cilea (1902), *Risurrezione* de Franco Alfano

(1904), *Francesca da Rimini* de Riccardo Zandonai (1914). Mais c'est avec Giacomo Puccini que le genre acquiert ses véritables lettres de noblesse. *La Bohème* (1896), *Tosca* (1900), *Madama Butterfly* (1904), le triptyque d'*Il Tabarro*, *Suor Angelica* et *Gianni Schicchi* (1918), ou *Turandot*, inachevé, mêlent sentimentalité, doute fin de siècle et sujets de la bourgeoisie décadentiste ; tandis que l'idéal du *melodramma*, le renouvellement harmonique et modal, l'orchestration raffinée, le traitement particulier des airs en auto-progression ou par réitération valent au compositeur l'admiration conjuguée de Mahler, Berg, Schönberg, Stravinski et Ravel !

Le vérisme « coup-de-poing » s'étend de 1890 à 1910 essentiellement, mais *Il Tabarro* de Puccini (1918), *Lucrezia* d'Ottorino Respighi (1937) ou *Assassinio nella cattedrale* d'Ildebrando Pizzetti (1958) en poursuivent encore plus avant l'expression. Cependant, tous les opéras véristes n'optent pas pour une radicalité aussi systématique et violente : *L'Amico Fritz* de Mascagni (1891) en témoigne. Par ailleurs, il a été souvent relevé, et à juste titre, que les opéras français ou italiens sont nombreux à accuser des caractères naturalistes avant l'heure, entre intrigue réaliste et dénouement cruel : Verdi déjà avec sa « trilogie populaire » (*Rigoletto* en 1851, *Le Trouvère* et *La Traviata* en 1853), Amilcare Ponchielli avec *La Gioconda* (1876), Georges Bizet avec *Carmen* (1875). De la même façon, l'impact et la portée du réalisme dépassent les dates et les frontières habituelles du courant proprement dit. *Jenůfa* de Leoš Janáček (1904), *Salomé* ou *Elektra* de Richard Strauss (1905 et 1909), *Lulu* de Berg (1937), *Lady Macbeth de Mzensk* de Dmitri Chostakovitch (1934) cultivent la même veine. Le réalisme observe donc une délocalisation géographique, historique et temporelle remarquable, ses figures multiformes témoignant de potentialités artistiques réelles. Pourtant, les excès représentatifs du vérisme italien (qui correspondaient probablement aux attentes et aux aspirations nationalistes d'une société et d'une époque), de même que la musique qui l'accompagne, lui ont valu d'être largement fustigé par les plus beaux esprits, réputation malheureuse qu'il supporte de nos jours encore.

Sophie COMET

Bibliographie

- J.-C. BRANGER & A. RAMAUT dir., *Le Naturalisme sur la scène lyrique*, Publications de l'université de Saint-Étienne-L'Esplanade, Saint-Étienne, 2004
- M. KELKEL, *Naturalisme, vérisme et réalisme dans l'opéra, de 1890 à 1930*, Vrin, Paris, 1984
- R. MARIANI, *Verismo in musica e altri studi*, Leo S. Olschki, Florence, 1976
- S. SCARDOVI, *L'Opera dei bassifondi : il melodramma « plebeo » nel verismo musicale italiano*, Libreria musicale italiana, Lucques, 1994.

Voir aussi

- [Expressionnisme, musique](#)
- [Naturalisme, littérature](#)

Le terme « vichnouisme » désigne aujourd'hui l'ensemble des mouvements religieux appartenant à l'hindouisme qui vénèrent le dieu Viṣṇu (Vichnou). Il englobe aussi la vénération des différents aspects de Viṣṇu, notamment ses incarnations (*avatāra*, littéralement « descente ») sur terre, tels Rāma, le héros du Rāmāyaṇa, et Kṛṣṇa (Krishna), personnage central du *Mahābhārata* et du *Bhāgavata Purāṇa*. Cette acception syncrétiste du terme vichnouisme est pratique, mais en partie anachronique. Quant à *vaiṣṇava*, l'équivalent sanskrit de « vichnouite », il s'appliquait seulement, à l'origine, à ce qui se rapportait d'une façon générale à la divinité Viṣṇu. L'emploi de ce terme pour désigner les dévots de Viṣṇu n'est attestée qu'à partir du v^e siècle de notre ère.

• Les fondements anciens du vichnouisme

Le *Rig-Veda*, un recueil d'hymnes védiques compilé sans doute entre 1200 et 800 avant notre ère, est le plus ancien texte à mentionner Viṣṇu. La première tradition vichnouite à apparaître distinctement dans la documentation historique connue, dès le II^e siècle de notre ère, est le bhagavatisme. Les *bhāgavata* vénéraient plusieurs aspects vichnouites : Nārāyaṇa, Vāsudeva (autre nom de Krishna), Śaṃkarṣaṇa (le frère aîné de Kṛṣṇa). Leur culte, sans doute non sanglant, formait une alternative avec les sacrifices védiques. D'après les inscriptions, le milieu aristocratique commandait ces deux sortes de rites. Le terme *bhāgavata* désigna aussi, vers le v^e-vi^e siècle, les prêtres qui installaient les images de Viṣṇu, en Inde, mais également au Cambodge.

Entre le III^e et le v^e siècle, apparaissent les traditions pāñcarātra et vaikhānasa, toutes deux de tendance ascétique et influencées par le yoga. Le pāñcarātra prône les sacrifices sans victimes animales et subordonne les rites védiques à une idéologie de la non-violence et du renoncement. Sa théogonie comporte quatre émanations divines successives : Vāsudeva-Kṛṣṇa, Śaṃkarṣaṇa, ainsi que Pradyumna et Aniruddha, deux fils de Kṛṣṇa. Ces émanations représentent, respectivement, l'âme suprême, l'âme individuelle, l'esprit et l'égo. La tradition vaikhānasa, école védique tardive, prône aussi le renoncement. Enjoignant la pratique de diverses voies du yoga qui mènent à un Être suprême dénué d'attributs (nommé Brahman), elle prescrit en outre le culte quotidien et non sanglant, adressé à Viṣṇu sous forme d'image et à quatre de ses aspects : Puruṣa, Satya, Acyuta et Aniruddha.

La période qui s'étend du vi^e au XIII^e siècle voit la construction d'une multitude de temples, dont beaucoup sont dédiés à des aspects de Viṣṇu. Ce développement s'accompagne de la constitution d'importants corpus de poésie dévote et de manuels du culte public. Dès le vi^e siècle, les Ālvār, saints-poètes, composent des hymnes qui seront recueillis plus tard dans le *Divyaprahaṇḍam*, pilier littéraire de la dévotion (*bhakti*) vichnouite en pays tamoul. Ces poèmes, où la méditation joue un rôle important, louent les aspects de Viṣṇu installés dans quatre-vingt-dix-sept lieux de pèlerinage du sud de l'Inde. Les traditions pāñcarātra et vaikhānasa, naguère ascétiques, se tournent vers le culte public. La première deviendra, en matière de culte, la référence fondamentale des écoles philosophiques vichnouites. Son plus ancien manuel rituel connu remonterait au vi^e siècle au plus tôt. Quant au corpus liturgique vaikhānasa, la composition de ses textes importants s'échelonne du ix^e au XIII^e siècle. D'après ces manuels, le rite des temples vise à apporter la prospérité matérielle de l'individu dans une société de bien-être, autant que la délivrance spirituelle après la mort. Les prêtres sont des maîtres de

maison et non des renonçants. Ils pratiquent un yoga pondéré, adapté à leur condition.

• Les écoles philosophiques

Le vichnouisme ne se dote de systèmes philosophiques proprement dits qu'à partir du x^e siècle. De cette époque jusqu'au xiii^e siècle, quatre doctrines s'édifient : le viśiṣṭādvaita, le dvaita, le dvaitādvaita et l'école de Viṣṇusvāmin.

Né dans le sud de l'Inde, le viśiṣṭādvaita (« non-dualisme du spécifié »), plus tard appelé śrīsaṃpradāya dans le nord, considère Nāthamuni (sans doute du début du x^e siècle) comme son fondateur, mais aucune œuvre de cet auteur ne nous est parvenue. Les autres maîtres célèbres de cette tradition sont Yāmuna (xi^e siècle), Rāmānuja (xii^e siècle), Piḷḷai Lokācārya et Vedānta Deśika (tous deux sans doute du xiii^e siècle). C'est le *Śrībhāṣya*, commentaire de Rāmānuja sur les *Brahmasūtra*, qui établit le viśiṣṭādvaita comme une véritable école philosophique. Selon sa principale thèse, l'Être suprême (le Brahman), les âmes individuelles conscientes et le monde non conscient sont réels, mais le conscient et le non conscient dépendent du Brahman, comme le corps dépend de l'âme. Le viśiṣṭādvaita n'admet que le Brahman muni d'attributs ; il réfute l'aspect sans attribut du Brahman, s'opposant en cela à la doctrine non-dualiste (*advaita-vedānta*), qu'avait brillamment défendue Saṅkara (sans doute début du viii^e siècle).

Tout en développant une approche rationnelle, le viśiṣṭādvaita ne s'éloigna pas de la religion. Se réclamant de l'héritage spirituel des saints-poètes tamouls, il forme la doctrine des śrīvaiṣṇava, terme qui regroupe, aujourd'hui encore, des brahmanes appelés *aiyaṅkāra* ainsi que des non brahmanes. La division du viśiṣṭādvaita en deux sectes, le vaṭakalai et le tenkalai, attestée à partir du xvii^e siècle, repose à l'origine sur des différences doctrinales, non sur une préférence linguistique (le tamoul ou le sanskrit). Ainsi, selon le vaṭakalai, l'âme doit fournir un effort minime pour que Dieu la sauve, comme le petit du singe qui s'accroche au ventre de sa mère lorsque celle-ci se déplace. Selon le tenkalai, Dieu seul choisit l'âme qu'il souhaite sauver et cette dernière n'a aucun effort à fournir, comme un chaton que sa mère emporte dans sa gueule. Les deux sectes s'opposent sur d'autres points doctrinaux et pratiques.

Madhva (1238-1317), aussi nommé Ānandatīrtha et Pūrṇaprajña, fonda le système philosophique du *dvaita* (« dualisme »), plus tard connu sous le nom de brahmasaṃpradāya dans le nord de l'Inde. Selon Madhva, le Brahman, identifiable au dieu Viṣṇu, est la seule entité indépendante. Le monde consiste en êtres conscients et objets non conscients, tous dépendants du Brahman. Le dualisme se manifeste dans cinq différences qui expliquent la diversité de la réalité : celle qui existe entre le Brahman et les êtres conscients, entre le Brahman et les objets non conscients, entre les êtres conscients et les objets non conscients, entre les êtres conscients eux-mêmes et entre les objets non conscients. Ce système philosophique s'appuya sur une institutionnalisation religieuse. Madhva écrivit plusieurs traités rituels. Il fonda le monastère d'Udipi (dans l'actuel État du Karnataka, l'ancien Mysore) qui reste aujourd'hui encore le centre de son mouvement.

C'est Nimbārka (probablement au xiii^e siècle) qui fonda l'école du dvaitādvaita (« dualisme dans le non-dualisme »), aussi nommée tradition de l'« identité naturelle dans la différence », et, plus tard, dans le nord de l'Inde sanakādisaṃpradāya. Nimbārka reconnaît trois principes : le Brahman, le

conscient et le non conscient. Leur relation est naturelle et n'est pas soumise à une quelconque causalité. Elle ne consiste, ni en une différence absolue, car le conscient et le non conscient ne sont pas séparables du Brahman, ni en une non-différence absolue, car les trois principes sont distincts par nature. L'obtention de la délivrance spirituelle réclame un certain effort de la part de l'aspirant et nécessite l'intermédiaire d'un maître spirituel (*guru*).

La quatrième grande école philosophique vichnouite fut fondée par Viṣṇusvāmin (probablement XIII^e siècle). Il ne nous en reste aucun texte et l'on ne dispose que d'informations fragmentaires à son sujet. Elle fut plus tard désignée sous le nom de rudrasaṃpradāya dans le nord de l'Inde.

À partir du XIII^e siècle se développent dans le nord de l'Inde des traditions vichnouites qui s'expriment dans les langues indo-aryennes modernes, notamment en hindi et marathi. Ces traditions, telles les voies fondées par Rāmānanda, Dādū et Haridāsa et le vāraṅkarīpanth, vouent leur dévotion surtout à Rāma et Kṛṣṇa sous forme d'images ou en tant que divinité sans forme. Elles se caractérisent par des techniques mystiques et des notions que l'on retrouve dans le soufisme indien : formes extatiques de culte, chants collectifs, répétition des noms divins, notion d'amour divin, par exemple. La simplicité de leur théologie et de leurs pratiques favorisèrent la diffusion de ces traditions dans les milieux populaires.

• Développements doctrinaux tardifs

Les XV^e et XVI^e siècles voient naître Vallabha et Caitanya, puis, sur la base de leurs enseignements respectifs, se répandre deux traditions vichnouites fortement sanskritisées, qui prônent la dévotion envers les images de Kṛṣṇa et dont la théologie est peu originale. Selon la doctrine de Vallabha, le śuddhādvaita (« non-dualisme pur »), le conscient et le non conscient sont des manifestations de Śrīkṛṣṇa (c'est-à-dire Kṛṣṇa) qui est l'Être suprême. Les êtres conscients ne sont pas différents de Śrīkṛṣṇa par nature, mais ils ne le réalisent pas à cause de l'ignorance dont le dieu lui-même les a enveloppés. Śrīkṛṣṇa, par sa grâce et son seul bon vouloir, les en dégage et leur accorde la délivrance spirituelle.

Caitanya n'est l'auteur probable que d'une collection de huit versets où il exprime sa dévotion intense envers Kṛṣṇa. Ce sont six de ses disciples, les six *gosvāmin*, qui composèrent les écrits fondamentaux de la tradition connue sous le nom de gaudīyavaīṣṇava. Selon cette doctrine, Śrīkṛṣṇa est la réalité ultime et crée un univers réel qui dépend uniquement de lui. Il possède un aspect non différencié (le Brahman), où ses pouvoirs restent latents, et un autre aspect, celui de régent interne de la création entière, où ses pouvoirs infinis sont mis en œuvre. L'âme individuelle n'est ni différente de lui (elle en forme une partie) ni identique à lui, car elle conserve son individualité même lorsqu'elle est délivrée du cycle des renaissances. Les disciples de Caitanya élaborèrent aussi une théorie littéraire nouvelle selon laquelle le sommet de la dévotion est l'expérience esthétique suprême. L'International Society for Krishna Consciousness, plus connue sous le nom de mouvement Hare Krishna, fondée par Kedārnāth Datt (1838-1914), est une branche de cette tradition.

Le vichnouisme connut de nombreuses autres manifestations historiques, plus ou moins institutionnalisées, toutes centrées sur la vénération de Viṣṇu et de ses incarnations. En conciliant philosophie et dévotion, le vichnouisme contraignit les autres écoles philosophiques à tenir compte de

ses doctrines et il établit sur le plan métaphysique la dévotion comme un moyen de délivrance spirituelle.

Gérard COLAS

Bibliographie

- G. COLAS, *Viṣṇu, ses images et ses feux : les métamorphoses du dieu selon les vaikhānasa*, École française d'Extrême-Orient, Paris, 1996
- O. LACOMBE, *L'Absolu selon le Vedānta*, Paul Geuthner, Paris, rééd. 1966
- L. RENOU, J. FILLIOZAT et al., *L'Inde classique : manuel des études indiennes*, t. II, École française d'Extrême-Orient, 1985.

Voir aussi

- [Hindouisme](#)
- [Shivaïsme, religion](#)

Vienne (École de), musique

Une des principales caractéristiques de la musique moderne est son affranchissement du système des tonalités majeures et mineures, qui a assuré la structure et la cohérence de la musique occidentale du XVI^e au XIX^e siècle. En effet, dès la fin du XIX^e siècle, les principes qui dominent la musique depuis quatre siècles atteignent leurs limites, les compositeurs de l'Europe entière tentent de s'en libérer et participent à cette remise en question par des voies qui leurs sont propres. Si les préoccupations des musiciens sont semblables, les solutions préconisées sont diversifiées.

Une réponse à l'usure du langage tonal vient de compositeurs français, et plus particulièrement de Claude Debussy, qui réactualise la modalité afin de créer un langage dégagé de toute contingence tonale.

Une autre réponse réside dans l'élargissement de la tonalité par l'usage d'accords altérés pouvant s'insérer dans d'autres tonalités et dont les flottements harmoniques ont pour conséquence l'effacement des fonctions tonales. Cette démarche, qui s'inscrit dans le grand mouvement de remise en question du langage, est partagée par des compositeurs aussi divers que Richard Strauss, Igor Stravinski, Béla Bartók, Alexandre Scriabine, Albert Roussel, Claude Debussy ou Maurice Ravel. Elle conduit à la superposition de deux (bitonalité) ou de plusieurs (polytonalité) tonalités différentes.

Cependant, cette polytonalité reste inséparable du système diatonique et s'oppose en cela à l'atonalité, qui constitue l'aboutissement du chromatisme. Et c'est cette exacerbation du chromatisme par des compositeurs comme Richard Wagner puis Gustav Mahler qui va conduire à l'atonalité puis à l'organisation de cette atonalité – le dodécaphonisme sériel – par l'école de Vienne, son père fondateur Arnold Schönberg (1874-1951) et ses deux élèves Alban Berg (1885-1935) et Anton von Webern (1883-1945). Cependant, contrairement aux compositeurs qui l'ont précédé, la démarche de Schönberg relève d'une volonté consciente et méthodiquement organisée.

• Schönberg ou la volonté d'instaurer un nouveau système

L'abandon de la tonalité n'est pas l'œuvre de l'école de Vienne. Bien avant Schönberg, plusieurs compositeurs avaient affirmé la nécessité de se libérer du système tonal. Franz Liszt avait d'ailleurs fait un pas important dès 1885 en composant *Bagatelle sans tonalité*. L'abandon de la tonalité avait pour principales caractéristiques la déhiérarchisation des degrés de la gamme classique au profit du total chromatisme, le refus des accords classés, l'abandon d'un centre tonal et des modulations et, par suite, l'émancipation de la dissonance. Tout cela entraîne un rejet des moyens d'articulation qui l'accompagnent et favorise une musique athématique dont l'unité, la cohésion et la continuité musicale sont très difficiles à préserver. D'où la difficulté de composer une œuvre longue sans avoir recours à un texte qui assure sa cohérence et détermine sa longueur.

La première période, dite « atonale libre », de la trilogie viennoise s'étend de 1908 à 1923. Des œuvres de Schönberg comme les *Trois Pièces pour piano* opus 11 (1909), les *Quinze Mélodies d'après « Le Livre des jardins suspendus » de Stefan George* opus 15 (1908-1909), les *Cinq Pièces pour orchestre* opus 16 (1909), le monodrame *Erwartung* (1909), *Pierrot lunaire* (1912), ou encore des pièces de Webern comme les *Six Bagatelles pour quatuor à cordes* opus 9 (1913) illustrent cet emploi

de petites formes. Seul Alban Berg parviendra à composer une grande forme avec son opéra *Wozzeck* (1914-1923) ; mais cette œuvre dont la cohésion musicale est assurée par l'emploi de formes élaborées (fugue, passacaille, suite, forme sonate), jusque-là réservées à la musique instrumentale pure, à quoi s'ajoutent l'utilisation du leitmotiv et la conservation d'une polarité tonale, fait figure d'exception.

Conscient de l'impasse dans laquelle il se trouve, Schönberg s'arrête de composer pendant plus de dix ans pour réfléchir à un nouveau moyen d'organiser le matériau musical. En 1921, il annonce à son élève Josef Rufer qu'il a découvert « quelque chose qui assurera la suprématie de la musique allemande pour les cent ans à venir ». Cette méthode de composition fondée sur les douze sons de l'échelle chromatique sera appelée dodécaphonisme (du grec *dodeka*, « douze ») par René Leibowitz, ancien élève de Schönberg et de Webern, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Le dodécaphonisme instaure un principe fondamental basé sur la non-répétition : les douze sons apparaissent dans un ordre quelconque mais chacune des notes doit figurer dans la série avant que l'une d'elles ne réapparaisse. On obtient alors une série de douze sons qui peut être présentée sous sa récurrence, son renversement et la récurrence de ce renversement. Dans ces quatre formes, cette série originale peut être transposée sur les onze autres degrés de l'échelle chromatique, de sorte que son énonciation est possible sous quarante-huit formes différentes, car la transposition n'altère en rien les intervalles en rapport les uns avec les autres : l'identité de ces séries est fondée sur les intervalles et non sur les hauteurs de sons.

Principe organisateur de l'œuvre, la série peut être entendue en entier ou par fragments dans une succession horizontale ou verticale. Ce qui lui confère une double utilisation mélodique et harmonique, et différentes séries peuvent être utilisées simultanément dans le cadre de la polyphonie. Si les possibilités du dodécaphonisme sériel sont vastes, son principe fournit la garantie qu'une composition possède un certain degré de cohérence harmonique puisque le modèle fondamental de l'intervalle reste toujours le même.

• Le dodécaphonisme sériel et les compositeurs de l'école de Vienne

Curieusement, des trois compositeurs viennois, seul Webern respectera avec une fidélité scrupuleuse les « règles du jeu » de la série dodécaphonique alors que Schönberg les enfreindra régulièrement, allant même parfois jusqu'à sembler complètement indifférent au système qu'il avait créé. C'est en 1923, dans *Walzer* (« Valse »), dernière des *Cinq Pièces pour piano*, opus 23, qu'il utilise pour la première fois la méthode de composition à douze sons. Puis il l'applique à une œuvre entière dans la *Sérénade*, opus 24, créée en 1924. L'emploi du dodécaphonisme sériel sera chez lui systématique jusqu'à son travail sur son opéra-oratorio *Moïse et Aaron* (1926-1932). Après son exil aux États-Unis, en 1933, il composera encore quelques grandes œuvres dodécaphoniques comme le *Concerto pour piano*, opus 42 (1942), ou le *Trio à cordes*, opus 45 (1946), mais l'ensemble de sa production est marqué par le retour d'éléments caractéristiques du langage tonal.

C'est avec Berg que l'utilisation de la méthode de composition sérielle est la plus étonnante. Une des qualités dominantes de ce compositeur est en effet cette capacité de confronter les tendances les plus modernes de son temps aux exigences d'une tradition avec laquelle il s'est toujours refusé à rompre. Ainsi, pour son *Concerto pour violon* « À la mémoire d'un ange », composé en 1935, il choisit

une série dans laquelle se retrouvent arpégés plusieurs accords parfaits majeurs et mineurs et inclut dans le dernier mouvement une citation de la cantate de Jean-Sébastien Bach *Ich habe genug*, BWV 82. En tentant une synthèse des langages et dans une démarche qui n'appartient qu'à lui, Berg s'efforça de rattacher au passé chaque nouvelle étape de la révolution musicale qui avait été mise en place par Schönberg.

Juliette GARRIGUES

Bibliographie

D. JAMEUX, *L'École de Vienne*, Fayard, Paris, 2002

B. R. SIMMS dir., *Schoenberg, Berg and Webern : a Companion to the Second Viennese School*, Greenwood Press, Westport (Conn.), 1999.

Voir aussi

- [Darmstadt \(École de\), musique](#)
- [Dodécaphonisme, musique](#)
- [Expressionnisme, musique](#)

Vitalisme, biologie

Fruit d'un scepticisme, d'une part, à l'égard des doctrines métaphysiques adoptant l'âme (*anima*) comme principe vital et, d'autre part, à l'égard des explications mécanistes et physico-chimiques des phénomènes vitaux, jugées réductrices, le vitalisme est la doctrine d'une *force vitale*. Cette force, issue de la physique newtonienne, constitue l'élément explicatif des facultés et des particularités du vivant.

Les différentes interprétations vitalistes participent de la volonté de détermination et de délimitation des phénomènes de la vie. Considéré souvent comme frein au développement de la méthode analytique et de la médecine expérimentale, le vitalisme a, en réalité, ouvert la voie à une nouvelle compréhension du vivant et a amplement participé à la constitution de la physiologie au long du XIX^e siècle.

• Origines

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, dans un contexte de développement des études du monde vivant et de ses phénomènes, de la prise de conscience de sa spécificité et de sa complexité, des courants de pensée se démarquent d'une médecine mécaniste (ou iatro-mécaniste) en insistant sur les limites d'une telle architecture explicative.

Les thèses animistes conçoivent des principes qui distinguent la vie de l'inanimé. Ainsi Jan Baptist Van Helmont (1577-1644), face à l'insuffisance explicative des théories médicales issues de l'Antiquité gréco-romaine, propose une définition de la vie comme *archée*. Le principe de vie réside dans la partie supérieure de l'estomac. De là, l'archée préside au devenir du corps en contrôlant des archées subalternes qui se trouvent dispersées dans tout le reste du corps.

Pour Georg Ernst Stahl (1660-1734), l'âme, de nature spirituelle, serait un principe de vie. La guérison peut donc intervenir sans intervention extérieure puisque cette âme peut diriger les mouvements des organes du corps pour opérer la guérison des maladies. Ce type d'explication, qui exclut toute une forme de compréhension des causes et des effets de la thérapie médicale, ne satisfait pas l'ensemble de la communauté savante, au sein de laquelle d'autres hypothèses prennent corps.

L'Anglais Francis Glisson (1597 ?-1677) conçoit la fibre musculaire comme un élément fondamental du corps animal et lui attribue la capacité de répondre à un stimulus. Cette conception d'une irritabilité va influencer le très mécaniste Hermann Boerhaave (1668-1738) qui aura pour élève Albrecht von Haller (1708-1775). Celui-ci initie le passage du mécanisme au vitalisme en érigeant comme principe crucial de la compréhension des phénomènes vivants l'existence des deux forces que sont l'irritabilité (*vis irritabilis*) et la sensibilité (*vis sensibilis*). Ses découvertes, d'une part, de l'automatisme du mouvement du cœur et, d'autre part, de la cause de ce mouvement, dû aux propriétés des fibres musculaires, conduisent Haller à caractériser l'irritabilité comme propriété de ces fibres, et à différencier cette irritabilité de la sensibilité, quant à elle, inféodée aux fibres nerveuses.

• Apogée du vitalisme en médecine

Parmi les nombreux médecins qui contribuèrent à la célébrité du mouvement, Théophile de Bordeu (1722-1776), médecin de Montpellier, dote les glandes d'une vie propre, et leur autorise la sensibilité et la motilité, la vie se traduisant ici par l'ensemble des sécrétions glandulaires. Paul-Joseph Barthez (1734-1806), cependant, récuse les multiples vies de Bordeu et fait du principe vital un principe unique régissant la vie animale, véritable cause productrice des phénomènes de la vie. Ainsi peu de facultés sont laissées à l'organisme en tant que tel : « [...] les maladies sont en général déterminées automatiquement par l'action des causes morbifiques, soit externes, soit internes ; conformément à des Lois qui sont établies pour le Principe Vital, et qui ne sont ni mécaniques, ni arbitraires » (*Nouveaux Éléments de la science de l'homme*, Paris, 1806, « Discours préliminaire », p. 44).

Comme l'a montré Roselyne Rey, le vitalisme se construit à un moment où le XVIII^e siècle est en train de calmer les oppositions à l'iatro-mécanisme et à l'iatro-chimisme par l'intermédiaire de l'*Encyclopédie*. Mais des divergences vont sourdre à partir des années 1750 et s'affirmeront dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. En effet, les conceptions matérialistes et déterministes que partagent nombre des encyclopédistes s'écartent du vitalisme qui est en train de s'affirmer et de se radicaliser. Il se connaît en effet un moment culminant avec l'œuvre de Xavier Bichat (1771-1801), qui fonde ses convictions sur des observations et expériences qui l'amènent à structurer l'organisme en unités élémentaires : les tissus. À leur niveau, la vie, subdivisée en vie organique et vie animale, est « l'ensemble des fonctions qui s'opposent à la mort ». La vie organique, ou végétative, régit l'organisation par la nutrition (composition) et l'excrétion (décomposition). La vie animale, ou de relation, est le domaine de l'intellect (sensibilité extérieure, mouvement volontaire et propriétés intellectuelles) grâce à la sensibilité et à la motricité.

Le cœur est le centre de la vie organique et le cerveau celui de la vie animale ; mais le principe vital est partout dans le corps. L'« anatomie générale » de Bichat confère aux tissus les propriétés vitales. Ces tissus deviennent des éléments doués d'une forme d'autonomie. Revendiquant leur singularité et la nécessité de leur étude pour la compréhension des phénomènes vivants, il fonde l'histologie (du grec *histos*, tissu).

• Survivance du vitalisme

Les critiques sont vives et nombreuses, et celle de Lamarck (1744-1829), attribuant la vie à des phénomènes physico-chimiques, n'est que masquée par son transformisme. François Magendie (1783-1855) et Claude Bernard (1813-1878) opposeront au vitalisme la méthode expérimentale qui, d'après eux, permet seule la mise au jour de la physiologie.

L'effondrement de l'idée de génération spontanée et l'obtention de composés organiques par synthèse in vitro seront autant de coups portés au vitalisme à la fin du XIX^e siècle.

Mais la pensée vitaliste n'a pas disparu. Certains travaux de cytologie du début du XX^e siècle évoquent les notions de « matière vivante » et d'« énergie vitale », et ils font de la cellule un foyer vital, rejoignant en cela le néo-vitalisme de l'embryologiste allemand Hans Driesch (1867-1941).

Le philosophe Henri Bergson (1859-1941) critique le déterminisme du mécanisme darwinien et du finalisme biologique. Bergson convoque un « élan vital » qui guide l'évolution mais ne la détermine pas a priori, cherchant peut-être ainsi à caractériser le vivant comme une alternative au déterminisme matérialiste.

Il n'est pas étonnant que ces philosophies, rompant avec le réductionnisme du positivisme et du scientisme, soient souvent décriées. N'entretiennent-elles pas cette part d'ombre qui, comme le suggère Pierre Legendre, permettrait « d'échapper à la folie » ?

Cedric CRÉMIÈRE

Bibliographie

- X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort (première partie)*, GF-Flammarion, Paris, 1994 (éd. originale, 1800)
- G. CIMINO & F. DUSCHENEAU dir., *Vitalism. From Haller to the Cell Theory*, Proceedings of the Zaragoza Symposium XIXth International Congress of History of Science, 22-29 août 1993, « Biblioteca di Physis », Leo S. Olschki, Florence, 1997
- R. REY, *Naissance et développement du vitalisme en France, de la deuxième moitié du XVIII^e siècle à la fin du Premier Empire*, Voltaire Foundation, Oxford, 2000
- J. ROGER, *Les sciences de la Vie dans la pensée française au XVIII^e siècle*, coll. Évolution de l'humanité, Albin Michel, Paris, 1993, (1^{re} éd., Armand Colin, Paris, 1963)
- E. A. WILLIAMS, *A Cultural History of Medical Vitalism in Enlightenment Montpellier*, « The History of Medicine in Context », Ashgate, Hants, 2003.

Voir aussi

- [Dogmatisme](#)
- [Ferments, biologie](#)

Vitalisme, philosophie

Le terme vitalisme (du latin *vita*, « vie », aussi *vis vitalis*, « énergie vitale ») est employé depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle pour désigner différentes conceptions biologiques qui font état d'une finalité spécifique des formes et processus de la vie, dont l'autonomie serait fondée sur un principe irréductible aux forces de la matière inerte. Les phénomènes vitaux se voient reconnaître ainsi des caractères *sui generis*, en opposition principalement avec le mécanisme, qui impose l'application exclusive des méthodes physico-chimiques.

Au sens étroit, le mot « vitalisme » désigne en France la doctrine de l'école de Montpellier représentée surtout par P.-J. Barthez (1734-1806), qui attribue les phénomènes de la vie à un « principe vital », distinct aussi bien des forces physico-chimiques que de l'âme pensante. À la même époque, l'expression est également utilisée pour désigner par exemple la doctrine de « l'instinct vital » de l'Allemand J. F. Blumenbach (1752-1840) ou l'affirmation d'une force vitale galvanique avec action téléologique chez le Moravien Georg Prochaska (1749-1820).

Une telle approche existait dès l'Antiquité. Aristote passe pour le fondateur du vitalisme à cause de sa théorie hylémorphique, selon laquelle la constitution de tout être relève de deux principes : la matière et la forme. Dans son traité *De l'âme* (IV^e s. av. J.-C.), il présente l'âme immatérielle comme le principe de l'activité vitale. Elle est le mode d'individuation premier d'un corps naturel (entéléchie), c'est-à-dire la forme substantielle qui détermine l'actualisation de sa puissance. Chez l'homme, elle est à la fois principe vital et âme pensante. Ce vitalisme aristotélicien fut adopté par la science du Moyen Âge ainsi que par celle du début de la modernité. Mieux vaudrait d'ailleurs l'appeler « animisme », pour le rattacher à la doctrine selon laquelle l'âme est en même temps principe de la pensée et de la vie organique. À l'ère moderne, il a été repris notamment par le médecin allemand G. E. Stahl (1660-1734).

G. W. Leibniz (1646-1716), dans *Considérations sur les principes de vie, et sur les natures plastiques* (1705), classe différentes théories dans un courant opposé au matérialisme réductionniste de Thomas Hobbes. Y figurent entre autres celles de Paracelsus, A. Conway et F. M. van Helmont. Il évoque ainsi des « auteurs qui sont pour les principes de vie », c'est-à-dire qui prétendent que les lois du mécanisme sont incapables d'engendrer un organisme, au contraire de Descartes (1596-1650) qui avait produit une véritable césure en soutenant que les organismes ne diffèrent pas par essence des systèmes matériels, et peuvent par conséquent être expliqués par les méthodes de la mécanique.

Le vitalisme se propage au cours du XVIII^e siècle à la suite du développement de l'embryologie, de la théorie de l'hérédité et de l'étude de la régénération. Les épigénéticiens partent de la naissance de formes véritablement nouvelles dans l'embryogenèse. C. von Wolff (1679-1754) évoque en cela l'action d'une *vis essentialis* qui assumerait la fonction attribuée à l'âme dans des conceptions antérieures. Le courant de pensée vitaliste connaît à cette époque un regain de faveur en Allemagne dans le sillage d'une philosophie romantique de la nature, avec par exemple L. Oken, J. C. Reil et G. R. Treviranus.

La théorie de l'évolution de Charles Darwin (1809-1882) va renforcer les tendances matérialistes et positivistes dans la recherche sur la vie. Claude Bernard (1813-1878) adopte une position

intermédiaire, en rejetant le principe vital comme les approches mécanistes et en affirmant, avec sa conception du « milieu intérieur », la spécificité de la cellule vivante. Un véritable renouveau a lieu avec Hans Driesch (1867-1941), dont la théorie « néovitaliste » réutilise le concept aristotélicien d'« entéléchie », mais en l'actualisant. De son côté, Henri Bergson (1859-1941) développe un système métaphysique à caractère vitaliste, consacré à l'« élan vital » et à l'« évolution créatrice ».

On distingue généralement trois formes de vitalisme : ontologique, épistémologique, méthodologique. À notre époque, le vitalisme *ontologique* n'est plus représenté, les forces et substances qu'il attribue aux systèmes vivants ne se laissant pas prouver empiriquement. La forme *épistémologique* est également contestée. Elle est fondée sur l'affirmation qu'il est impossible d'expliquer, par les méthodes physico-chimiques, des phénomènes vitaux marqués d'une finalité. Or, pareille impossibilité est peu à peu réfutée. À côté de la biologie moléculaire, c'est avant tout la théorie de l'évolution qui joue ici un rôle important, en faisant état d'un type de causalité que le vitalisme ignorait jusque-là.

Cependant, au cours du ^{xx}^e siècle, la thèse de l'autonomie de la biologie reprend vigueur, de manière indirecte il est vrai, grâce à des biologistes et physiciens tels N. Bohr, L. von Bertalanffy, E. Wigner, W. Heitler, M. Delbrück. Les structures et fonctions d'un être vivant ne peuvent être expliquées suffisamment que par rapport au système global qu'il constitue. Cela nous rappelle l'« organicisme » de Xavier Bichat (1771-1802). Il n'est pas besoin de faire appel à un principe immatériel, les phénomènes vitaux étant le résultat de l'organisation globale de l'être vivant. Quant à la forme *méthodologique* du vitalisme, elle est largement reconnue aujourd'hui pour son application à certaines parties de la biologie, et notamment aux études du comportement. Il existe de nos jours également des conceptions non vitalistes d'une autonomie de la biologie qui, chez Jaegwon Kim par exemple, partent du concept de *supervenience* (« survenance, surimposition ») des vraies propriétés biologiques (*Supervenience and Mind*, 2004).

Georges GOEDERT

Bibliographie

- G. CANGUILHEM, « Aspects du vitalisme », in *La Connaissance de la vie*, Vrin, Paris, 1998
A. CURNOT, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme. Études sur l'emploi des données de la science en philosophie*, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1987
D. L. HULL & M. RUSE dir., *The Philosophy of Biology*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Voir aussi

- [Naturphilosophie](#)
- [Rationalisme](#)

Wagnérisme, musique

Si, dans le monde des arts, les noms des grands maîtres ont souvent suscité des termes nouveaux, comme « mozartien » ou « beethovénien », l'existence même du mot « wagnérisme » reflète la position et l'influence singulières de l'œuvre de Richard Wagner (1813-1883) dans l'histoire de la musique, mais aussi des idées. Or cette position et cette influence furent si vastes et si diverses qu'il convient d'abord de tenter de définir les multiples aspects du wagnérisme de Wagner lui-même, puis de considérer les formes parfois équivoques du wagnérisme chez ses disciples, adeptes, imitateurs et commentateurs.

Le wagnérisme en tant que doctrine de Wagner est avant tout une esthétique du drame musical, exposée dans ses traités *L'Œuvre d'art de l'avenir* (*Das Kunstwerk der Zukunft*, 1850) et *Opéra et drame* (*Oper und Drama*, 1851), et résumée par le terme allemand de *Gesamtkunstwerk*, ou « œuvre d'art totale », dont la tragédie antique grecque est le modèle perdu, devant être retrouvé par d'autres moyens. Dans ce but, il faut que la musique et le texte fassent mieux que de coexister, comme ils le font dans l'opéra traditionnel, avec prééminence tantôt de l'une, tantôt de l'autre ; il faut qu'ils soient en fusion continue. L'élément masculin et explicite – le texte – doit ainsi féconder l'élément féminin et implicite – la musique – pour engendrer une expression complète de l'étendue du drame et des profondeurs humaines des personnages.

Pour un tel programme, il faut donner au texte une portée universelle, et par conséquent se fonder sur les mythes et les légendes de l'humanité. Il n'y a naturellement là rien de nouveau, sauf que Wagner voulait mettre l'universel dans les légendes allemandes. Mais c'est dans la forme musicale que la doctrine wagnérienne produit des nouveautés radicales. La fusion continue avec le texte exclut l'usage de récitatifs, et incite à développer une « mélodie infinie », se libérant des balises de la tonalité, et se déployant suivant la tension ininterrompue d'un chromatisme dont le pouvoir d'envoûtement est porté au paroxysme dans *Tristan et Isolde* (1857-1859). Par ailleurs, le drame, étant conçu comme une totalité, fait surgir au cœur de chacune de ses phases présentes des éléments enfouis dans le passé ou inscrits dans le futur, et indiqués par des leitmotiv, ou « motifs conducteurs », dont l'emploi est systématisé dans la tétralogie de *L'Anneau du Nibelung* (1852-1874). L'orchestre agit donc aussi comme une sorte de subconscient, contribuant à la captivante richesse psychique de l'œuvre, nourrie par ailleurs d'une philosophie volontariste et pessimiste inspirée de Schopenhauer (1788-1860), ce qui vaudra à la pensée wagnérienne d'abord l'adhésion enthousiaste, ensuite son opposition farouche, de Friedrich Nietzsche (1844-1900).

Le paradoxe est que, pour beaucoup, les théories de Wagner sur le drame ont essentiellement servi à l'épanouissement de son invention strictement musicale, qui est la part la moins contestable et la moins contestée de son génie. Le wagnérisme a certes suscité de dociles émules dans l'opéra, comme Ernest Reyer (1823-1909) avec *Sigurd* (1864), Ernest Chausson (1855-1899) avec *Le Roi Arthus* (1896), ou le jeune Richard Strauss (1864-1949) avec *Guntram* (1894). Mais les résultats, en l'occurrence, étaient manifestement des impasses, alors que les innovations de l'œuvre wagnérienne ont régénéré le langage symphonique, et fécondé le génie orchestral de Richard Strauss, et d'autres compositeurs majeurs, comme Anton Bruckner (1824-1896) et Gustav Mahler (1860-1911), jusqu'à Arnold Schönberg (1874-1951), en poussant chacun dans sa voie personnelle. C'était un juste retour des choses, car si naturellement Wagner s'inspira de l'exemple des opéras romantiques et

germaniques de Carl Maria von Weber (1786-1826), son apport capital a été en quelque sorte de porter la symphonie dans l'opéra, en assimilant à ses propres fins les créations instrumentales de Beethoven (1770-1827), bien sûr, mais aussi du si profondément allemand Robert Schumann (1810-1856), de son contemporain hongrois et ami entièrement dévoué Franz Liszt (1811-1886) et du Français Hector Berlioz (1803-1869), qui, pour sa part, avait porté l'opéra dans l'orchestre, avec la *Symphonie fantastique* (1830) et *Roméo et Juliette* (1839), auxquels Wagner, pour *Tristan et Isolde* surtout, a emprunté presque textuellement certaines formules musicales.

Le cas d'Hector Berlioz mérite une attention particulière, car il s'est trouvé, à son corps défendant, au confluent du wagnérisme et de l'antiwagnérisme européens, et en particulier français. D'une part, les wagnériens voulaient en quelque sorte l'enrôler comme précurseur de la « musique de l'avenir », ce contre quoi tout son être musical se cabrait, en une période où lui-même était tourné vers le radieux classicisme latin qui nimbe *Les Troyens* (1858). D'autre part, les antiwagnériens, ou bien l'associaient en effet à Wagner dans leur condamnation globale d'une rupture avec la tradition classique issue de Haydn et de Mozart, ou bien le revendiquèrent, surtout après le désastre militaire de Sedan (1870), comme flambeau conquérant du clair génie français face aux brumes germaniques.

Berlioz lui-même se défendit d'une façon ambiguë dans un fameux article du *Journal des débats*, où on lit : « Si l'école de l'avenir dit ceci : la musique, aujourd'hui dans la force de la jeunesse, est émancipée, libre ; elle fait ce qu'elle veut... si tel est le code musical de l'école de l'avenir, nous sommes de cette école, nous lui appartenons corps et âme, avec la conviction la plus profonde et les plus chaleureuses sympathies. » Mais où il a la bizarrerie d'écrire à propos du prélude de *Tristan et Isolde*, dont pourtant la merveilleuse ligne mélodique d'introduction est calquée sur la cantilène chromatique de sa propre « Tristesse de Roméo » de *Roméo et Juliette* : « J'ai lu et relu cette page étrange ; je l'ai écoutée avec l'attention la plus profonde et un vif désir d'en découvrir le sens ; eh bien, il faut l'avouer, je n'ai pas encore la moindre idée de ce que l'auteur a voulu faire. »

En réalité, cette confusion des données est un produit caractéristique du goût français, et plus précisément parisien, pour la querelle d'idées. Car le wagnérisme et l'antiwagnérisme explosèrent et donc se définirent vraiment à Paris, le 13 mars 1861, à l'occasion de la création française à l'Opéra, et de la chute retentissante, de *Tannhäuser*. Au sujet de ce scandale, organisé par les membres élégants et turbulents du Jockey Club, furieux du peu de place qui était accordé à leurs protégées, les danseuses du corps de ballet, Berlioz, alors rendu amer par la difficulté qu'il avait à faire monter *Les Troyens*, n'écrivit rien dans la presse. « Courage négatif », constata Baudelaire, qui par ailleurs avait une estime manifeste pour Berlioz, non seulement le musicien, mais aussi l'écrivain.

Charles Baudelaire (1821-1867) fut le premier et reste le plus illustre représentant du wagnérisme littéraire français. S'avouant lui-même de sensibilité visuelle, et non pas auditive, il se trouva cependant subjugué par le concert orchestral qui fut l'objet du célèbre compte rendu de Berlioz et que Wagner donna en janvier 1860 au Théâtre-Italien à Paris. Un mois plus tard, il envoya à Wagner, qui en fut enthousiasmé, une lettre extraordinaire, où on lit : « D'abord, il m'a semblé que je connaissais cette musique, et plus tard, en y réfléchissant, j'ai compris d'où venait ce mirage ; il me semblait que cette musique était la mienne, et je la reconnaissais comme tout homme reconnaît les choses qu'il est destiné à aimer. » Et, plus loin : « J'ai éprouvé souvent un sentiment d'une nature assez bizarre, c'est l'orgueil et la jouissance de comprendre, de me laisser pénétrer, envahir, volupté vraiment sensuelle, et qui ressemble à celle de monter dans l'air ou de rouler sur la mer. Et la musique en même temps

respirait quelquefois l'orgueil de la vie. » Enfin : « Une fois encore, Monsieur, je vous remercie ; vous m'avez rappelé à moi-même et au grand, dans de mauvaises heures. » Puis, en avril 1861, il publia une plaquette moins profondément spontanée, en défense de *Tannhäuser*. Mais Wagner se trouvait désormais associé pour une longue période à la poésie moderne française. En 1887, Stéphane Mallarmé (1842-1898) publiait un sonnet titré *Hommage*, dont le dernier tercet est :

« Trompettes tout haut d'or pâmé sur les vélins/ Le dieu Richard Wagner irradiant un sacre/ Mal tu par l'encre même en sanglots sibyllins. »

Nous voici arrivés à la part la plus féconde, part esthétique et française, de l'influence wagnérienne. Sans doute faut-il évoquer quelques sous-produits déplorables du wagnérisme, issus de douteux raisonnements politiques, nationalistes et raciaux, déviés du pessimisme volontariste hérité de Schopenhauer, et qu'on trouve dans des écrits antisémites ou pangermanistes du Maître, comme *Le Judaïsme en musique* (*Das Judentum in der Musik*, 1850) et *Une capitulation* (*Ein Kapitulation*, 1870), animés par sa rancœur féroce envers les échecs qu'il avait connus en France. Mais, loin de ces aberrations propagées au xx^e siècle par sa veuve Cosima, puis par une partie de sa descendance en collusion avec le nazisme, retenons seulement la prodigieuse fertilité de la réaction musicale au wagnérisme, dont la plus marquante incarnation en France fut Claude Debussy (1862-1918). *Pelléas et Mélisande* (1902) représente en fait le plus authentique héritage du wagnérisme dans l'opéra, justement parce qu'il le prolonge en s'en démarquant délibérément, afin de fonder une esthétique nouvelle, moins peut-être à partir de *Tristan et Isolde* que de *Parsifal* (1882), et plus spécifiquement de son *Enchantement du vendredi saint*. « Je ne suis pas tenté d'imiter ce que j'admire dans Wagner. Je conçois une forme dramatique autre ; la musique commence là où la parole est impuissante à exprimer », écrivait Debussy. En quoi, évidemment, dans son propre chef-d'œuvre, il montrait qu'il avait compris à la lettre les leçons du Maître novateur, qui sont d'être soi-même un Maître novateur.

Jean PAVANS

Bibliographie

- M. KAHANE & N. WILD dir., *Wagner et la France*, Herscher, Paris, 1983
D. C. LARGE & W. WEBER dir., *Wagnerism in European Culture and Politics*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.), 1984
D. PISTONE, « Wagner à Paris (1839-1900) », in *Revue internationale de musique française*, n° 1, pp. 7-84, 1980.

Voir aussi

- [Art total, musique et arts](#)
- [Symbolisme, arts et littérature](#)

Wahhabisme, religion

En 1810 paraissait à Paris un livre intitulé *Histoire des Wahabis, depuis leur origine jusqu'à la fin de 1809*. Son auteur, Louis-Alexandre de Corancez, consul général de France, avait suivi les routes caravanières de Bagdad à Alep. Le « wahhabisme » tire son nom du prédicateur musulman Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792). Mais ses disciples ont récusé cette appellation, ils se sont eux-mêmes désignés comme les *Ahl al-Tawhīd*, « les gens de l’Unité » (de Dieu). À l’orientaliste Henri Laoust, nous devons cette définition du wahhabisme : « Mouvement à la fois religieux et politique, arabe et musulman, le wahhābisme s’est assigné essentiellement pour but [...] de construire un État sunnite qui se fût étendu non seulement au Nadjd mais à l’ensemble des pays arabes, de restaurer l’Islam dans sa pureté première, en luttant contre toutes les innovations suspectes ou les superstitions populaires et en se laissant de larges possibilités d’expansion comme au temps des Compagnons [du Prophète]. »

Issu d’une famille de religieux de Uyaïna, oasis du Nadjd, région centrale désertique de la péninsule arabique, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb acquit sa science musulmane dans de célèbres mosquées-universités à Médine, à Bassora, à Bagdad, peut-être à Hamadan, à Ispahan, à Qom, puis à Damas et au Caire. Dans ces contrées de l’Empire ottoman et de la Perse safavide, il jugea que l’islam s’était avili parmi des populations sédentaires et superstitieuses, parmi des aristocraties raffinées et laxistes. Il leur opposa une prédication fondée sur la pureté doctrinale telle que l’avait énoncée Aḥmad ibn Hanbal (mort en 855), le dernier et le plus rigoriste de quatre grands imams fondateurs des écoles juridiques sunnites de l’islam.

Revenu au Nadjd vers 1739, il commença à prêcher et à composer le *Kitāb al-Tawhīd* « Traité sur l’Unité » divine où il insista sur cette exigence absolue et sur la soumission directe du croyant au Dieu Un. Par son souffle court et ardent, par ses constantes références coraniques, il attira des partisans qui répandirent sa parole parmi des nomades démunis.

Le prédicateur condamnait toutes les formes de culte invoquant des intercesseurs, telles les réunions autour des tombes d’hommes saints (marabouts) et les cérémonies d’exaltation mystique du chiisme et du soufisme. Il fit couper des arbres sacrés et détruire les coupoles surplombant des sépultures vénérées. Il exhorta à la pureté par la sévérité des mœurs. Pour réduire les résistances, il rallia Muḥammad ibn Saoud, l’émir de Darīya, au nord de Riyad. Cette alliance fut décisive car elle permit à ce chef arabe de transformer son pouvoir tribal en une mission théocratique. Jusqu’à nos jours, la famille Saoud s’est appuyée sur l’enseignement de Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb pour justifier son autorité.

Les wahhabites pillèrent le sanctuaire chiite de Kerbala en 1801, s’emparèrent de Médine en 1805 et de La Mecque l’année suivante, bafouant l’autorité du sultan ottoman, « protecteur et serviteur » des lieux saints de l’islam. De 1811 à 1818, les troupes du pacha d’Égypte Méhémet Ali reprirent le contrôle du Hedjaz et de La Mecque au nom du sultan, refoulant les Saoud jusqu’à Riyad. Les dissensions tribales achevèrent de briser ce premier élan. Le refondateur du mouvement dynastique et religieux fut ‘Abd al-‘Aziz Al Sa‘ūd, dit Ibn Saoud, qui naquit à Riyad en 1879. En 1884, son père dut fuir cette ville et se réfugier à Koweït. De cette position située au fond du golfe Persique, le jeune Ibn Saoud observa les compétitions internationales et régionales. Il mesura leurs conséquences sur un

univers arabe et islamique touché par les bouleversements du monde, mais fort de son héritage culturel et religieux. Dès 1901, Ibn Saoud mena son premier raid avec quelques combattants exaltés par leur foi islamique. Il reprit l'oasis de Riyad et reconquit son aire familiale et tribale ; puis il s'allia à des tribus voisines pour en combattre d'autres, s'entendre ensuite avec celles-ci et tisser un réseau de solidarités tribales renforcées par le message unitaire et transcendant de l'islam.

Maître du Nadjd, l'émir procéda à un réaménagement intérieur en vue de soumettre à son influence l'ensemble de la péninsule arabe. Dans ce but, il installa certains de ses guerriers, « frères » (*ikhwān*) en islam, dans des colonies agricoles. Ibn Saoud avait appris, lors de son exil à Koweït, qu'il n'était vraiment possible de réussir qu'en se ménageant l'appui de grandes puissances mondiales. Par ailleurs, si le mouvement wahhabite confirmait son radicalisme doctrinal, il n'était pas le seul à prôner le retour à la pureté originelle de l'islam pour affronter les transformations que les puissances occidentales imposaient. Une association des réformismes islamiques, bien dirigée, pouvait renforcer leur puissance spirituelle et temporelle.

En 1924, Ibn Saoud évinça le chérif de La Mecque Husayn ibn 'Ali (père des futurs rois hachémites), chef de l'insurrection arabe contre les Ottomans, proclamé roi des Arabes en 1916. L'année suivante, il s'empara de Médine. Maintenant maître non seulement du Nadjd et du Hasa, sur le golfe Persique, mais aussi du Hedjaz, il poussa ses partisans vers le Koweït, vers les Émirats et vers le Yémen, à l'est et au sud. Arrêté au nord par les automitrailleuses britanniques, il agrandit au sud ses territoires de la province yéménite de l'Assir. À partir de 1926, il porta le titre de roi du Hedjaz et du Nadjd. Il convoqua un congrès islamique à La Mecque et l'inaugura solennellement le 7 juin 1926. Pour les congressistes, il revenait au nouveau roi de garantir l'unité de l'islam. L'attribution de cette fonction religieuse impliquait une ambition politique mondiale, en réaffirmant que l'Arabie, par ses lieux saints, était le centre de la *umma*, la communauté des croyants musulmans.

Depuis la proclamation du royaume unifié sous le nom d'Arabie Saoudite en 1932, le nouvel État a pour seule Constitution le Coran et pour loi la *charia*, la loi coranique dont l'exigence doit soumettre le croyant à la volonté divine.

Depuis la mort d'Ibn Saoud en 1954, ses successeurs ont toujours été choisis parmi ses fils. La puissante famille des Al al-Cheikh, religieux descendants d'Ibn 'Abd al-Wahhāb, est étroitement liée aux Saoud dans la direction de l'État. Fort de l'appui de cette monarchie théocratique enrichie par l'exploitation pétrolière, le wahhabisme ne cesse d'inspirer les courants du fondamentalisme sunnite au sein de la *umma* musulmane.

Dominique CHEVALLIER

Bibliographie

J. S. HABIB, *Ibn Saud's Warriors of Islam*, Brill, Leyde, 1978
H. LAOUST, *Les Schismes dans l'Islam*, Payot, Paris, 1965.

Voir aussi

- [Chiisme](#)
- [Imamisme, religion](#)

- [Islam](#)
- [Sunnisme](#)

Le Chan des Chinois est plus connu, en Occident, sous son nom japonais, Zen. Cette différence dépasse le champ linguistique. Ce courant bouddhique s'est développé en Chine du VI^e au VIII^e siècle, période où il acquiert une identité propre et son indépendance par rapport aux autres écoles. Réaction à l'excès de scolastique de ces dernières, individuel et volontiers iconoclaste, le Chan surmonta plus aisément la grande persécution qui frappa à partir de 842 les cultes étrangers. Il influença longtemps encore la littérature et l'art chinois. Introduit au Japon au XII^e siècle, il s'y transforme avant d'être réformé au XVIII^e siècle.

• Une école de méditation

Chan est une abréviation de *channa*, translittération du sanskrit *dhyāna*, « absorption », méditation, extase (au sens de sortie de soi, de ses représentations mentales). Appliqué au courant du même nom, le terme n'englobe pas les seuls quatre plans de l'extase tels qu'ils sont conçus dans le bouddhisme ancien, qui met l'accent sur un long processus d'accès à l'Éveil (*bodhi*). Le Chan est une méthode intuitive d'entraînement spirituel pour découvrir la réalité fondamentale dans les replis les plus secrets de l'être, une réalité synonyme d'unité fondamentale surpassant toutes les particularités et toutes les différences, identique à la nature de Bouddha présente en chaque homme. Cette réalité suprême, indicible, « ainsité » (*tathāta* : le tout ainsi, comme tel, sans signifier), ne peut être appréhendée que par une intuition directe, complète et instantanée, par un Éveil subit (en chinois, *dunwu*, ou plus simplement *wu*), connu aujourd'hui sous son appellation japonaise : *satori*.

Assimilant les doctrines des deux grands courants du Mahāyāna (Grand Véhicule) que sont la « Voie moyenne » (Mādhyamaka) et le « Rien que conscience » (Vijñānavāda), le Chan intègre aussi une part du naturalisme taoïste et de l'humanisme confucéen. Alors que la tradition lui attribue un rejet systématique des textes, il n'en accorde pas moins une place privilégiée à quelques-uns des *sūtra* représentatifs du Grand Véhicule : *Prajñāpāramitā*, *Avataṃsaka*, *Lankāvatāra*, *Vimalakīrti*.

Du Mādhyamaka, le Chan retient la notion de vacuité absolue : rien n'existe, ni le soi ni les agrégats qui composent l'individu. Il faut donc dépasser les catégories sujet-objet, vacuité-non-vacuité, existence-non-existence. À l'image de cette vacuité à laquelle il est identifié, l'esprit du sage est lui-même vide. Suivant le principe fondamental que « l'esprit n'existe pas ; le Bouddha n'existe pas », le Chan s'applique à ne rien réifier ni objectiver.

Du Vijñānavāda, il reprend l'idée que l'esprit est la source de tout : sans esprit, il n'y aurait rien. Quand l'esprit est actif, l'existence phénoménale surgit sous diverses formes ; quand il est au repos, celle-ci n'apparaît pas. Selon le Vijñānavāda, la véritable nature des choses est identique à « l'esprit originel », synonyme de « nature originelle », de nature de Bouddha. La vision de la véritable nature des choses (*jianxing* en chinois ; *kenshō* en japonais) équivaut ainsi à la compréhension de l'esprit, à la perception de sa propre nature. La vraie sagesse (*prajñā*), pleine et parfaite, devient identification complète à la vacuité, à la nature de Bouddha. En se plaçant dans cette perspective, le Chan conçoit la sagesse comme une intuition suprarationnelle, un dépassement de l'expérience réfléchie.

• Les maîtres fondateurs

La formation et les premiers développements du Chan sont consignés dans cinq grandes chroniques, compilations de biographies réalisées sous les Song du Nord (960-1127), plus de quatre siècles après les événements relatés : ainsi par exemple du *Mémoire sur la transmission de la lampe* (*Zhengde Quandeng lu*), achevé en 1004 et publié en 1011. Ces textes ont un fort caractère hagiographique : la légende l'emporte souvent sur la réalité.

C'est notamment le cas du grand maître à penser qu'aurait été, aux origines du Chan, un certain Bodhidharma (Puti Damo ; en japonais Bodai Daruma), vingt-huitième patriarche indien depuis le Bouddha historique mais premier dans la lignée patriarcale chinoise. Arrivé en Chine vers le milieu du IV^e siècle ou dans la première moitié du V^e siècle, il aurait d'abord résidé dans le royaume du Sud, auprès de l'empereur Wu des Liang (règne de 502 à 550), lui démontrant l'inutilité des pratiques bouddhiques. La tradition rapporte qu'ensuite, par un procédé magique, il serait monté dans le Nord où, durant neuf ans, dans le monastère Shaolin, il serait demeuré assis en méditation face à un mur (*mianbi* ; japonais *menpeki*), méthode qui sera adoptée par les maîtres du Chan.

Bodhidharma aurait enseigné à Huike (487-593, Eka pour les Japonais), son disciple direct et deuxième patriarche de l'école, le fameux *Sūtra de la descente à l'île de Lanka* (*Laṅkāvatāra sūtra*, *Lengqiejing*) qui met l'accent sur la doctrine de l'illumination intérieure rendue possible par la présence en chaque homme de la matrice de *tathāgata*. Le fidèle prenant conscience de cette illumination ne se livre plus aux discriminations et différenciations mentales ; il dépasse toute dualité entre sujet-objet, conditionné-absolu. Le même sūtra enseigne aussi que les mots ne sont pas nécessaires à la communication des idées : les Bouddhas auraient souvent transmis leur enseignement en bougeant simplement un muscle du visage, en écarquillant les yeux ou par un simple battement de cil et même un sourire esquissé. Ce sont là, encore, autant de méthodes utilisées par les maîtres pour transmettre la doctrine à leurs disciples et les confirmer dans l'Éveil, le moment venu.

La transmission de maître à disciple est un acte essentiel dans le Chan, tous courants confondus. Ainsi est accréditée l'idée d'une transmission en ligne directe, depuis le Bouddha, de maître à disciple, d'« esprit à esprit », sans recours aux écritures, voire dans le silence, puisque les mots et les concepts n'épuisent pas le sens de la réalité fondamentale. En Chine, une telle transmission d'un maître à son disciple est symbolisée par deux termes quasi équivalents : « transmission de la lampe » ou « transmission de la robe » ; au Japon, on parlera plutôt d'« approbation du sceau » (*inka*). Concernant les modalités de cette transmission, le *Sūtra de l'estrade du sixième patriarche* (*Liuzu fabao tanjing*), attribué à Fahai, un disciple de Huineng (638-713), se fait l'écho de l'opposition jugée traditionnelle, mais moins tranchée que ne le prétendent certaines sources, entre le bouddhisme du nord de la Chine, adepte d'une méthode graduelle menant à l'illumination, et le bouddhisme du sud, partisan du « subitisme », de l'Éveil soudain. Un autre texte, la *Chronique des maîtres du Laṅkāvatāra* (*Lengqie shizi ji* ; en japonais *Ryoga shijiki*) compilée par Jingjue (683-750), nous renseigne sur le Chan avant la séparation entre écoles du nord et du sud, consommée lors d'une grande assemblée, le 15 janvier 732, au monastère Dayun Si à Huatai (dans le Hunan), s'il faut en croire la tradition.

• Cinq grandes écoles

Aux ix^e et x^e siècles, durant la fin des Tang puis à l'époque dite des Cinq Dynasties (907-960), le Chan florissant se subdivisa en « cinq maisons » qui cultivèrent leurs propres traditions et leurs genres littéraires. Ainsi apparurent successivement les courants Guiyang, Linji, Caodong, Yunmen et Fayen.

Le courant Guiyang (Igyo japonais), conjonction du nom des deux montagnes où vécurent ses fondateurs, Lingyu (771-853) de Guishan et Huiji (807-883) de Yangshan, combine action et silence ; il développe la technique de méditation de la « figure parfaite » (*yuanxiang/ensō*), le cercle, symbole de la plénitude de la réalité fondamentale.

Le courant Linji (Rinzai japonais) fut fondé par Linji Yixuan (mort en 866) dont l'enseignement se résume en un tétralemmes ou « quatre alternatives » successives et indissociables : rejeter l'individu (sujet) sans rejeter le monde (objet) ; rejeter le monde sans rejeter l'individu ; rejeter à la fois l'individu et le monde ; ne rejeter ni l'individu ni le monde. Au xi^e siècle, il se scinda en deux courants : Yangqi (Yōgi) et Huanglong (Oryu). Le premier fut introduit au Japon par Myōan Eisai (ou Yosai, 1141-1215) et bénéficia de l'apport de l'un des maîtres japonais les plus importants, Enni Ben'en (1201-1280, de nom posthume Shōichi Kokushi). Le Rinzai s'institutionnalisa fortement, dès le xv^e siècle, avec le système des Cinq Montagnes (*gozan*), des Dix Monastères (*jissetsu*) et des temples affiliés (*shozan*). Le courant fut réformé par Hakuin Ekaku (1685-1768) qui systématisa la pratique des *kōan* (chinois *gong'an*, énigmes sans réponses) accompagnée de celle du *wato* (*huatou*, « mot clé »). Les *kōan* devinrent l'équivalent de règles, éprouvées par la tradition, pour maîtriser l'esprit ; ils furent classés en cinq catégories, suivant leur difficulté. Les deux recueils de *kōan* les plus importants compilés en Chine sont, dans l'ordre de leur difficulté et de leur usage, le *Passe sans porte* (*Wumenguan*, en japonais *Mumonkan*) par Wumen Huikai (1185-1260), et le *Recueil de la Falaise verte* (*Foguo huanwu chanshi Biyanlu*, titre abrégé *Biyanlu* ; en japonais *Hekigan-roku*) accompagné de commentaires par Yuanwu Keqin (1063-1135). Le *Mémoire sur la transmission de la lampe* déjà mentionné retient mille sept cent un *kōan*, chiffre arrondi à mille sept cents, devenu symbolique mais ne correspondant pas au nombre réel de *kōan*, en constante augmentation.

Le courant Caodong (Sōtō japonais) commence en Chine avec Liangjie (Tozan Ryokai, 807-869) de Dongshan et avec son disciple Benji (Sozan Honjaku, 840-901) de Caoshan, dans la lignée de l'enseignement de Shitou Xiqian (Sekito Kisen, 700-790), patriarche de la troisième génération après Huineng. Il fut introduit au Japon par Dōgen (1200-1253). Il prit un essor considérable avec Keizan Jokin (1268-1325) reconnu deuxième patriarche du Sōtō. Dans ce courant, la « méditation assise » (*zuochan/zazen*) est considérée comme l'expression achevée de l'Éveil ultime. « Assise » (*za*) désigne l'arrêt de toute pensée en lien avec un objet intérieur ou extérieur ; « méditation » (*zen*) équivaut à la vision de la nature originelle ou fondamentale et à l'état d'équanimité. Le *zazen* devient une imitation rituelle de l'Éveil du Bouddha, l'expérience directe de sa propre nature de bouddha et opère ce qu'il signifie. Au *zazen* est associé le *shikantaza*, « concentration assise pure et simple » et le *mokushōzen*, « méditation de l'illumination silencieuse ». Dans le *shikantaza*, l'Éveil n'est pas une chose à atteindre. Il faut donc avoir foi en l'énergie de sa propre illumination originelle qui se dévoile dès que l'on est vraiment disposé à s'arracher à l'ignorance. Il convient donc d'adopter une attitude de non-recherche. Dans le *mokushōzen*, il faut en finir avec la pratique qui s'appuie sur la compréhension intellectuelle, renoncer à s'appuyer sur les concepts, les mots et les discours. Il faut apprendre le retour en arrière, moyen par lequel la lumière est renvoyée à l'intérieur de soi, afin d'y trouver l'illumination. De cette manière, on ne fera plus de différence entre le corps et l'esprit. Alors se

manifestera le « visage originel ».

Le courant Yunmen (Ummon japonais), fondé par Yunmen Wenyan (Issan Gyozan, 864-949) se distingue par la méthode dite de la « passe par un simple mot ». Le courant Yunmen, un temps prédominant avec le Linji au XI^e siècle, finit par être absorbé par ce dernier.

Le courant Fayen (Hōgen japonais), à l'initiative de Fayen Wenyi (885-958), un lettré reconnu, se réclame du maître chinois Xuansha Shibei (Gensha, 835-908). Wenyi invitait ses disciples à faire l'expérience de la vision de l'unité interne des six caractéristiques qui définissent le rapport entre les êtres : totalité-différenciation, ressemblance-différence, apparition-disparition.

Les courants Fayen et Guiyang entrèrent en déclin dès le XIII^e siècle. Seuls restèrent vivaces les courants Linji/Rinzai et Caodong/Sōtō, fortement implantés au Japon et de nos jours même en Occident. En outre, bien que son origine remonte au IX^e siècle et qu'elle domine aujourd'hui le bouddhisme coréen, l'école de méditation coréenne (Sōn) reste méconnue en Occident.

Paul MAGNIN

Bibliographie

R. E. BUSWELL, *The Korean Approach to zen*, The Collected Works of Chinul, University of Hawaii, Honolulu, 1983

H. DUMOULIN, *Zen Buddhism : a History*, 2 vol., Macmillan, New York-Londres, rééd. 1990

B. FAURE, *La Volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Paris, C.N.R.S., Paris, 1988 ; *The Rhetoric of Immediacy : a Cultural Critique of Ch'an-Zen buddhism*, Princeton University Press, Princeton, 1991

M. SHIBATA, *Les Maîtres du Zen au Japon*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1969 (rééd. Robert Laffont, 1974) ; *Les Maîtres du Tch'an (Zen) en Chine*, *ibid.*, 1985.

Voir aussi

- [Bouddhisme](#)
- [Mahayana, religion](#)

Table des matières

[Abstraction, arts](#)
[Académies](#)
[Académisme, arts](#)
[Actualisme / Catastrophisme, sciences de la Terre](#)
[Alchimie](#)
[Aléatoire \(Musique\)](#)
[Aliénisme](#)
[Alltagsgeschichte, histoire](#)
[Altermondialisme](#)
[Analyse non standard, mathématique](#)
[Anarchisme](#)
[Anciens et Modernes, arts](#)
[Anciens et Modernes, littérature](#)
[Anglicanisme](#)
[Annales \(École des\), histoire](#)
[Anthropique \(Principe\), cosmologie](#)
[Anthropologie historique](#)
[Anthropologie postmoderne](#)
[Antipsychiatrie](#)
[Antisémitisme](#)
[Apolitisme](#)
[Aristotélisme](#)
[Ars nova, musique](#)
[Art et culture](#)
[Art poétique, littérature](#)
[Art pour l'art, littérature](#)
[Art total, musique et arts](#)
[Arts libéraux / Arts mécaniques](#)
[Athéisme](#)
[Atomique \(Théorie\), chimie](#)
[Atomisme, philosophie](#)
[Augustinienne \(Doctrine\)](#)
[Autrichienne \(Tradition économique\)](#)
[Avant-garde, arts](#)
[Avant-garde, cinéma](#)
[Avant-garde, littérature](#)
[Averroïsme](#)
[Avicennisme](#)
[Axiomatique en Grèce antique, mathématique](#)
[Baptisme, religion](#)
[Baroque, littérature](#)
[Baroque, arts](#)
[Baroque, musique](#)

[Beauté, arts](#)
[Begriffsgeschichte, histoire](#)
[Behaviorisme, psychologie](#)
[Big bang \(Théorie du\)](#)
[Bioéthique](#)
[Biogéographie](#)
[Bohème, littérature](#)
[Bouddhisme](#)
[Bouddhisme tibétain](#)
[Bruitisme, musique](#)
[Calvinisme](#)
[Cambridge \(École de\), histoire](#)
[Canon et ordres, arts et architecture](#)
[Cartésianisme](#)
[Catholicisme](#)
[Catholicisme libéral et catholicisme social](#)
[Chamanisme](#)
[Chicago \(École de\), sociologie](#)
[Chiisme](#)
[Choix publics \(École des\), économie](#)
[Christianisme](#)
[Cinéma-vérité](#)
[Cladistique ou cladisme, biologie](#)
[Classicisme, arts](#)
[Classicisme, littérature](#)
[Classicisme, musique](#)
[Classique \(Tradition économique\)](#)
[Code génétique](#)
[Cognitivisme](#)
[Collage et montage, arts](#)
[Colonialisme / Néocolonialisme](#)
[Communautarisme, politique](#)
[Communisme](#)
[Conceptualisme, philosophie](#)
[Concrète \(Musique\)](#)
[Confucianisme](#)
[Conservationnisme, écologie](#)
[Constructivisme, science](#)
[Constructivisme, arts du spectacle](#)
[Constructivisme, mathématique](#)
[Conventionnalisme, mathématique](#)
[Conventions \(Économie des\)](#)
[Courtoisie, littérature](#)
[Créationnisme, biologie](#)
[Dandysme](#)

[Darmstadt \(École de\), musique](#)
[Darwinisme, biologie](#)
[Déisme](#)
[Déluge \(Mythe du\)](#)
[Dématérialisation de l'œuvre d'art](#)
[Démographie historique \(École française de\), histoire](#)
[Dérive des continents, sciences de la Terre](#)
[Design](#)
[Déterminisme, géographie](#)
[Distributionnalisme, linguistique](#)
[Dodécaphonisme, musique](#)
[Dogma 95, cinéma](#)
[Dogmatisme](#)
[Durkheim \(École de\), sociologie](#)
[École de l'Exégèse, droit](#)
[École littéraire](#)
[École sociologique du droit](#)
[Écologie comportementale](#)
[Écologie politique](#)
[Éducation intégrale](#)
[Éducation libérale](#)
[Éléments \(Théorie des\), chimie](#)
[Élève au centre](#)
[Empfindsamkeit, musique](#)
[Empirisme](#)
[Encyclopédisme](#)
[Enseignement individualisé](#)
[Éphémère, arts](#)
[Épicurisme](#)
[Équilibre général \(Théorie de l'\), économie](#)
[Ésotérisme](#)
[État stationnaire, cosmologie](#)
[Ethnométhodologie](#)
[Eugénisme](#)
[Europe \(Idée politique d'\)](#)
[Évangélisme](#)
[Évolutionnisme, biologie](#)
[Évolutionnisme, philosophie](#)
[Exceptionnalisme, géographie](#)
[Existence \(Philosophies de l'\), philosophie](#)
[Expansion, cosmologie](#)
[Expression, arts, théâtre, cinéma](#)
[Expressionnisme, littérature](#)
[Expressionnisme, musique](#)
[Fascisme](#)

[Fédéralisme](#)
[Féminisme, philosophie](#)
[Féminisme, politique](#)
[Ferments, biologie](#)
[Figuralisme, musique](#)
[Finalisme, biologie](#)
[Finitisme et ultrafinitisme, mathématique](#)
[Fins de l'art](#)
[Fixisme, biologie](#)
[Fonctionnalisme, linguistique](#)
[Fonctionnalisme, sociologie](#)
[Fondationnalisme et antifondationnalisme, mathématique](#)
[Formalisme, arts](#)
[Formalisme, philosophie](#)
[Formalisme, mathématique](#)
[Francfort \(École de\), philosophie](#)
[Freudisme](#)
[Freudo-marxisme](#)
[Futurisme, littérature](#)
[Gallicanisme](#)
[Généralisation de l'instruction, éducation](#)
[Genres, arts](#)
[Géocentrisme, astronomie](#)
[Géographie culturelle](#)
[Géographie humaniste](#)
[Géographie postmoderne](#)
[Géographie systémique](#)
[Gnosticisme, religion](#)
[Grammaire générative, linguistique](#)
[Grammaire universelle, linguistique](#)
[Grammaires cognitives, linguistique](#)
[Happening, arts](#)
[Hasard, arts](#)
[Hégélianisme](#)
[Héliocentrisme, astronomie](#)
[Herméneutique, philosophie](#)
[Hinayana, religion](#)
[Hindouisme](#)
[Hippocratisme](#)
[Histoire du temps présent](#)
[Histoire économique et sociale](#)
[Histoire globale](#)
[Histoire sérielle](#)
[Historicisme](#)
[Historique allemande \(École\)](#)

[Historismus](#)
[Holisme / Individualisme, sciences sociales](#)
[Hollywoodien \(Modèle\), cinéma](#)
[Humanisme, arts](#)
[Humanisme, littérature](#)
[Humanisme, philosophie](#)
[Iconologie et interprétation des images, arts](#)
[Idéalisme](#)
[Imamisme, religion](#)
[Imitation, arts](#)
[Individualisme](#)
[Individualisme méthodologique, sciences sociales](#)
[Innéisme, biologie](#)
[Institutionnalisme, économie](#)
[Interactionnisme symbolique, sociologie](#)
[Intuitionnisme, logique, philosophie](#)
[Intuitionnisme, mathématique](#)
[Islam](#)
[Ismaélisme, religion](#)
[Isostasie, sciences de la Terre](#)
[Jansénisme, religion](#)
[Judaïsme](#)
[Jusnaturalisme, droit](#)
[Kantisme](#)
[Keynésianisme](#)
[Kitsch](#)
[Kleinienne \(École\), psychanalyse](#)
[Lacanisme](#)
[Lamarckisme et néo-lamarckisme](#)
[Law and Economics, droit](#)
[Léninisme](#)
[Libéralisme, politique](#)
[Libéralisme, économie](#)
[Libertinage, littérature](#)
[Linéaire / Pictural, arts](#)
[Linguistic Turn, histoire](#)
[Linguistique historique](#)
[Littérature engagée](#)
[Logicisme, mathématique](#)
[Logicisme, philosophie](#)
[Lumières, littérature](#)
[Lumières, philosophie](#)
[Luthéranisme](#)
[Mahayana, religion](#)
[Maïeutique / Scolastique, éducation](#)

[Malthusianisme](#)
[Manichéisme, religion](#)
[Maniérisme, arts](#)
[Manifeste, arts et littérature](#)
[Mannheim \(École de\), musique](#)
[Marginalisme, économie](#)
[Marxisme, économie](#)
[Marxisme, sociologie](#)
[Matérialisme](#)
[Mathématique \(École économique\)](#)
[Mazdéisme, religion](#)
[Mécanisme, philosophie](#)
[Mécanisme, sciences de la vie](#)
[Mendélisme, biologie](#)
[Mercantilisme, économie](#)
[Messianisme et millénarisme](#)
[Métamorphose, biologie](#)
[Méthodique \(École\)](#)
[Méthodisme, religion](#)
[Microstoria, histoire](#)
[Minimalisme, musique](#)
[Modernisme, religion](#)
[Modernité, littérature](#)
[Modernité et modernisme, arts](#)
[Monétarisme](#)
[Mouvement perpétuel, physique](#)
[Musée imaginaire](#)
[Musique électro-acoustique](#)
[Naturalisme, littérature](#)
[Nationalisme, musique](#)
[Naturphilosophie](#)
[Négritude, littérature](#)
[Néoclassicisme, littérature](#)
[Néoclassique \(Théorie économique\)](#)
[Néo-institutionnalisme, économie](#)
[Néoplatonisme](#)
[Néoréalisme, cinéma](#)
[Neptunisme, vulcanisme et plutonisme](#)
[New Economic History](#)
[New History, nouvelles histoires](#)
[Nihilisme](#)
[Nominalisme, mathématique](#)
[Nominalisme, philosophie](#)
[Non-directivité, éducation](#)
[Nouveaux historiens israéliens](#)

[Nouvelle école classique, économie](#)
[Nouvelle rhétorique, droit](#)
[Objectivisme, éthologie](#)
[Occident / Orient, littérature](#)
[Orthodoxie](#)
[Panthéisme](#)
[Pédagogie institutionnelle](#)
[Pentecôtisme](#)
[Personnalisme](#)
[Perspective, arts](#)
[Phénétique, biologie](#)
[Phénoménologie, philosophie](#)
[Phénoménologie, mathématique](#)
[Philosophie analytique](#)
[Phlogistique \(Théorie du\), chimie](#)
[Photographie](#)
[Physiocratie, économie](#)
[Platonisme](#)
[Pneumatique \(Chimie\)](#)
[Politique des auteurs, cinéma](#)
[Populisme](#)
[Positivisme](#)
[Positivisme juridique](#)
[Positivisme logique](#)
[Possibilisme, géographie](#)
[Postmodernisme, littérature](#)
[Postmodernisme, philosophie](#)
[Pragmatique, linguistique](#)
[Pragmatisme, philosophie](#)
[Préciosité, littérature](#)
[Prédicativisme, mathématique](#)
[Primitif, arts](#)
[Probabilisme, biologie](#)
[Programme génétique](#)
[Programme iconographique, arts](#)
[Protectionnisme, économie](#)
[Psychomécanique, linguistique](#)
[Pure visibilité, arts](#)
[Puritanisme](#)
[Pythagorisme, chimie](#)
[Quasi-empirisme, mathématique](#)
[Querelle des Bouffons, musique](#)
[Querelle du coloris](#)
[Racisme](#)
[Radical Geography](#)

[Radicalisme, politique](#)
[Rationalisme](#)
[Ready-made](#)
[Réalisme, littérature](#)
[Réalisme, mathématique](#)
[Réalisme, philosophie](#)
[Réalisme socialiste, cinéma](#)
[Réalisme socialiste, littérature](#)
[Réalisme socialiste, musique](#)
[Récapitulation, biologie](#)
[Réductionnisme](#)
[Régulation \(École de la\)](#)
[Relativisme](#)
[Renaissance, arts](#)
[Répétitive \(Musique\)](#)
[République des lettres](#)
[Réseaux \(Théorie des\), sociologie](#)
[Revue littéraire](#)
[Romantisme, littérature](#)
[Romantisme, musique](#)
[Salon et musée](#)
[Salons littéraires, littérature](#)
[Scepticisme](#)
[Scolastique \(Pensée économique\)](#)
[Seconda prattica, musique](#)
[Sensualisme](#)
[Shinto, religion](#)
[Shivaïsme, religion](#)
[Sionisme](#)
[Social-démocratie](#)
[Social History](#)
[Socialisme](#)
[Socio-histoire](#)
[Sociologie wébérienne](#)
[Soufisme, religion](#)
[Sources du droit \(Théorie des\)](#)
[Spectrale \(École\), musique](#)
[Spinozisme](#)
[Spiritualisme](#)
[Stoïcisme](#)
[Storicismo](#)
[Structuralisme, anthropologie](#)
[Structuralisme, linguistique](#)
[Structuralisme, mathématique](#)
[Structuralisme génétique, sociologie](#)

[Subaltern Studies, histoire](#)

[Sublime, arts](#)

[Sunnisme](#)

[Supranationalité](#)

[Surréalisme](#)

[Symbolisme, arts et littérature](#)

[Systèmes médicaux](#)

[Systémisme, sciences sociales](#)

[Taoïsme](#)

[Théâtre d'art](#)

[Théâtre de l'absurde](#)

[Théâtre politique](#)

[Théologie de la libération](#)

[Theravada, religion](#)

[Thomisme, religion](#)

[Thomisme, philosophie](#)

[Totalitarisme](#)

[Totémisme](#)

[Tournant critique, histoire](#)

[Transcendantalisme](#)

[Transformisme, biologie](#)

[Troisième voie, politique](#)

[Trotskisme](#)

[Types \(Théorie des\), chimie](#)

[Unité / Unification, physique](#)

[Ut pictura poesis, arts](#)

[Utilitarisme, philosophie](#)

[Vajrayana, religion](#)

[Vérisme, musique](#)

[Vichnouisme, religion](#)

[Vienne \(École de\), musique](#)

[Vitalisme, biologie](#)

[Vitalisme, philosophie](#)

[Wagnérisme, musique](#)

[Wahhabisme, religion](#)

[Zen, religion](#)

Table des auteurs

François ALBERA

professeur d'histoire et d'esthétique du cinéma à l'université de Lausanne

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI

professeur, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses

Filippo D' ANGELO

doctorant en lettres

Pierre ANSART

professeur émérite, université de Paris-VII-Denis-Diderot

Elena ASTAFIEVA

doctorante de l'École pratique des hautes études (V^e section, sciences religieuses)

Jean-Pierre ASTOLFI

professeur de sciences de l'éducation à l'université de Rouen

Jean-Christophe ATTIAS

directeur d'études à l'École pratique des hautes études, titulaire de la chaire de judaïsme rabbinique (VI^e-XVII^e s.)

Jean-Bernard AUBY

professeur de droit public à l'université de Paris-II

Antoine d' AUTUME

professeur de sciences économiques à l'université de Paris-I-Panthéon-Sorbonne

Antoine BAILLY

docteur d'État, professeur à l'université de Genève

Lyne BANSAT-BOUDON

directeur d'études à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses

Emmanuel BAROT

maître de conférences (logique et philosophie des sciences) à l'université de Toulouse-II-Le Mirail, département de philosophie

Hervé BARREAU

maître de recherche au C.N.R.S., responsable de l'E.R. fondements des sciences

Philippe BATIFOULIER

maître de conférences en sciences économiques à l'université de Paris-X-Nanterre

Hourya BENIS-SINACEUR

ancienne élève de l'École normale supérieure, docteur d'État, directrice de recherche au C.N.R.S.

Mohammed Hocine BENKHEIRA

maître de conférences à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses

Daniel BENSÂÏD

maître de conférences en philosophie, directeur de la revue Contretemps

Alain BÉRAUD

professeur de sciences économiques à l'université de Cergy-Pontoise

Gilles BERCEVILLE

docteur en théologie, professeur à l'Institut catholique de Paris

Vincent BERDOULAY

professeur, Laboratoire société-environnement-territoire, C.N.R.S. et université de Pau

Serge BERSTEIN

professeur émérite des Universités à l'Institut d'études politiques de Paris

Chrystel BESCHE-RICHARD

professeur de psychologie à l'université de Reims-Champagne-Ardenne

Rémy BETHMONT

maître de conférences en civilisation britannique à l'université de Picardie-Jules-Verne

Maria Novella BORGHETTI

chercheur en histoire

Hubert BOST

directeur d'études à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses

Laurent BOUVET

professeur des Universités en science politique à l'université de Nice

Jean-Baptiste BRENET

maître de conférences en philosophie à l'université de Paris-X-Nanterre

Nicole BRENEZ

agrégée de lettres modernes, maître de conférences à l'université de Paris-I

Luc BRISSON

directeur de recherche au C.N.R.S.

Maurice BROCK

agrégé de lettres classiques, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur d'histoire de l'art moderne à l'université François-Rabelais, Tours

Alain BRUNN

ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de lettres modernes, université de Paris-III-Sorbonne nouvelle

André BURGUIÈRE

directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales

Régis BURNET

ancien élève de l'École normale supérieure, professeur agrégé à l'université de Paris-VIII

François BUTON

chargé de recherche au C.N.R.S., Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie

Norbert CAMPAGNA

docteur en philosophie

Raymond CAMPAN

professeur honoraire à l'université Paul-Sabatier, Toulouse

Carla CANULLO

chercheur à l'université de Macerata, département de philosophie

Philippe CAPELLE

doyen de la faculté de philosophie, Institut catholique de Paris

Giovanni CARERI

maître de conférences en histoire et théorie des arts à l'École des hautes études en sciences sociales, Paris

Joëlle CAULLIER

professeur de musicologie, directrice du Centre d'étude des arts contemporains à l'université de Lille-III

Frank CÉZILLY

professeur première classe à l'université de Bourgogne, Dijon

Jacqueline CHABBI

professeur des Universités, université de Paris-VIII

Louis CHÂTELLIER

professeur émérite à l'université de Nancy-II et à l'École pratique des hautes études (V^e section, sciences religieuses)

Jacquy CHEMOUNI

docteur en histoire, professeur de psychologie clinique et de psychopathologie, psychanalyste

François CHENET

professeur à l'université de Paris-IV-Sorbonne

Dominique CHEVALLIER

professeur émérite à l'université de Paris-IV-Sorbonne, vice-président des Amis de l'université française d'Égypte

Danièle COHN

professeur d'esthétique à l'École des hautes études en sciences sociales, Paris

Gérard COLAS

docteur d'État, directeur de recherche au C.N.R.S.

Pierre COLIN

doyen honoraire de la faculté de philosophie, Institut catholique de Paris

Françoise COLLIN

docteur en philosophie, professeur honoraire, Bruxelles et Paris

Annie COLLOVALD

maître de conférences en science politique à l'université de Paris-X-Nanterre

Sophie COMET

professeur au Conservatoire de Bourg-la-Reine

Benjamin CORIAT

professeur de sciences économiques à l'université de Paris-Nord

Philippe CORNU

enseignant à l'Inalco, président de l'Université bouddhique européenne, membre de la Société asiatique

Pietro CORSI

professeur des Universités, université de Paris-I-Panthéon-Sorbonne, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales

Laurent COURNARIE

professeur de philosophie, professeur de chaire supérieure

Cedric CRÉMIÈRE

docteur ès lettres, Muséum national d'histoire naturelle, conservateur du Patrimoine

Maurice CROISAT

professeur émérite des Universités, Institut d'études politiques de Grenoble

Dominique CROZAT

maître de conférences à l'université de Montpellier-III

Antoine DANCHIN

directeur de recherche au C.N.R.S., professeur à l'Institut Pasteur

Étienne DANCHIN

Directeur de recherche première classe, C.N.R.S.

Florence DANIEL

docteur en sciences de la Terre

Jean-Marc DANIEL

professeur de sciences économiques à l'E.S.C.P.-E.A.P.

Claude DEBRU

professeur de philosophie des sciences à l'École normale supérieure, Paris

Christian DELACROIX

professeur agrégé d'histoire (historiographie et histoire contemporaine) à l'université de Paris

Jean-Paul DELAHAYE

professeur à l'université des sciences et technologies de Lille

Jean-Paul DELÉAGE

historien des sciences, professeur émérite de l'université d'Orléans

Bernard DELMAS

maître de conférences en sciences économiques à l'université de Lille-I et à l'Institut d'études politiques de Lille

Sophie DELPEUX

docteur en histoire de l'art

François DENORD

chargé de recherche au C.N.R.S.

Jean DHOMBRES

directeur de recherche au C.N.R.S., directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales

Alain DIECKHOFF

directeur de recherche au C.N.R.S. (Centre d'études et de recherches internationales)

Laurent DOUSSET

maître de conférences à l'École des hautes études en sciences sociales

Anne-Marie DROUIN-HANS

maître de conférences en sciences de l'éducation à l'université de Bourgogne, Dijon

Philippe DUBOIS

enseignant-chercheur à l'université de Paris-III-Sorbonne nouvelle

Jean-Daniel DUBOIS

directeur d'études à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses

Jacques-Paul DUBUCS

chargé de recherche au C.N.R.S.

Frédéric ELSIG

docteur ès lettres, maître assistant en histoire de l'art médiéval à l'université de Genève

Rafael ENCINAS DE MUNAGORRI

professeur à l'université de Nantes, membre de l'Institut universitaire de France

Alexandre ESCUDIER

chargé de recherche au Cevipof (Centre d'études politiques de Sciences Po) de la Fondation nationale des sciences politiques

François ETNER

professeur de sciences économiques à l'université de Paris-IX-Dauphine

Michel FABRE

professeur émérite

Hubert FAES

maître de conférences à l'université de Bourgogne

Emmanuel FALQUE

professeur agrégé de philosophie, docteur en philosophie à l'université de Paris-IV-Sorbonne, maître de conférences à la faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris

Sébastien FATH

chercheur au Groupe de sociologie des religions et de la laïcité (C.N.R.S.-E.P.H.E.)

Florence FAUCHER-KING

docteur en science politique, chercheuse au Cevipof (Centre d'études politiques de Sciences Po)

Antonella FENECH KROKE

historienne de l'art, membre du Centre d'histoire de l'art de la Renaissance, attachée temporaire d'enseignement et de recherche à l'université de Paris-I-Panthéon-Sorbonne

Samuel FEREY

enseignant-chercheur à l'université de Paris-I-Panthéon-Sorbonne

Florence FILIPPI

professeur agrégé de l'Université (lettres modernes), doctorante en études théâtrales à l'université de Paris-X

Michaël FOESSEL

professeur à l'université de Washington

Dominique FOLSCHEID

professeur de philosophie à l'université de Marne-la-Vallée

Michel FRIZOT

directeur de recherche au C.N.R.S., École des hautes études en sciences sociales, Paris

Benoît FRYDMAN

docteur en droit, directeur du Centre de philosophie du droit de l'Université libre de Bruxelles

Catherine FUCHS

directeur de recherche au C.N.R.S.

Dario GAMBONI

docteur ès lettres, professeur d'histoire de l'art moderne et contemporain à l'université de Genève

Jean GARRABÉ

psychiatre honoraire des hôpitaux, membre honoraire de l'Association mondiale de psychiatrie

Juliette GARRIGUES

musicologue, analyste, chef de chœur diplômée du Conservatoire national supérieur de musique de Paris, chargée de cours à Columbia University, New York

Antoine GARRIGUES

ancien critique à Sud-Ouest et à Contact Variété, professeur d'improvisation et d'histoire de la musique

Pierre GARROUSTE

professeur de sciences économiques à l'université de Lyon-II-Louis-Lumière

Jean-Pierre GASC

professeur au Muséum national d'histoire naturelle

Yves GAUTIER

docteur en sciences de la Terre, concepteur et rédacteur en chef de la collection La Science au présent, Encyclopædia Universalis

Marie GAUTIER

doctorat de philosophie et de communication, chargée d'enseignement de logique, pragmatique, philosophie de l'art, université de Paris-III et Institut catholique de Paris

Jean GAYON

professeur à l'université de Paris-I-Panthéon-Sorbonne

Christian GHASARIAN

ethnologue, professeur à l'université de Neuchâtel

Paul GILBERT

professeur ordinaire à l'Université grégorienne, Rome

Jean A. GILI

professeur à l'université de Paris-I-Panthéon-Sorbonne

Antoinette GIMARET

agrégée de Lettres modernes, enseignante du second degré

Luc-Alain GIRALDEAU

professeur, Groupe de recherche en écologie comportementale et animale, département des sciences biologiques, université du Québec à Montréal

Jean-Jacques GISLAIN

professeur de sciences économiques à l'université Laval, Québec

Geneviève GOBILLOT

professeur des Universités, Islamologue et historienne des idées arabo-islamiques (Université de Lyon-III)

Jean-Christophe GODDARD

professeur à l'université de Poitiers, coordinateur du groupe d'études fichtéennes de langue française, Maison des sciences de

l'homme et de la société, Poitiers

Georges GOEDERT

docteur en philosophie, professeur honoraire à l'Athénée et au centre universitaire de Luxembourg

Thomas GOLSENNE

docteur en histoire de l'art, chercheur à l'université de Paris-I-Panthéon-Sorbonne

Véronique GOUDINOUX

maître de conférences en histoire de l'art à l'université de Lille-III

Daniel GOUJET

professeur au Muséum national d'histoire naturelle

Simone GOYARD-FABRE

professeur émérite des Universités (philosophie du droit)

Jérôme de GRAMONT

maître de conférences à l'Institut catholique de Paris

Jean GREISCH

directeur de troisième cycle, faculté de philosophie, Institut catholique de Paris, enseignant-chercheur au C.N.R.S.

Jean-Yves GRENIER

directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales

Daniel GROJNOWSKI

professeur émérite de littérature française, université de Paris-VII-Denis-Diderot

Pierre GUENANCIA

professeur des Universités, université de Bourgogne

Jacques GUILHAUMOU

directeur de recherche au C.N.R.S.

Bernard GUILLOCHON

professeur de sciences économiques à l'université de Paris-IX-Dauphine

Ozgur GUN

maître de conférences en sciences économiques à l'université de Reims

Patrick de HAAS

maître de conférences en histoire de l'art contemporain, université de Paris-I-Panthéon-Sorbonne

Jean-Louis HALPÉRIN

docteur d'État et agrégé d'histoire du droit, professeur à l'École normale supérieure

Roberte Nicole HAMAYON

docteur ès lettres, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, V^e section (sciences religieuses)

Daniel HAMELINE

professeur honoraire de l'université de Genève

Geneviève HÉBERT

ancienne élève de l'École normale supérieure, agrégée de philosophie, enseignante à la faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris

Jean HEFFER

ancien directeur d'études, École des hautes études en sciences sociales

Nathalie HEINICH

sociologue, directeur de recherche au C.N.R.S.

Gerhard HEINZMANN

professeur des Universités, directeur de l'UMR 7117 du C.N.R.S., Archives Henri Poincaré

Leonid HELLER

professeur à l'université de Lausanne

Clarisse HERRENSCHMIDT

chargée de recherche au C.N.R.S.

Louis HOURMANT

enseignant à l'université de Paris XII-Créteil-Val-de-Marne, membre du Groupe de sociologie des religions et de la laïcité

Claude JAVEAU

professeur à l'Université libre de Bruxelles

Jean-Pierre JEANCOLAS

professeur d'histoire, historien de cinéma, président de l'Association française de recherche sur l'histoire du cinéma

Barthélémy JOBERT

ancien élève de l'École normale supérieure, professeur à l'université de Paris-IV-Sorbonne

Romain JOBEZ

professeur agrégé à l'université de Poitiers

Pierre KAHN

maître de conférences à l'Institut universitaire de formation des maîtres de Versailles

Isabelle KALINOWSKI

chercheur au C.N.R.S.

Ivan P. KAMENAROVIC

enseignant à l'université de Paris-IV-Sorbonne, membre du Centre de recherche sur l'Extrême-Orient de Paris-Sorbonne (C.R.E.O.P.S.)

Tiphaine KARSENTI

agrégée de lettres classiques, ancienne élève de l'École normale supérieure, université de Paris-X

Régis KEERLE

maître de conférence en géographie, Université de Rennes

Jean-Pierre KELLER

docteur en sociologie, professeur honoraire de sociologie de l'image à l'université de Lausanne

Jean-Jacques KUPIEC

docteur en biologie, chercheur à l'I.N.S.E.R.M.

Marc LACHIÈZE-REY

directeur de recherche au C.N.R.S.

Justine LACROIX

professeur assistant en sciences politiques

Jean LADRIÈRE

professeur émérite à l'Université catholique de Louvain

Jacinto LAGEIRA

professeur en esthétique à l'université de Paris-I-Panthéon-Sorbonne, critique d'art

Michel LALLEMENT

professeur de sociologie au Conservatoire national des arts et métiers

Xavier LANDRIN

attaché temporaire d'enseignement et de recherche, doctorant en science politique, université de Paris-X-Nanterre

François LANGOT

professeur de sciences économiques à l'université du Maine

François LAPLANCHE

directeur de recherche honoraire au C.N.R.S., membre associé, Centre d'étude des religions du livre (C.E.R.L.)

Jean-Michel LASSALLE

professeur des Universités, université Paul-Sabatier, Toulouse

Pierre LASZLO

professeur honoraire à l'École polytechnique et à l'université de Liège

Jean-Pierre LAURANT

docteur d'État, membre associé au Groupe de sociologie des religions et de la laïcité (C.N.R.S.-E.P.H.E.)

Stéphane LAURENT

maître de conférences à l'université de Paris-I-Panthéon-Sorbonne, professeur à l'université de Dubaï

Didier LAVERGNE

docteur en médecine

Pierre LE GOFFIC

professeur de linguistique française à l'université de Paris-III

Hervé LE GUYADER

professeur de biologie évolutive à l'université de Paris-VI-Pierre-et-Marie-Curie

Nicolas LE MOIGNE

diplômé de l'Institut d'études politiques de Paris, agrégé d'histoire, boursier de recherche du ministère des Affaires étrangères à la Mission historique française en Allemagne

Jean LECLERCQ

directeur du centre Blondel, professeur, chargé de cours

Claude LELIÈVRE

professeur d'histoire de l'éducation à l'université de Paris-V-Sorbonne

Jean-Sébastien LENFANT

maître de conférences en sciences économiques à l'université de Paris-I-Panthéon-Sorbonne

Rémi LENOIR

professeur à l'université de Paris-I, directeur du Centre de sociologie européenne

Olivier LÉVY-DUMOULIN

professeur des Universités en histoire contemporaine, Institut d'études politiques, université de Lille-II

Michael LÖWY

directeur de recherche émérite au C.N.R.S.

Paul MAGNIN

directeur de recherche au C.N.R.S. (Groupe de sociologie des religions et de la laïcité), sinologue, spécialiste du bouddhisme

Gilles MANCERON

historien

Nicolas MARIOT

chargé de recherche au C.N.R.S., Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie

Claude MARKOVITS

agrégé d'histoire, docteur d'État ès lettres, directeur de recherche au C.N.R.S.

Philippe MARLIÈRE

docteur en sciences politiques et sociales, maître de conférences à University College, Londres

Pierre MARSONE

docteur de l'École pratique des hautes études (sinologie), agrégé de langue et culture chinoises

François-René MARTIN

ancien pensionnaire à l'Institut national d'histoire de l'art, chargé de cours à l'École du Louvre

François MARTY

professeur émérite, faculté des jésuites français (centre Sèvres), faculté de philosophie

Alain MASSON

professeur de lettres, rédacteur à la revue Positif

Massimo MASTROGREGORI

professeur à l'université de Rome La Sapienza

Marie-Anne MATARD-BONUCCI

maître de conférences en histoire contemporaine, université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines

Claude MÉNARD

professeur de sciences économiques à l'université de Paris-I-Panthéon-Sorbonne

Florence de MÈREDIEU

écrivain

Yves MICHAUD

professeur de philosophie à l'université de Rouen, membre de l'Institut universitaire de France

Cyrille MICHON

professeur des Universités (philosophie) à l'université de Nantes

Gil MIHAELY

docteur de l'École des hautes études en sciences sociales (histoire)

Simon MIMOUNI

directeur d'études à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses

Pierre-François MOREAU

professeur des Universités à l'École normale supérieure des lettres et sciences humaines

Bertrand MÜLLER

docteur ès sciences sociales, chargé de cours au département d'histoire générale de l'université de Genève

Olivier NAY

professeur de science politique à l'université de La Rochelle

Olivier NEVEUX

maître de conférences en arts du spectacle à l'université de Strasbourg-II-Marc-Bloch

Joseph S. O'LEARY

professeur à la faculté des lettres, université Sophia à Tōkyō

Jacques PAIN

professeur des Universités en sciences de l'éducation à l'université de Paris-X-Nanterre

Jacques PALARD

directeur de recherche au C.N.R.S.

Andras PALDI

professeur à l'École pratique des hautes études

Sabine PARMENTIER

psychanalyste, docteur en linguistique, membre d'Espace analytique

Jean PAVANS

écrivain, traducteur

Emmanuel PERNOUD

maître de conférences en histoire de l'art contemporain à l'université de Picardie-Jules-Verne, Amiens

Jean-François PETIT

maître assistant à l'Institut catholique de Paris, faculté de philosophie

André PICHOT

chercheur au C.N.R.S. en épistémologie et histoire des sciences

Jackie PIGEAUD

professeur émérite à l'université de Nantes, Institut universitaire de France

Vincent PINEL

diplômé de l'I.D.H.E.C., ancien conservateur et directeur du département du film à la Cinémathèque française

Bernard PIRE

directeur de recherche au C.N.R.S., centre de physique théorique de l'École polytechnique, Palaiseau

Jean-Yves POLLOCK

professeur des Universités, université de Picardie-Jules-Verne, Amiens

Jacques POLONI-SIMARD

maître de conférences, École des hautes études en sciences sociales, directeur de la rédaction de la revue Annales, histoire, sciences sociales

Marie-Domitille PORCHERON

maître de conférences en histoire de l'art moderne et contemporain à la faculté des arts de l'université de Picardie-Jules Verne

Émile POULAT

directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales

Dominique POULOT

professeur d'histoire de l'art à l'université de Paris-I-Panthéon-Sorbonne

Bernard PUDAL

professeur de science politique à l'université de Paris-X-Nanterre, chercheur au C.N.R.S., C.S.U.

Christian PUECH

docteur en sciences du langage, professeur des Universités

Anne REBOUL

docteur en linguistique à l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, docteur en philosophie à l'université de Genève, chargée de recherche au C.N.R.S.

Armand de RICQLÈS

professeur au Collège de France, chaire de biologie historique et évolutionnisme

Michèle RIOT-SARCEY

professeure d'histoire contemporaine à l'université de Paris-VIII

Jean-Noël ROBERT

directeur d'études à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses

Georges ROQUE

philosophe et historien de l'art, directeur de recherche au C.N.R.S., École des hautes études en sciences sociales, Paris

Paul-André ROSENTAL

professeur à l'Institut d'études politiques de Paris

Hartmut-O. ROTERMUND

directeur d'études à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses

Philippe de ROUILHAN

directeur de recherche au C.N.R.S., membre de l'Institut d'histoire et de philosophie des sciences et des techniques

Henry ROUSSO

directeur de recherche au C.N.R.S., Institut d'histoire du temps présent

Céline ROZENBLAT

maître de conférences H.D.R. en géographie à l'université de Montpellier-III

Jean-Michel SALANSKIS

professeur de philosophie des sciences, logique et épistémologie à l'université de Paris-X-Nanterre

Dominique SALGADO

doctorante en science politique, université de Paris-X-Nanterre

Sabine SAURUGGER

professeur des Universités en science politique à l'Institut d'études politiques de Grenoble, directrice de la revue Politique européenne

Stéphane SCHMITT

docteur en histoire des sciences, chargé de recherche au C.N.R.S.

Jacob SCHMUTZ

maître de conférences en philosophie, université de Paris-IV Sorbonne

Gunter SCHOLTZ

professeur à l'Institut de philosophie, Ruhr-Universität, Bochum (Allemagne)

Étienne SCHWEISGUTH

directeur de recherche au C.N.R.S.

Karl-Leo SCHWERING

maître de conférences à l'université de Paris-VII-Denis-Diderot, formateur au Centre Chapelle-aux-Champs de l'université catholique de Louvain

Meryem SEBTI

docteur en philosophie, chargée de recherche au C.N.R.S.

Didier SEMIN

professeur à l'École nationale supérieure des beaux-arts de Paris

Ronan SHARKEY

docteur en philosophie à l'université de Paris-IV

Isabelle SOMMIER

maître de conférences en science politique à l'université de Paris-I

Olivier SOUBEYRAN

professeur à l'université de Grenoble-I, Institut de géographie alpine

Milovan STANIC

maître de conférences en histoire de l'art à l'université de Paris-IV-Sorbonne

Philippe STEINER

professeur de sciences économiques à l'université de Lille-III-Charles-de-Gaulle

Brigitte STUDER

professeur d'histoire contemporaine, université de Berne

Pascal TASSY

professeur au Muséum national d'histoire naturelle, Paris

Jacques TÉNIER

conseiller maître à la Cour des comptes, professeur associé à l'Institut d'études politiques de Rennes

Robert THEIS

professeur d'université en philosophie

Christian TOPALOV

directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales

Patrick TORT

directeur de l'Institut Charles Darwin International, professeur détaché au Muséum national d'histoire naturelle

François TRÉMOLIÈRES

maître de conférences à l'université de Paris-X-Nanterre

Christophe TRIAU

maître de conférences à l'université de Paris-VII, U.F.R. lettres, art, cinéma

Michel TROPER

professeur à l'université de Paris-X-Nanterre, membre de l'Institut universitaire de France

Dominique TROTIGNON

directeur de l'université bouddhique européenne, Paris

Bernard VALADE

professeur à l'université de Paris-V-Sorbonne, secrétaire général de L'Année sociologique

Alain VANIER

psychanalyste, membre d'Espace analytique, ancien psychiatre des hôpitaux, professeur à l'université de Paris-VII-Denis-Diderot

Martine VASSELIN

ancienne élève de l'École normale supérieure de Sèvres, maître de conférences en histoire de l'art des Temps modernes à l'université de Provence

Jean-Pierre VERDET

astronome à l'Observatoire de Paris

Alain VERGNIUX

docteur en philosophie, professeur des Universités

Laurent VIALA

docteur de l'université de Montpellier-III, attaché temporaire d'enseignement et de recherche

Joseph VIDAL-ROSSET

maître de conférences en philosophie

Pierre VILAR

maître de conférences en littérature française à l'université de Paris-III-Sorbonne nouvelle

Jean-Paul VOLLE

professeur agrégé des Universités, professeur à l'université de Montpellier-III-Paul-Valéry

Pierre WAT

professeur d'histoire de l'art contemporain à l'université de Provence

François WEIL

directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales

Madeleine WIEGER

agrégée de lettres classiques, professeur à l'école doctorale de théologie et sciences religieuses de l'université de Strasbourg

Michel WIEVIORKA

directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, directeur du Centre d.analyse et d.intervention sociologiques (C.A.D.I.S.)

Jean-Paul WILLAIME

directeur d'études à l'École pratique des hautes études, directeur du Groupe de sociologie des religions et de la laïcité (E.P.H.E.-C.N.R.S.)

Yves WINKIN

professeur des Universités, École normale supérieure de lettres et sciences humaines, Lyon

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

ABHINAVAGUPTA

[SHIVAÏSME](#)

ABONDANCE DES ÉLÉMENTS CHIMIQUES, astronomie

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

[ÉTAT STATIONNAIRE](#)

ABORIGÈNES AUSTRALIENS

[TOTÉMISME](#)

ABRAHAM

[JUDAÏSME](#)

ABSOLU

[BOUDDHISME](#)

[HÉGÉLIANISME](#)

[NATURPHILOSOPHIE](#)

[TAOÏSME](#)

ABSOLUTISME

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[HUMANISME](#)

ABSTRACTION

[ABSTRACTION](#)

[CONCEPTUALISME](#)

[FORMALISME](#)

[GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE](#)

ABSTRACTION, arts

▷ [ABSTRACTION, arts](#)

[IMITATION](#)

[SUBLIME](#)

ABSURDE (RÉDUCTION À L)

[INTUITIONNISME](#)

ACADÉMIE FRANÇAISE

[ACADÉMIES](#)

[ACADÉMISME](#)

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[HUMANISME](#)

[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

ACADÉMIE PLATONICIENNE

[ACADÉMIES](#)

[PLATONISME](#)

ACADÉMIES

▷ [ACADÉMIES](#)

[ACADÉMISME](#)

[ARTS LIBÉRAUX/ARTS MÉCANIQUES](#)

[MÉCANISME](#)

[QUERELLE DU COLORIS](#)

[SALON ET MUSÉE](#)

ACADÉMISME, arts

[▷ ACADÉMISME, arts](#)

ACCOMMODATION, psychologie

[CONSTRUCTIVISME](#)

ACCORD, musique

[BAROQUE](#)

[SECONDA PRATTICA](#)

ACCUMULATION DU CAPITAL

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

ACIDES AMINÉS

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

ACOUSTIQUE MUSICALE

[SPECTRALE \(ÉCOLE\)](#)

ACQUISITION DE LA LANGUE MATERNELLE

[GRAMMAIRE GÉNÉRATIVE](#)

ACTE ET ACTION

[KANTISME](#)

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

[PRAGMATISME](#)

[UTILITARISME](#)

ACTE INTENTIONNEL, philosophie

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

ACTE UNIQUE EUROPÉEN

[EUROPE \(IDÉE POLITIQUE D'\)](#)

ACTES DE LANGAGE

[PRAGMATIQUE](#)

ACTEUR, cinéma

[EXPRESSION](#)

ACTEUR, théâtre

[EXPRESSION](#)

ACTION CATHOLIQUE

[CATHOLICISME LIBÉRAL ET CATHOLICISME SOCIAL](#)

ACTION COLLECTIVE

[ALTERMONDIALISME](#)

ACTION PUBLIQUE

[CHOIX PUBLICS \(L'ÉCOLE DES\) ou PUBLIC CHOICE \(SCHOOL\)](#)

ACTION SOCIALE

[CATHOLICISME LIBÉRAL ET CATHOLICISME SOCIAL](#)

ACTION, arts

[HAPPENING](#)

ACTION, théâtre

[THÉÂTRE DE L'ABSURDE](#)

ACTOR S STUDIO

[EXPRESSION](#)

ACTUALISME

[Actualisme/catastrophisme](#)

ACTUALISME / CATASTROPHISME, sciences de la Terre

▷ [ACTUALISME / CATASTROPHISME](#), sciences de la Terre

ADAMOV Arthur

[THÉÂTRE DE L'ABSURDE](#)

ADAPTATION, biologie

[FINALISME](#)

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

ADAPTATION, psychologie

[BEHAVIORISME](#)

ADLER Alfred

[FREUDO-MARXISME](#)

ADN (acide désoxyribonucléique)

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

ADORNO Theodor Wiesengrund

[FRANCFORT \(ÉCOLE DE\)](#)

ÂGE DE L UNIVERS

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

[EXPANSION](#)

[ÉTAT STATIONNAIRE](#)

AGENCE (THÉORIE DE L), économie

[LAW and ECONOMICS](#)

AGENTS ÉCONOMIQUES

[AUTRICHIENNE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[CHOIX PUBLICS \(L'ÉCOLE DES\) ou PUBLIC CHOICE \(SCHOOL\)](#)

[MARGINALISME](#)

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

[ÉQUILIBRE GÉNÉRAL \(THÉORIE DE L'\)](#)

AGIT-PROP, théâtre

[THÉÂTRE POLITIQUE](#)

AGLIETTA Michel

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

AGRICULTURE

[PHYSIOCRATIE](#)

AHURA MAZDA

[MAZDÉISME](#)

AIR

[PNEUMATIQUE \(CHIMIE\)](#)

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

AIRE DE RÉPARTITION, biogéographie

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

AIRY George Biddell

[ISOSTASIE](#)

ALBÉNIZ Isaac

[NATIONALISME](#)

ALBERTI Leon Battista

[CANON ET ORDRES](#)

[HUMANISME](#)

[PERSPECTIVE](#)
[RENAISSANCE](#)
[ÉPHÉMÈRE](#)

ALCHIMIE

▷ [ALCHIMIE](#)
[TAOÏSME](#)

ALÉATOIRE (MUSIQUE)

▷ [ALÉATOIRE \(MUSIQUE\)](#)

ALEMBERT Jean Le Rond d

[ENCYCLOPÉDISME](#)
[LUMIÈRES](#)

ALEXANDER Jeffrey

[FONCTIONNALISME](#)

ALEXANDRIE

[CHRISTIANISME](#)
[PLATONISME](#)

ALIÉNATION

[ANARCHISME](#)
[FREUDO-MARXISME](#)
[HÉGÉLIANISME](#)
[MARXISME](#)

ALIÉNATION MENTALE

[ALIÉNISME](#)

ALIÉNISME

▷ [ALIÉNISME](#)

ALLAIS Maurice

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

ALLÉGORIE

[ICONOLOGIE ET INTERPRÉTATION DES IMAGES](#)

ALLÈLE

[ÉVOLUTIONNISME](#)

ALLOPATRIE

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

ALLTAGSGESCHICHTE, histoire

▷ [ALLTAGSGESCHICHTE, histoire](#)

ALTÉRITÉ

[CHAMANISME](#)

ALTERMONDIALISME

▷ [ALTERMONDIALISME](#)

ALTHUSIUS

[FÉDÉRALISME](#)

ALTHUSSER Louis

[COMMUNISME](#)
[HÉGÉLIANISME](#)

ALTRUISME, éthologie

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

AMBIGUÏTÉ, linguistique

[GRAMMAIRE UNIVERSELLE](#)

ÂME

[ARISTOTÉLISME](#)
[AVICENNISME](#)
[CARTÉSIANISME](#)
[NÉOPLATONISME](#)
[PLATONISME](#)
[SPINOZISME](#)
[SPIRITUALISME](#)
[VITALISME](#)

AMITABHA ou AMIDA

[MAHĀYĀNA](#)

AMOUR

[COURTOISIE](#)

ANABAPTISME

[BAPTISME](#)

ANALOGIE

[FIGURALISME](#)
[SYMBOLISME](#)

ANALYSE DE CONVERSATION

[ETHNOMÉTHODOLOGIE](#)

ANALYSE NON STANDARD, mathématique

▷ [ANALYSE NON STANDARD, mathématique](#)

ANALYSE SPATIALE, géographie

[GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE](#)

ANAMNÈSE ou ANAMNÈSIS

[RENAISSANCE](#)

ANAMORPHOSE, arts

[PERSPECTIVE](#)

ANARCHISME

▷ [ANARCHISME](#)
[FÉDÉRALISME](#)

ANARCHO-SYNDICALISME

[ANARCHISME](#)
[SOCIALISME](#)

ANCIEN RÉGIME

[DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE \(ÉCOLE FRANÇAISE DE\)](#)
[GALLICANISME](#)
[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)
[SALON ET MUSÉE](#)

ANCIENS ET MODERNES

[CLASSICISME](#)
[FINS DE L'ART](#)
[MANIFESTE](#)
[Modernité](#)
[ÉPHÉMÈRE](#)

ANCIENS ET MODERNES, arts

▷ [ANCIENS ET MODERNES, arts](#)

ANCIENS ET MODERNES, littérature

▷ [ANCIENS ET MODERNES, littérature](#)

ANGLICANISME

[▷ ANGLICANISME](#)
[MÉTHODISME](#)
[PURITANISME](#)

ANIMAL

[BIOGÉOGRAPHIE](#)
[CHAMANISME](#)
[DARWINISME](#)
[MÉTAMORPHOSE](#)
[OBJECTIVISME](#)
[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

ANNALES (ÉCOLE DES)

[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)
[DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE \(ÉCOLE FRANÇAISE DE\)](#)
[MICROSTORIA](#)
[TOURNANT CRITIQUE](#)

ANNALES (ÉCOLE DES), histoire

[▷ ANNALES \(ÉCOLE DES\), histoire](#)

ANTÉCHRIST

[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)

ANTHROPIQUE (PRINCIPE), cosmologie

[▷ ANTHROPIQUE \(PRINCIPE\), cosmologie](#)

ANTHROPISATION

[CONSERVATIONNISME](#)

ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE

[▷ ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)
[ALLTAGSGESCHICHTE](#)
[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)
[HISTOIRE GLOBALE](#)

ANTHROPOLOGIE PHYSIQUE

[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)

ANTHROPOLOGIE POSTMODERNE

[▷ ANTHROPOLOGIE POSTMODERNE](#)

ANTHROPOLOGIE SOCIALE ET CULTURELLE

[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)
[CHAMANISME](#)
[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)
[FONCTIONNALISME](#)

ANTHROPOMÉTRIE

[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)

ANTICIPATION, sciences sociales

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

ANTICOLONIALISME

[COLONIALISME/NÉOCOLONIALISME](#)

ANTIFASCISME

[ANARCHISME](#)

ANTIPSYCHIATRIE

[▷ ANTIPSYCHIATRIE](#)

ANTIQUITÉ

[ANCIENS ET MODERNES](#)
[AXIOMATIQUE EN GRÈCE ANTIQUE](#)

[CANON ET ORDRES](#)

[CLASSICISME](#)

[GNOSTICISME](#)

[GÉOCENTRISME](#)

[MANICHÉISME](#)

[MAZDÉISME](#)

[NÉOCLASSICISME](#)

[PANTHÉISME](#)

[PERSPECTIVE](#)

[PROGRAMME ICONOGRAPHIQUE](#)

[RELATIVISME](#)

[UT PICTURA POESIS](#)

ANTIQUITÉ, littérature

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[HUMANISME](#)

[RÉPUBLIQUE DES LETTRES](#)

ANTIRÉALISME

[INTUITIONNISME](#)

ANTISÉMITISME

▷ [ANTISÉMITISME](#)

[FASCISME](#)

[RACISME](#)

[SIONISME](#)

ANTITHÉISME

[ATHÉISME](#)

ANTOINE André

[NATURALISME](#)

ANTONI Carlo

[STORICISMO](#)

APOLITISME

▷ [APOLITISME](#)

APOLLINAIRE Guillaume

[SURREALISME](#)

APOMORPHIE

[CLADISTIQUE](#)

APPARTENANCE, sciences sociales

[COMMUNAUTARISME](#)

APPRENTISSAGE DU LANGAGE

[INNÉISME](#)

APPRENTISSAGE, sciences sociales

[BEHAVIORISME](#)

APPRENTISSAGES SCOLAIRES

[ENCYCLOPÉDISME](#)

[ENSEIGNEMENT INDIVIDUALISÉ](#)

[GÉNÉRALISATION DE L'INSTRUCTION](#)

[ÉDUCATION INTÉGRALE](#)

[ÉLÈVE AU CENTRE](#)

ARABIE SAOUDITE

[WAHHABISME](#)

ARAGON Louis

[COLLAGE ET MONTAGE, arts](#)

[SURRÉALISME](#)

ARBITRAIRE DU SIGNE

[STRUCTURALISME](#)

ARCHIMÈDE

[AXIOMATIQUE EN GRÈCE ANTIQUE](#)

ARCHITECTURE

[BAROQUE](#)

[CANON ET ORDRES](#)

[CLASSICISME](#)

[FORMALISME](#)

[PERSPECTIVE](#)

[SUBLIME](#)

ARGAND Émile

[Dérive des continents](#)

ARGUMENTATION

[NOUVELLE RHÉTORIQUE](#)

ARIA

[BAROQUE](#)

ARIOSO

[BAROQUE](#)

ARISTARQUE DE SAMOS

[HÉLIOCENTRISME](#)

ARISTOTE

[ARISTOTÉLISME](#)

[Art poétique](#)

[CLASSICISME](#)

[CONCEPTUALISME](#)

[FINALISME](#)

[GÉOCENTRISME](#)

[HERMÉNEUTIQUE](#)

[RELATIVISME](#)

[THOMISME](#)

[VITALISME](#)

ARISTOTÉLISME

▷ [ARISTOTÉLISME](#)

[AVERROÏSME](#)

[EMPIRISME](#)

[FINALISME](#)

[IMITATION](#)

[PANTHÉISME](#)

[PLATONISME](#)

[RÉALISME](#)

[THOMISME](#)

ARITHMÉTIQUE

[LOGICISME](#)

ARITHMÉTIQUE PRIMITIVE RÉCURSIVE

[FINITISME ET ULTRAFINITISME](#)

[FORMALISME](#)

ARN (acide ribonucléique)

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

ARN DE TRANSFERT (ARNt)

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

ARN MESSENGER (ARNm)

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

ARNAULD Antoine

[CARTÉSIANISME](#)

[JANSÉNISME](#)

ARROW Kenneth

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

ARS NOVA, musique

▷ [ARS NOVA, musique](#)

ART ABSTRAIT

[ABSTRACTION](#)

[IMITATION](#)

ART BRUT

[PRIMITIF](#)

ART CONTEMPORAIN

[ACADÉMISME](#)

[AVANT-GARDE](#)

[DÉMATÉRIALISATION DE L'ŒUVRE D'ART](#)

[FINS DE L'ART](#)

[HASARD](#)

[SALON ET MUSÉE](#)

ART DÉCO (STYLE)

[DESIGN](#)

ART ET CULTURE

▷ [ART ET CULTURE](#)

[ACADÉMISME](#)

[AVANT-GARDE](#)

[ICONOLOGIE ET INTERPRÉTATION DES IMAGES](#)

[MUSÉE IMAGINAIRE](#)

ART MODERNE

[ÉPHÉMÈRE](#)

ART POÉTIQUE

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[ART POUR L'ART](#)

[UT PICTURA POESIS](#)

ART POÉTIQUE, littérature

▷ [ART POÉTIQUE, littérature](#)

ART POUR L'ART, littérature

▷ [ART POUR L'ART, littérature](#)

ART RELIGIEUX

[CANON ET ORDRES](#)

ART TOTAL

[DESIGN](#)

[THÉÂTRE D'ART](#)

[WAGNÉRISME](#)

ART TOTAL, musique et arts

▷ [ART TOTAL, musique et arts](#)

ART VIRTUEL, arts

[DÉMATÉRIALISATION DE L'ŒUVRE D'ART](#)

ARTE POVERA

[ÉPHÉMÈRE](#)

ARTISAN

[ARTS LIBÉRAUX/ARTS MÉCANIQUES](#)

ARTISTE

[AVANT-GARDE](#)

[BOHÈME](#)

[DANDYSME](#)

[EXPRESSION](#)

[MANIFESTE](#)

[PROGRAMME ICONOGRAPHIQUE](#)

[RENAISSANCE](#)

[SALON ET MUSÉE](#)

ARTS AND CRAFTS

[DESIGN](#)

ARTS DÉCORATIFS

[HASARD](#)

ARTS LIBÉRAUX

[ACADÉMISME](#)

ARTS LIBÉRAUX / ARTS MÉCANIQUES

▷ [ARTS LIBÉRAUX / ARTS MÉCANIQUES](#)

ARTS MÉCANIQUES

[ACADÉMISME](#)

[ARTS LIBÉRAUX/ARTS MÉCANIQUES](#)

ASCÈSE

[SOUFISME](#)

[TAOÏSME](#)

ASHARISME

[SUNNISME](#)

ASSERTABILITÉ, logique

[INTUITIONNISME](#)

ASSIMILATION SOCIALE

[SIONISME](#)

ASSIMILATION, psychologie

[CONSTRUCTIVISME](#)

ASSOCIATION

[FÉDÉRALISME](#)

ASTHÉNOSPHERE

[ISOSTASIE](#)

ATARAXIE

[ÉPICURISME](#)

ATELIER, histoire de l art

[MANIFESTE](#)

ATELIERS D HISTOIRE

[ALLTAGSGESCHICHTE](#)

[SOCIAL HISTORY](#)

ATHÉISME

▷ [ATHÉISME](#)

[ANARCHISME](#)

[DÉISME](#)

[PANTHÉISME](#)

ATHÉISME ET AGNOSTICISME

[LIBERTINAGE](#)

ATHÈNES

[PLATONISME](#)

ATISA

[BOUDDHISME TIBÉTAIN](#)

ATMAN ET BRAHMAN

[BOUDDHISME](#)

[VICHNOUISME](#)

ATOME

[ATOMIQUE \(THÉORIE\)](#)

[ATOMISME](#)

[ÉLÉMENTS \(THÉORIES DES\)](#)

ATOMIQUE (THÉORIE), chimie

▷ [ATOMIQUE \(THÉORIE\), chimie](#)

ATOMISME

[MATÉRIALISME](#)

[ÉPICURISME](#)

ATOMISME LOGIQUE

[ATOMISME](#)

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

ATOMISME, philosophie

▷ [ATOMISME, philosophie](#)

ATONALITÉ

[DODÉCAPHONISME](#)

[VIENNE \(ÉCOLE DE\)](#)

ATTRIBUT, logique

[ARISTOTÉLISME](#)

AUFKLÄRUNG

[LUMIÈRES](#)

AUGUSTIN (SAINT)

[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)

[JANSÉNISME](#)

AUGUSTINIENNE (DOCTRINE)

▷ [AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)

AUSTIN John Langshaw

[PRAGMATIQUE](#)

AUSTRO-MARXISME

[FREUDO-MARXISME](#)

AUTEUR, arts

[EXPRESSION](#)

AUTEUR, littérature

[ACADÉMIES](#)

[Modernité](#)

AUTO-ORGANISATION

[CONSTRUCTIVISME](#)

AUTOBIOGRAPHIE

[ROMANTISME](#)

AUTOGESTION

[ANARCHISME](#)

AUTORITÉ

[NON-DIRECTIVITÉ](#)

AUTORITÉ POLITIQUE

[FÉDÉRALISME](#)

[GALLICANISME](#)

AUTRE, psychanalyse

[LACANISME](#)

AUTRICHIENNE (TRADITION ÉCONOMIQUE)

▷ [AUTRICHIENNE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[MARGINALISME](#)

AVANT-GARDE, arts

▷ [AVANT-GARDE, arts](#)

[ART TOTAL](#)

[CONSTRUCTIVISME](#)

[DESIGN](#)

[HASARD](#)

[ICONOLOGIE ET INTERPRÉTATION DES IMAGES](#)

[MANIFESTE](#)

[MODERNITÉ ET MODERNISME](#)

[POSTMODERNISME](#)

[SUBLIME](#)

AVANT-GARDE, cinéma

▷ [AVANT-GARDE, cinéma](#)

[CINÉMA-VÉRITÉ](#)

[RÉALISME SOCIALISTE](#)

AVANT-GARDE, littérature

▷ [AVANT-GARDE, littérature](#)

[EXPRESSIONNISME](#)

[FUTURISME](#)

[Modernité](#)

[RÉALISME SOCIALISTE](#)

[SURRÉALISME](#)

[THÉÂTRE POLITIQUE](#)

AVANT-GARDE, musique

[BRUITISME](#)

[DARMSTADT \(ÉCOLE DE\)](#)

AVANTAGE COMPARATIF ou RELATIF, économie

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

AVERROÏSME

▷ [AVERROÏSME](#)

AVICENNISME

▷ [AVICENNISME](#)

AXIOMATIQUE EN GRÈCE ANTIQUE, mathématique

▷ [AXIOMATIQUE EN GRÈCE ANTIQUE, mathématique](#)

AXIOMES

[AXIOMATIQUE EN GRÈCE ANTIQUE](#)

[STRUCTURALISME](#)

B

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

BACH Carl Philipp Emanuel
[EMPFINDSAMKEIT](#)

BACON Chancelier Francis
[EMPIRISME](#)

BAER Karl Ernst von
[RÉCAPITULATION](#)
[ÉVOLUTIONNISME](#)

BALANCE COMMERCIALE
[MERCANTILISME](#)

BALZAC Honoré de
[BOHÈME](#)

BANDE SONORE, cinéma
[HOLLYWOODIEN \(MODÈLE\)](#)

BANQUE CENTRALE
[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

BAPTÊME
[BAPTISME](#)
[LUTHÉRANISME](#)
[MANICHÉISME](#)

BAPTISME, religion
[▷ BAPTISME, religion](#)

BARBEY D AUREVILLY Jules
[DANDYSME](#)

BARBEYRAC Jean de
[JUSNATURALISME](#)

BARNES John
[RÉSEAUX \(THÉORIE DES\)](#)

BAROQUE, arts
[▷ BAROQUE, arts](#)

BAROQUE, arts et littérature
[CLASSICISME](#)
[LINÉAIRE/PICTORAL](#)
[MANIÉRISME](#)

BAROQUE, littérature
[▷ BAROQUE, littérature](#)

BAROQUE, musique
[▷ BAROQUE, musique](#)
[BAROQUE](#)
[MANNHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)
[SECONDA PRATTICA](#)

BARRIÈRE GÉOGRAPHIQUE, biogéographie
[BIOGÉOGRAPHIE](#)

BARRO Robert

[KEYNÉSIANISME](#)

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

BARTHES Roland

[OCCIDENT/ORIENT](#)

BARTHEZ Paul-Joseph

[VITALISME](#)

BARTÓK Béla

[EXPRESSIONNISME](#)

[NATIONALISME](#)

BASAGLIA Franco

[ANTIPSYCHIATRIE](#)

BASALTES

[NEPTUNISME, VULCANISME ET PLUTONISME](#)

BASSE CHIFFRÉE ou BASSE CONTINUE

[BAROQUE](#)

BASTILLE (PRISE DE LA)

[BEGRIFFSGESCHICHTE](#)

BATAILLE Georges

[HÉGÉLIANISME](#)

[REVUE LITTÉRAIRE](#)

BATESON Gregory

[ANTIPSYCHIATRIE](#)

BAUDELAIRE Charles

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[ART POUR L'ART](#)

[DANDYSME](#)

[MODERNITÉ ET MODERNISME](#)

[Modernité](#)

[SYMBOLISME](#)

[WAGNÉRISME](#)

[ÉPHÉMÈRE](#)

BAUDELOT Christian

[FONCTIONNALISME](#)

BAUHAUS

[DESIGN](#)

BAYLE Pierre

[LUMIÈRES](#)

BEARD Charles

[NEW HISTORY, NOUVELLES HISTOIRES](#)

BEAU, arts

[ABSTRACTION](#)

[FINS DE L'ART](#)

[SUBLIME](#)

[ÉPHÉMÈRE](#)

BEAU, philosophie

[BEAUTÉ](#)

[SUBLIME](#)

BEAUTÉ

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[ART POUR L'ART](#)

[HUMANISME](#)

[RENAISSANCE](#)

BEAUTÉ, arts

▷ [BEAUTÉ, arts](#)

BEAUVOIR Simone de

[FÉMINISME](#)

BEAUX-ARTS

[ARTS LIBÉRAUX/ARTS MÉCANIQUES](#)

BECHER Johann

[PHLOGISTIQUE \(THÉORIE DU\)](#)

BECKER Howard

[INTERACTIONNISME SYMBOLIQUE](#)

BECKETT Samuel

[THÉÂTRE DE L'ABSURDE](#)

BÉDARIDA François

[HISTOIRE DU TEMPS PRÉSENT](#)

BEETHOVEN Ludwig van

[CLASSICISME](#)

BEGRIFFSGESCHICHTE

[CAMBRIDGE \(ÉCOLE DE\)](#)

BEGRIFFSGESCHICHTE, histoire

▷ [BEGRIFFSGESCHICHTE, histoire](#)

BEHAVIORISME

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

BEHAVIORISME, psychologie

▷ [BEHAVIORISME, psychologie](#)

BEHRENS Peter

[DESIGN](#)

BENACERRAF Paul

[STRUCTURALISME](#)

BENJAMIN Walter

[FRANCFORT \(ÉCOLE DE\)](#)

BENTHAM Jeremy

[UTILITARISME](#)

BERG Alban

[EXPRESSIONNISME](#)

[VIENNE \(ÉCOLE DE\)](#)

BERKELEY (ÉCOLE DE), géographie

[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)

BERLIOZ Hector

[WAGNÉRISME](#)

BERNARD Claude

[RÉDUCTIONNISME](#)

[SYSTÈMES MÉDICAUX](#)

BERR Henri

[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)

BERTALANFFY Ludwig von

[SYSTÉMISME](#)

BERTHELOT Marcelin

[ATOMIQUE \(THÉORIE\)](#)

BHAGAVATISME

[VICHNOUISME](#)

BHK (SÉMANTIQUE)

[INTUITIONNISME](#)

BIBLE

[DÉLUGE \(MYTHE DU\)](#)

[GNOSTICISME](#)

[ISLAM](#)

[JUDAÏSME](#)

[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)

[MODERNISME, religion](#)

[ÉVANGÉLISME](#)

BICHAT Xavier

[VITALISME](#)

BIEN ÉCONOMIQUE

[MARXISME](#)

BIEN, philosophie

[BEAUTÉ](#)

[KANTISME](#)

[MANICHÉISME](#)

BIEN-ÊTRE, économie

[LAW and ECONOMICS](#)

BIG BANG (THÉORIE DU)

▷ [BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

[EXPANSION](#)

[ÉTAT STATIONNAIRE](#)

BIODIVERSITÉ

[CONSERVATIONNISME](#)

BIOÉTHIQUE

▷ [BIOÉTHIQUE](#)

BIOGÉOGRAPHIE

▷ [BIOGÉOGRAPHIE](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

BIOLOGIE CELLULAIRE

[PROBABILISME](#)

BIOLOGIE DU DÉVELOPPEMENT

[MÉTAMORPHOSE](#)

[PROGRAMME GÉNÉTIQUE](#)

[RÉCAPITULATION](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

BIOLOGIE MOLÉCULAIRE

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

[PROBABILISME](#)

[PROGRAMME GÉNÉTIQUE](#)

BIOMOLÉCULES

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

BION Wilfred

[KLEINIENNE \(ÉCOLE\)](#)

BIOSPHERE

[CONSERVATIONNISME](#)

BIOTE

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

BLAIR Tony

[TROISIÈME VOIE](#)

BLANCHOT Maurice

[MUSÉE IMAGINAIRE](#)

[NIHILISME](#)

BLOCH Marc

[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)

[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)

BLOOMFIELD Leonard

[DISTRIBUTIONNALISME](#)

BLUMBERG Donald

[SYSTÉMISME](#)

BLUMER Herbert

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

[INTERACTIONNISME SYMBOLIQUE](#)

BOBBIO Norberto

[POSITIVISME JURIDIQUE](#)

BODHIDHARMA

[ZEN](#)

BODHISATTVA

[BOUDDHISME](#)

[HINAYĀNA](#)

[MAHĀYĀNA](#)

[SHINTŌ](#)

[THERAVĀDA](#)

BODIN Jean

[MONÉTARISME](#)

BOERHAAVE Herman

[SYSTÈMES MÉDICAUX](#)

BOHÈME, littérature

[▷ BOHÈME, littérature](#)

BOILEAU Nicolas

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[SUBLIME](#)

BOIS Paul

[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)

BOLZANO Bernard

[RÉALISME](#)

BONDI Hermann

[ÉTAT STATIONNAIRE](#)

BONHEUR

[ARISTOTÉLISME](#)
[STOÏCISME](#)
[UTILITARISME](#)
[ÉPICURISME](#)

BONNECASE Julien

[ÉCOLE DE L'EXÉGÈSE](#)

BONNET charles

[ÉVOLUTIONNISME](#)

BORDEU Théophile de

[VITALISME](#)

BOSSUET Jacques Bénigne

[ANCIENS ET MODERNES](#)

BOUDDHA

[BOUDDHISME](#)

[HINAYĀNA](#)

[MAHĀYĀNA](#)

[THERAVĀDA](#)

[VAJRAYĀNA](#)

[ZEN](#)

BOUDDHISME

▷ [BOUDDHISME](#)

[BOUDDHISME TIBÉTAIN](#)

[HINAYĀNA](#)

[HINDOUISME](#)

[MAHĀYĀNA](#)

[THERAVĀDA](#)

[VAJRAYĀNA](#)

[ZEN](#)

BOUDDHISME JAPONAIS

[SHINTŌ](#)

[VAJRAYĀNA](#)

BOUDDHISME TIBÉTAIN

▷ [BOUDDHISME TIBÉTAIN](#)

[VAJRAYĀNA](#)

BOUDON Raymond

[INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE](#)

BOUGUER Pierre

[ISOSTASIE](#)

BOULEZ Pierre

[ALÉATOIRE \(MUSIQUE\)](#)

BOULLÉE Étienne-Louis

[SUBLIME](#)

BOURBAKI Nicolas

[STRUCTURALISME](#)

BOURDIEU Pierre

[ANTHROPOLOGIE POSTMODERNE](#)

[HOLISME/INDIVIDUALISME](#)

[RÉSEAUX \(THÉORIE DES\)](#)

[SALONS LITTÉRAIRES](#)

[SOCIO-HISTOIRE](#)

[STRUCTURALISME GÉNÉTIQUE](#)

BOURGEOISIE

[KITSCH](#)

[SOCIALISME](#)

BOYER Robert

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

BRAHMANISME

[BOUDDHISME](#)

[HINDOUISME](#)

BRAQUE Georges

[COLLAGE ET MONTAGE, arts](#)

BRAUDEL Fernand

[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)

[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)

[HISTOIRE GLOBALE](#)

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

BRECHT Bertolt

[THÉÂTRE POLITIQUE](#)

BRENTANO Franz

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

BRESSON Robert

[EXPRESSION](#)

BRETON André

[KITSCH](#)

[READY-MADE](#)

[SURRÉALISME](#)

BRETTON WOODS (CONFÉRENCE DE)

[LIBÉRALISME](#)

BREUER Josef

[FREUDISME](#)

BRIAND Aristide

[EUROPE \(IDÉE POLITIQUE D'\)](#)

BRIGANTI Giuliano

[MANIÉRISME](#)

BROCH Hermann

[KITSCH](#)

BROUWER Luitzen Egbertus

[INTUITIONNISME](#)

BRUIT

[BRUITISME](#)

[MUSIQUE CONCRÈTE](#)

[MUSIQUE ÉLECTRO-ACOUSTIQUE](#)

BRUITISME, musique

[▷ BRUITISME, musique](#)

BRUMMEL George Bryan

[DANDYSME](#)

BRUNDIN Lars

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

BRUNEAU Alfred

[VÉRISME](#)

BRUNO Giordano

[PANTHÉISME](#)

BRUXELLES (ÉCOLE DE), philosophie

[NOUVELLE RHÉTORIQUE](#)

BRZEZINSKI Zbigniew

[TOTALITARISME](#)

BUKOFZER Manfred

[BAROQUE](#)

BUND

[SIONISME](#)

BURCKHARDT Jacob

[BAROQUE](#)

[HUMANISME](#)

BUREAUCRATIE

[CHOIX PUBLICS \(L'ÉCOLE DES\) ou PUBLIC CHOICE \(SCHOOL\)](#)

[COMMUNISME](#)

[RÉSEAUX \(THÉORIE DES\)](#)

[TROTSKISME](#)

BUREN Daniel

[ÉPHÉMÈRE](#)

BURGESS Ernest W.

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

BURKE Edmund

[SUBLIME](#)

C

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

CACCIA, musique
[ARS NOVA](#)

CADENCE
[CLASSICISME](#)

CADRAGE, photographie
[PHOTOGRAPHIE](#)

CAGE John
[ALÉATOIRE \(MUSIQUE\)](#)
[HAPPENING](#)
[MUSIQUE ÉLECTRO-ACOUSTIQUE](#)

CAHIERS DU CINÉMA
[POLITIQUE DES AUTEURS](#)

CAITANYA
[VICHNOUISME](#)

CALABRESI Guido
[LAW and ECONOMICS](#)

CALCINATION, chimie
[PHLOGISTIQUE \(THÉORIE DU\)](#)
[PNEUMATIQUE \(CHIMIE\)](#)

CALCUL ÉCONOMIQUE
[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

CALCUL INFORMATIQUE
[QUASI-EMPIRISME](#)

CALVIN Jean
[CALVINISME](#)

CALVINISME
[▷ CALVINISME](#)
[BAPTISME](#)
[PURITANISME](#)

CAMBRIDGE (ÉCOLE DE)
[BEGRIFFSGESCHICHTE](#)

CAMBRIDGE (ÉCOLE DE), économie
[KEYNÉSIANISME](#)

CAMBRIDGE (ÉCOLE DE), histoire
[▷ CAMBRIDGE \(ÉCOLE DE\), histoire](#)

CAMPHRE
[DOGMATISME](#)

CAMUS Albert
[THÉÂTRE DE L'ABSURDE](#)

CANGUILHEM Georges
[ÉVOLUTIONNISME](#)

CANON ET ORDRES, arts et architecture

▷ [CANON ET ORDRES, arts et architecture](#)

CANON, esthétique

[ACADÉMISME](#)

[CANON ET ORDRES](#)

[CLASSICISME](#)

[RENAISSANCE](#)

CANTATE

[BAROQUE](#)

CANTOR Georg

[AXIOMATIQUE EN GRÈCE ANTIQUE](#)

[LOGICISME](#)

[RÉALISME](#)

CAODONG ou SOTO

[ZEN](#)

CAPITAL

[MARXISME](#)

[PHYSIOCRATIE](#)

CAPITAL CULTUREL

[STRUCTURALISME GÉNÉTIQUE](#)

CAPITAL HUMAIN

[GÉNÉRALISATION DE L'INSTRUCTION](#)

CAPITAL SOCIAL, sociologie

[RÉSEAUX \(THÉORIE DES\)](#)

[STRUCTURALISME GÉNÉTIQUE](#)

CAPITALISME

[ANARCHISME](#)

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

[LÉNINISME](#)

[MARXISME](#)

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

[SOCIALISME](#)

[SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)

CARACTÈRES, biologie

[CLADISTIQUE](#)

[MENDELISME](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

CARGO (CULTES DU)

[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)

CARNAP Rudolf

[EMPIRISME](#)

[POSITIVISME LOGIQUE](#)

CARTÉSIANISME

▷ [CARTÉSIANISME](#)

[IDÉALISME](#)

[MÉCANISME](#)

[PERSONNALISME](#)

[RATIONALISME](#)

CASSIRER Ernst

[STRUCTURALISME](#)

CASTES

[HINDOUIISME](#)

CASTRATION, psychanalyse

[FREUDISME](#)

CATASTROPHISME

[Actualisme/catastrophisme](#)

[FIXISME](#)

CATÉGORIE, mathématique

[STRUCTURALISME](#)

CATÉGORIES, histoire de l'art

[BAROQUE](#)

[CANON ET ORDRES](#)

[GENRES](#)

CATÉGORIES, philosophie

[ARISTOTÉLISME](#)

[NOMINALISME](#)

CATHARSIS

[CLASSICISME](#)

[EXPRESSION](#)

CATHOLICISME

▷ [CATHOLICISME](#)

[CATHOLICISME](#)

[CATHOLICISME LIBÉRAL ET CATHOLICISME SOCIAL](#)

[CRÉATIONNISME](#)

[LUTHÉRANISME](#)

[PURITANISME](#)

[THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION](#)

CATHOLICISME LIBÉRAL

[CATHOLICISME LIBÉRAL ET CATHOLICISME SOCIAL](#)

CATHOLICISME LIBÉRAL ET CATHOLICISME SOCIAL

▷ [CATHOLICISME LIBÉRAL ET CATHOLICISME SOCIAL](#)

CATHOLICISME SOCIAL

[CATHOLICISME LIBÉRAL ET CATHOLICISME SOCIAL](#)

CAUSALITÉ ET CAUSE, philosophie

[ARISTOTÉLISME](#)

[FINALISME](#)

CAVAILLÈS Jean

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

CAVENDISH Henry

[PHLOGISTIQUE \(THÉORIE DU\)](#)

CELLULE

[PROBABILISME](#)

CÉNACLES ROMANTIQUES

[BOHÈME](#)

[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

CENSURE

[LIBERTINAGE](#)

CENTRALISME ET FÉDÉRALISME

[ANARCHISME](#)

CERCLE VICIEUX (PRINCIPE DU), mathématique

[PRÉDICATIVISME](#)

CÉSAIRE Aimé

[NÉGRITUDE](#)

CHALCÉDOINE (CONCILE DE)

[CHRISTIANISME](#)

CHAMANISME

▷ [CHAMANISME](#)

CHAMBRAY Roland FRÉART DE

[ANCIENS ET MODERNES](#)

CHAMP ÉLECTROMAGNÉTIQUE

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

CHAMP GRAVITATIONNEL

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

CHAMP, sociologie

[HOLISME/INDIVIDUALISME](#)

[STRUCTURALISME GÉNÉTIQUE](#)

CHAMPFLEURY

[RÉALISME](#)

CHAMPS (THÉORIE QUANTIQUE DES)

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

CHANGE

[LIBÉRALISME](#)

CHANGEMENT CULTUREL

[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)

[MÉCANISME](#)

CHANGEMENT HISTORIQUE

[HISTORICISME](#)

CHANGEMENT SOCIAL

[NEW ECONOMIC HISTORY](#)

CHANGEMENT, philosophie

[GÉOCENTRISME](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

CHANT

[BAROQUE](#)

[RÉALISME SOCIALISTE](#)

[SECONDA PRATTICA](#)

CHARCOT Jean-Martin

[FREUDISME](#)

CHARISME ET CHEF CHARISMATIQUE

[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)

[Populisme](#)

CHARITÉ

[MÉTHODISME](#)

CHATEAUBRIAND François René de

[ROMANTISME](#)

CHATELAIN Abel

[RADICAL GEOGRAPHY](#)

CHAUNU Pierre

[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)

[HISTOIRE SÉRIELLE](#)

CHÉREAU Patrice

[THÉÂTRE D'ART](#)

CHEVALERIE

[COURTOISIE](#)

CHEVALIER Michel

[LIBÉRALISME](#)

CHICAGO (ÉCOLE DE), économie

[LAW and ECONOMICS](#)

CHICAGO (ÉCOLE DE), sociologie

▷ [CHICAGO \(ÉCOLE DE\), sociologie](#)

[INTERACTIONNISME SYMBOLIQUE](#)

CHIISME

▷ [CHIISME](#)

CHIISME ou SHIISME

[IMAMISME](#)

[ISLAM](#)

[ISMAÉLISME](#)

CHIMIE ORGANIQUE

[TYPES \(THÉORIE DES\)](#)

CHINOISE (PENSÉE)

[CONFUCIANISME](#)

[HINAYĀNA](#)

[OCCIDENT/ORIENT](#)

[SYSTÈMES MÉDICAUX](#)

[TAOÏSME](#)

[ZEN](#)

CHOIX ÉCONOMIQUE

[LAW and ECONOMICS](#)

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

CHOIX PUBLICS (ÉCOLE DES), économie

▷ [CHOIX PUBLICS \(ÉCOLE DES\), économie](#)

CHÔMAGE

[KEYNÉSIANISME](#)

[MONÉTARISME](#)

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

CHOMSKY Noam

[DISTRIBUTIONNALISME](#)

[GRAMMAIRE GÉNÉRATIVE](#)

[GRAMMAIRE UNIVERSELLE](#)

[INNÉISME](#)

[STRUCTURALISME](#)

CHOSTAKOVITCH Dimitri

[RÉALISME SOCIALISTE](#)

CHRIST

[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)

[CATHOLICISME](#)

[CHRISTIANISME](#)
[LUTHÉRANISME](#)
[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)
[ORTHODOXIE](#)
[ÉVANGÉLISME](#)

CHRISTIANISME

▷ [CHRISTIANISME](#)
[ANCIENS ET MODERNES](#)
[ANGLICANISME](#)
[ANTISÉMITISME](#)
[ATHÉISME](#)
[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)
[CATHOLICISME](#)
[CRÉATIONNISME](#)
[GALLICANISME](#)
[HUMANISME](#)
[JANSÉNISME](#)
[LUTHÉRANISME](#)
[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)
[MÉTHODISME](#)
[ORTHODOXIE](#)
[PANTHÉISME](#)
[PENTECÔTISME](#)
[PURITANISME](#)
[RELATIVISME](#)
[SCOLASTIQUE \(PENSÉE ÉCONOMIQUE\)](#)
[THOMISME](#)
[THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION](#)
[ÉVANGÉLISME](#)

CHRISTIANISME PRIMITIF

[CATHOLICISME](#)
[CHRISTIANISME](#)
[GNOSTICISME](#)

CHRISTOLOGIE

[CHRISTIANISME](#)

CHROMATISME, musique

[DODÉCAPHONISME](#)
[VIENNE \(ÉCOLE DE\)](#)

CHROMOSOME

[MENDÉLISME](#)

CICÉRON

[HUMANISME](#)

CINÉMA DIRECT

[CINÉMA-VÉRITÉ](#)

CINÉMA MILITANT

[AVANT-GARDE](#)

CINÉMA PARLANT

[HOLLYWOODIEN \(MODÈLE\)](#)

CINÉMA POLITIQUE

[AVANT-GARDE](#)

CINÉMA-VÉRITÉ

▷ [CINÉMA-VÉRITÉ](#)

CINÉPHILIE

[POLITIQUE DES AUTEURS](#)

CINQ (GROUPE DES), musique

[NATIONALISME](#)

CITÉ ANTIQUE

[ARISTOTÉLISME](#)

[FÉDÉRALISME](#)

CITÉ-ÉTAT

[FÉDÉRALISME](#)

CITOYENNETÉ

[ARISTOTÉLISME](#)

[COMMUNAUTARISME](#)

[FÉDÉRALISME](#)

[GÉNÉRALISATION DE L'INSTRUCTION](#)

[KANTISME](#)

CIVILISATION (PROCESSUS DE)

[COURTOISIE](#)

CLADE

[CLADISTIQUE](#)

CLADISTIQUE

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

[PHÉNÉTIQUE](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

CLADISTIQUE OU CLADISME, biologie

▷ [CLADISTIQUE OU CLADISME, biologie](#)

CLAN

[TOTÉMISME](#)

CLASSE OUVRIÈRE

[LÉNINISME](#)

[Populisme](#)

[SOCIAL HISTORY](#)

CLASSE SOCIALE

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

[INSTITUTIONNALISME](#)

[MARXISME](#)

[SOCIAL HISTORY](#)

[SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)

CLASSE, mathématique

[LOGICISME](#)

CLASSES MOYENNES

[RADICALISME](#)

[TROISIÈME VOIE](#)

CLASSICISME

[ACADÉMISME](#)

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

CLASSICISME, arts

▷ [CLASSICISME, arts](#)

CLASSICISME, arts et architecture

[BAROQUE](#)

[CLASSICISME](#)

[LINÉAIRE/PICTORAL](#)

CLASSICISME, littérature

▷ [CLASSICISME, littérature](#)

[ACADÉMIES](#)

[NÉOCLASSICISME](#)

CLASSICISME, musique

▷ [CLASSICISME, musique](#)

[ROMANTISME](#)

CLASSIFICATION PÉRIODIQUE DES ÉLÉMENTS

[ÉLÉMENTS \(THÉORIES DES\)](#)

CLASSIFICATION, biologie

[CLADISTIQUE](#)

[FIXISME](#)

[PHÉNÉTIQUE](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

CLASSIQUE (TRADITION ÉCONOMIQUE)

▷ [CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[KEYNÉSIANISME](#)

[MARXISME](#)

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

[MERCANTILISME](#)

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

[PROTECTIONNISME](#)

CLAVAL Paul

[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)

[GÉOGRAPHIE POSTMODERNE](#)

CLEMENS NON PAPA ou Jacques CLÉMENT

[FIGURALISME](#)

CLERCX-LEJEUNE Suzanne

[BAROQUE](#)

CLERGÉ

[CATHOLICISME LIBÉRAL ET CATHOLICISME SOCIAL](#)

[COURTOISIE](#)

[GALLICANISME](#)

CLIOMÉTRIE

[NEW ECONOMIC HISTORY](#)

CLOVIS

[GALLICANISME](#)

CLOWER Robert

[KEYNÉSIANISME](#)

COASE Ronald

[LAW and ECONOMICS](#)

[NÉO-INSTITUTIONNALISME](#)

CODE CIVIL

[ÉCOLE DE L'EXÉGÈSE](#)

CODE GÉNÉTIQUE

▷ [CODE GÉNÉTIQUE](#)

CODIFICATION

[ÉCOLE DE L'EXÉGÈSE](#)

CODON

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

COGITO

[CARTÉSIANISME](#)

[PERSONNALISME](#)

COGNITION

[COGNITIVISME](#)

[CONSTRUCTIVISME](#)

[IMITATION](#)

COGNITIVES (SCIENCES)

[COGNITIVISME](#)

[GRAMMAIRE GÉNÉRATIVE](#)

[GRAMMAIRES COGNITIVES](#)

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

[PRAGMATIQUE](#)

[ÉDUCATION INTÉGRALE](#)

COGNITIVISME

▷ [COGNITIVISME](#)

COHÉRENCE, mathématique

[FINITISME ET ULTRAFINITISME](#)

[FORMALISME](#)

COLBERT Jean-Baptiste

[MERCANTILISME](#)

COLBERTISME

[MERCANTILISME](#)

COLEMAN James S.

[RÉSEAUX \(THÉORIE DES\)](#)

COLLAGE ET MONTAGE, arts

▷ [COLLAGE ET MONTAGE, arts](#)

COLLECTIF, arts

[AVANT-GARDE](#)

[MANIFESTE](#)

COLLECTION, arts

[MUSÉE IMAGINAIRE](#)

COLONIALISME

[NÉGRITUDE](#)

[SUBALTERN STUDIES](#)

COLONIALISME / NÉOCOLONIALISME

▷ [COLONIALISME / NÉOCOLONIALISME](#)

COLONISATION

[CHAMANISME](#)

[COLONIALISME/NÉOCOLONIALISME](#)

[RACISME](#)

COMBUSTION, chimie

[PHLOGISTIQUE \(THÉORIE DU\)](#)

COMENIUS

[ENCYCLOPÉDISME](#)

COMITÉ CONSULTATIF NATIONAL D ÉTHIQUE

[BIOÉTHIQUE](#)

COMMANDITAIRE, arts

[PROGRAMME ICONOGRAPHIQUE](#)

COMMERCE

[MERCANTILISME](#)

[PHYSIOCRATIE](#)

COMMERCE EXTÉRIEUR (POLITIQUE DU)

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[MERCANTILISME](#)

[PROTECTIONNISME](#)

COMMERCE INTERNATIONAL

[MERCANTILISME](#)

[PROTECTIONNISME](#)

COMMON LAW

[LAW and ECONOMICS](#)

COMMONS John R.

[INSTITUTIONNALISME](#)

COMMUNAUTARISME

[HINDOUISME](#)

COMMUNAUTARISME, politique

▷ [COMMUNAUTARISME, politique](#)

COMMUNAUTÉ

[BOUDDHISME](#)

[COMMUNAUTARISME](#)

[ENCYCLOPÉDISME](#)

[SUBALTERN STUDIES](#)

COMMUNAUTÉS EUROPÉENNES

[EUROPE \(IDÉE POLITIQUE D'\)](#)

[SUPRANATIONALITÉ](#)

COMMUNICATION

[FONCTIONNALISME](#)

[PRAGMATIQUE](#)

COMMUNISME

▷ [COMMUNISME](#)

[LÉNINISME](#)

[RÉALISME SOCIALISTE](#)

[SOCIAL HISTORY](#)

[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

[SOCIALISME](#)

[TROTSKISME](#)

COMMUNISME LIBERTAIRE

[ANARCHISME](#)

COMMUTATION, linguistique

[FONCTIONNALISME](#)

COMPAGNON Antoine

[Modernité](#)

[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

COMPÉTENCE, linguistique

[GRAMMAIRE GÉNÉRATIVE](#)

[GRAMMAIRE UNIVERSELLE](#)

COMPLÉMENT, grammaire

[GRAMMAIRE UNIVERSELLE](#)

COMPLÉMENTARITÉ, génétique moléculaire

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

COMPLEXE, psychanalyse

[FREUDISME](#)

COMPORTEMENT ANIMAL

[BEHAVIORISME](#)

[CONSTRUCTIVISME](#)

[DARWINISME](#)

[INNÉISME](#)

[OBJECTIVISME](#)

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

COMPORTEMENT HUMAIN

[BEHAVIORISME](#)

COMPORTEMENT SOCIAL

[APOLITISME](#)

[CONVENTIONS \(ÉCONOMIE DES\)](#)

[ETHNOMÉTHODOLOGIE](#)

[FONCTIONNALISME](#)

[INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE](#)

[INTERACTIONNISME SYMBOLIQUE](#)

[SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)

[STRUCTURALISME GÉNÉTIQUE](#)

COMPOSITION MUSICALE

[DODÉCAPHONISME](#)

[MUSIQUE CONCRÈTE](#)

[SECONDA PRATTICA](#)

[VIENNE \(ÉCOLE DE\)](#)

COMPRÉHENSION

[HERMÉNEUTIQUE](#)

COMTE Auguste

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

[POSITIVISME](#)

[RÉDUCTIONNISME](#)

CONCENTRATION ÉCONOMIQUE

[HOLLYWOODIEN \(MODÈLE\)](#)

CONCEPT

[BEGRIFFSGESCHICHTE](#)

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

[RÉALISME](#)

CONCEPTS (HISTOIRE DES)

[BEGRIFFSGESCHICHTE](#)

[CAMBRIDGE \(ÉCOLE DE\)](#)

CONCEPTUALISME, philosophie

▷ [CONCEPTUALISME, philosophie](#)

CONCEPTUEL (ART)

[DÉMATÉRIALISATION DE L'ŒUVRE D'ART](#)

CONCILE

[GALLICANISME](#)

CONCILES BOUDDHIQUES

[BOUDDHISME](#)

CONCRET

[ABSTRACTION](#)
[MARXISME](#)

CONCRÈTE (MUSIQUE)

▷ [CONCRÈTE \(MUSIQUE\)](#)

CONCURRENCE, économie

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)
[PROTECTIONNISME](#)
[ÉQUILIBRE GÉNÉRAL \(THÉORIE DE L'\)](#)

CONDILLAC Étienne Bonnot de

[LUMIÈRES](#)
[SENSUALISME](#)

CONDITIONNEMENT

[BEHAVIORISME](#)

CONDORCET Jean Antoine Nicolas Caritat (marquis de)

[ENCYCLOPÉDISME](#)
[LIBÉRALISME](#)

CONFÉDÉRATION D ÉTATS

[FÉDÉRALISME](#)

CONFESSIONS DE FOI

[CALVINISME](#)

CONFLITS SOCIAUX

[FONCTIONNALISME](#)
[SOCIAL HISTORY](#)

CONFUCIANISME

▷ [CONFUCIANISME](#)
[SHINTŌ](#)

CONNAISSANCE

[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)
[CARTÉSIANISME](#)
[CONSTRUCTIVISME](#)
[EMPIRISME](#)
[ENCYCLOPÉDISME](#)
[IDÉALISME](#)
[INTUITIONNISME](#)
[KANTISME](#)
[LINGUISTIC TURN](#)
[LUMIÈRES](#)
[OBJECTIVISME](#)
[PHOTOGRAPHIE](#)
[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)
[PLATONISME](#)
[PRAGMATISME](#)
[PURE VISIBILITÉ](#)
[RATIONALISME](#)
[RÉALISME](#)
[SCEPTICISME](#)
[SENSUALISME](#)
[SPINOZISME](#)
[STOÏCISME](#)
[TRANSCENDANTALISME](#)
[ÉDUCATION INTÉGRALE](#)
[ÉSOTÉRISME](#)

CONRAD Alfred H.

[NEW ECONOMIC HISTORY](#)

CONRART Valentin

[ACADÉMIES](#)

CONSCIENCE

[BEHAVIORISME](#)

[COGNITIVISME](#)

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

[SHIVAÏSME](#)

CONSCIENCE DE CLASSE

[LÉNINISME](#)

CONSCIENCE DE SOI

[INTERACTIONNISME SYMBOLIQUE](#)

CONSENSUS (ÉCOLE DU), histoire

[NEW HISTORY, NOUVELLES HISTOIRES](#)

CONSÉQUENTIALISME

[UTILITARISME](#)

CONSERVATION (LOIS DE), physique

[MOUVEMENT PERPÉTUEL](#)

CONSERVATION, arts et architecture

[ÉPHÉMÈRE](#)

CONSERVATIONNISME, écologie

▷ [CONSERVATIONNISME, écologie](#)

CONSERVATISME

[ACADÉMIES](#)

[HISTORICISME](#)

[Populisme](#)

CONSERVATIVITÉ, mathématique

[FORMALISME](#)

[NOMINALISME](#)

CONSOMMATION

[FONCTIONNALISME](#)

[INSTITUTIONNALISME](#)

[KEYNÉSIANISME](#)

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

[ÉQUILIBRE GÉNÉRAL \(THÉORIE DE L'\)](#)

CONSOMMATION (SOCIÉTÉ DE)

[BEAUTÉ](#)

[FRANCFORT \(ÉCOLE DE\)](#)

[INSTITUTIONNALISME](#)

[KITSCH](#)

CONSTANTE COSMOLOGIQUE

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

CONSTANTINOPLE

[ORTHODOXIE](#)

CONSTITUANT IMMÉDIAT

[DISTRIBUTIONNALISME](#)

CONSTITUTIONS POLITIQUES

[ARISTOTÉLISME](#)

[BAPTISME](#)

[COLONIALISME/NÉOCOLONIALISME](#)

[FÉDÉRALISME](#)

[NEW HISTORY, NOUVELLES HISTOIRES](#)

[SUPRANATIONALITÉ](#)

CONSTRUCTION, mathématique

[FONDATIONNALISME ET ANTIFONDATIONNALISME](#)

[INTUITIONNISME](#)

CONSTRUCTIONNISME SOCIAL

[CONVENTIONS \(ÉCONOMIE DES\)](#)

[FÉMINISME](#)

CONSTRUCTIVISME, arts

[COLLAGE ET MONTAGE, arts](#)

CONSTRUCTIVISME, arts du spectacle

▷ [CONSTRUCTIVISME, arts du spectacle](#)

CONSTRUCTIVISME, mathématique

▷ [CONSTRUCTIVISME, mathématique](#)

[CONCEPTUALISME](#)

CONSTRUCTIVISME, science

▷ [CONSTRUCTIVISME, science](#)

CONTE

[RÉALISME](#)

CONTEMPLATION

[BOUDDHISME](#)

CONTEXTE, histoire

[BEGRIFFSGESCHICHTE](#)

[CAMBRIDGE \(ÉCOLE DE\)](#)

[ISLAM](#)

[SOCIO-HISTOIRE](#)

CONTEXTE, linguistique

[DISTRIBUTIONNALISME](#)

[PRAGMATIQUE](#)

CONTINENTS, géologie

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

[Dérive des continents](#)

CONTINGENCE, philosophie

[BOUDDHISME](#)

[POSSIBILISME](#)

CONTINU, mathématique

[ANALYSE NON STANDARD](#)

CONTRACEPTION

[DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE \(ÉCOLE FRANÇAISE DE\)](#)

[MALTHUSIANISME](#)

CONTRADICTION ET NON-CONTRADICTION, mathématique

[FONDATIONNALISME ET ANTIFONDATIONNALISME](#)

[FORMALISME](#)

[RÉALISME](#)

CONTRAT SOCIAL

[LUMIÈRES](#)

CONTRAT, économie

[NÉO-INSTITUTIONNALISME](#)

CONTRE-RÉFORME CATHOLIQUE

[CATHOLICISME](#)

[MANIÉRISME](#)

CONTRÔLE SOCIAL

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

[FONCTIONNALISME](#)

CONVECTION (COURANTS DE), géophysique

[Dérive des continents](#)

CONVENTIONNALISME, mathématique

▷ [CONVENTIONNALISME, mathématique](#)

CONVENTIONS (ÉCONOMIE DES)

▷ [CONVENTIONS \(ÉCONOMIE DES\)](#)

CONVERSATION

[ETHNOMÉTHODOLOGIE](#)

[SALONS LITTÉRAIRES](#)

CONVERSION, religions

[BAPTISME](#)

[ISLAM](#)

[PENTECÔTISME](#)

[ÉVANGÉLISME](#)

COOLEY Charles Horton

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

COOPER David

[ANTIPSYCHIATRIE](#)

COOPÉRATION INTERNATIONALE

[CONSERVATIONNISME](#)

COOPÉRATIVES D ARTISTES, histoire du cinéma

[AVANT-GARDE](#)

COPE Edward Drinker

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

COPERNIC Nicolas

[HÉLIOCENTRISME](#)

COPIE, arts

[PHOTOGRAPHIE](#)

[READY-MADE](#)

CORAN

[ISLAM](#)

[SUNNISME](#)

CORÉFÉRENCE, linguistique

[GRAMMAIRE UNIVERSELLE](#)

CORINTHIEN (ORDRE)

[CANON ET ORDRES](#)

CORNEILLE Pierre

[ACADÉMIES](#)

CORPORATIONS

[ARTS LIBÉRAUX/ARTS MÉCANIQUES](#)

CORPORATISME

[FASCISME](#)

CORPS HUMAIN

[CANON ET ORDRES](#)

CORPS, philosophie

[AVICENNISME](#)

[MÉCANISME](#)

[NÉOPLATONISME](#)

[PLATONISME](#)

[SPINOZISME](#)

CORPUS, linguistique

[DISTRIBUTIONNALISME](#)

CORRESPONDANCE, littérature

[RÉPUBLIQUE DES LETTRES](#)

COSMOLOGIE, astronomie

[ANTHROPIQUE \(PRINCIPE\)](#)

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

[EXPANSION](#)

[GÉOCENTRISME](#)

[HÉLIOCENTRISME](#)

[ÉTAT STATIONNAIRE](#)

COSMOLOGIE, religions

[MANICHÉISME](#)

COSMOPOLITISME

[SUPRANATIONALITÉ](#)

COULEUR, arts

[LINÉAIRE/PICTURAL](#)

[QUERELLE DU COLORIS](#)

COURBET Gustave

[RÉALISME](#)

COURBURE DE L ESPACE, cosmologie

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

COURNOT Antoine Augustin

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

COURS MÉDIÉVALES

[COURTOISIE](#)

COURTISAN

[COURTOISIE](#)

COURTOISIE, littérature

▷ [COURTOISIE, littérature](#)

COUSIN Victor

[SPIRITUALISME](#)

COÛTS DE PRODUCTION

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

COÛTS DE TRANSACTION

[LAW and ECONOMICS](#)

[NÉO-INSTITUTIONNALISME](#)

CRAIG Edward Gordon

[THÉÂTRE D'ART](#)

CRANMER Thomas

[ANGLICANISME](#)

CRÉATION (MYTHES DE LA)

[MANICHÉISME](#)

CRÉATION ARTISTIQUE

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[DÉMATÉRIALISATION DE L'ŒUVRE D'ART](#)

[EXPRESSION](#)

[FINS DE L'ART](#)

[FORMALISME](#)

[HASARD](#)

[POLITIQUE DES AUTEURS](#)

[PROGRAMME ICONOGRAPHIQUE](#)

[RENAISSANCE](#)

[SURREALISME](#)

CRÉATION LITTÉRAIRE

[ART POUR L'ART](#)

[Art poétique](#)

[REVUE LITTÉRAIRE](#)

[SURREALISME](#)

CRÉATION MONÉTAIRE

[MONÉTARISME](#)

CRÉATION, théologie

[MÉCANISME](#)

[NÉOPLATONISME](#)

[PANTHÉISME](#)

CRÉATIONNISME, biologie

▷ [CRÉATIONNISME, biologie](#)

[FIXISME](#)

CRICK Francis

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

CRIMINALITÉ, sciences sociales

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

CRISE, économie

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

[MARXISME](#)

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

CRITIQUE D ART

[ARTS LIBÉRAUX/ARTS MÉCANIQUES](#)

[HUMANISME](#)

[LUMIÈRES](#)

[MODERNITÉ ET MODERNISME](#)

[SALON ET MUSÉE](#)

CRITIQUE DE CINÉMA

[POLITIQUE DES AUTEURS](#)

CRITIQUE LITTÉRAIRE

[BAROQUE](#)

[STORICISMO](#)

CROCE Benedetto

[STORICISMO](#)

CROISSANCE DÉMOGRAPHIQUE

[MALTHUSIANISME](#)

CROISSANCE ÉCONOMIQUE

[KEYNÉSIANISME](#)

[NEW ECONOMIC HISTORY](#)

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

CROIZAT Leon

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

CROYANCE, religions

[ATHÉISME](#)

[CATHOLICISME](#)

[CHRISTIANISME](#)

[HINDOUISME](#)

[ISLAM](#)

[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)

[SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)

CROYANCES ET MODÈLES ÉCONOMIQUES

[CONVENTIONS \(ÉCONOMIE DES\)](#)

CUBISME

[COLLAGE ET MONTAGE, arts](#)

CUBO-FUTURISME

[FUTURISME](#)

CULTE

[HINDOUISME](#)

CULTURE

[ART ET CULTURE](#)

[ATHÉISME](#)

[DÉTERMINISME](#)

[FONCTIONNALISME](#)

[FRANCFORT \(ÉCOLE DE\)](#)

[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)

[HUMANISME](#)

CULTURE DE MASSE

[FRANCFORT \(ÉCOLE DE\)](#)

[KITSCH](#)

CULTURE POPULAIRE

[NATIONALISME](#)

[ROMANTISME](#)

[RÉALISME SOCIALISTE](#)

CURE, psychanalyse

[LACANISME](#)

CUVIER Georges

[Actualisme/catastrophisme](#)

[FIXISME](#)

[TRANSFORMISME](#)

CYBERNÉTIQUE

[SYSTÉMISME](#)

CYCLE

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

CYCLE ÉCONOMIQUE

[INSTITUTIONNALISME](#)

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

DACIER Anne

[ANCIENS ET MODERNES](#)

DADA

[COLLAGE ET MONTAGE, arts](#)

[SURREALISME](#)

DALTON John

[ATOMIQUE \(THÉORIE\)](#)

DANDYSME

[▷ DANDYSME](#)

DANTO Arthur

[FINS DE L'ART](#)

DAO ou TAO

[SHINTŌ](#)

[TAOÏSME](#)

DAODE JING

[TAOÏSME](#)

DARGOMYJSKI Alexandre

[NATIONALISME](#)

DARMSTADT (ÉCOLE DE), musique

[▷ DARMSTADT \(ÉCOLE DE\), musique](#)

DARWIN Charles

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

[DARWINISME](#)

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

DARWINISME

[CRÉATIONNISME](#)

[EUGÉNISME](#)

[FINALISME](#)

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

[MENDELISME](#)

[POSSIBILISME](#)

[RACISME](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

DARWINISME CELLULAIRE (THÉORIE DU)

[PROBABILISME](#)

DARWINISME SOCIAL

[EUGÉNISME](#)

DARWINISME, biologie

[▷ DARWINISME, biologie](#)

DE MARTINO Ernesto

[STORICISMO](#)

DE SANTIS Giuseppe

[NÉORÉALISME](#)

DE SICA Vittorio

[NÉORÉALISME](#)

DE VRIES Hugo

[MENDÉLISME](#)

DEBREU Gérard

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

DEBUSSY Claude

[WAGNÉRISME](#)

DÉCADENCE

[MANIÉRISME](#)

DÉCADENTISME

[DANDYSME](#)

[SYMBOLISME](#)

DÉCALAGE SPECTRAL

[EXPANSION](#)

DÉCÉLÉRATION (PARAMÈTRE DE), cosmologie

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

DÉCENTRALISATION

[ART ET CULTURE](#)

DÉCISION

[CHOIX PUBLICS \(L'ÉCOLE DES\) ou PUBLIC CHOICE \(SCHOOL\)](#)

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

[ÉQUILIBRE GÉNÉRAL \(THÉORIE DE L'\)](#)

DÉCISION DE JUSTICE

[NOUVELLE RHÉTORIQUE](#)

DÉCLAMATION

[BAROQUE](#)

[EXPRESSIONNISME](#)

DÉCLARATION DES DROITS DE L HOMME ET DU CITOYEN DE 1789

[SUPRANATIONALITÉ](#)

DÉCOLONISATION

[COLONIALISME/NÉOCOLONIALISME](#)

DÉCONSTRUCTION, philosophie

[POSTMODERNISME](#)

DÉCOR, arts

[PROGRAMME ICONOGRAPHIQUE](#)

DÉFENSE (POLITIQUE DE)

[EUROPE \(IDÉE POLITIQUE D'\)](#)

DÉFENSE, psychanalyse

[FREUDISME](#)

[KLEINIENNE \(ÉCOLE\)](#)

DÉFÉRENT, astronomie

[GÉOCENTRISME](#)

DÉISME

▷ [DÉISME](#)

[LUMIÈRES](#)

DELACROIX Eugène

[QUERELLE DU COLORIS](#)

DELEUZE Gilles

[HÉGÉLIANISME](#)

DÉLINQUANCE

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

DÉLIVRANCE ou MOKSHA, bouddhisme

[SHIVAÏSME](#)

DÉLIVRANCE, religions

[SHIVAÏSME](#)

[VICHNOUISME](#)

DÉLOCALISATION ÉLECTRONIQUE

[PYTHAGORISME](#)

DÉLUGE (MYTHE DU)

▷ [DÉLUGE \(MYTHE DU\)](#)

[Actualisme/catastrophisme](#)

DÉMATÉRIALISATION DE L OEUVRE D ART

[HAPPENING](#)

[PHOTOGRAPHIE](#)

DÉMATÉRIALISATION DE L'ŒUVRE D'ART

▷ [DÉMATÉRIALISATION DE L'ŒUVRE D'ART](#)

DÉMOCRATIE

[ANARCHISME](#)

[COMMUNAUTARISME](#)

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

[FÉDÉRALISME](#)

[RADICALISME](#)

[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

DÉMOCRITE

[ATOMISME](#)

DÉMOGRAPHIE

[DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE \(ÉCOLE FRANÇAISE DE\)](#)

[HISTOIRE SÉRIELLE](#)

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

[MALTHUSIANISME](#)

DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE (ÉCOLE FRANÇAISE DE)

[HISTOIRE SÉRIELLE](#)

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

[MICROSTORIA](#)

DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE (ÉCOLE FRANÇAISE DE), histoire

▷ [DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE \(ÉCOLE FRANÇAISE DE\), histoire](#)

DÉMONSTRATION, mathématique

[CONSTRUCTIVISME](#)

[INTUITIONNISME](#)

[QUASI-EMPIRISME](#)

DENSITÉ DE L UNIVERS

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

DENSITÉ, géophysique

[ISOSTASIE](#)

DÉONTOLOGIE

[BIOÉTHIQUE](#)

DER STURM, revue

[EXPRESSIONNISME](#)

DÉRIVE DES CONTINENTS

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

DÉRIVE DES CONTINENTS, sciences de la Terre

▷ [DÉRIVE DES CONTINENTS, sciences de la Terre](#)

DERRIDA Jacques

[ANTHROPOLOGIE POSTMODERNE](#)

[FÉMINISME](#)

[HÉGÉLIANISME](#)

[POSTMODERNISME](#)

DESANTI Jean-Toussaint

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

DESCARTES René

[CARTÉSIANISME](#)

[IDÉALISME](#)

[MATÉRIALISME](#)

[MÉCANISME](#)

[NOUVELLE RHÉTORIQUE](#)

[RATIONALISME](#)

[RELATIVISME](#)

DESCRIPTION, littérature

[RÉALISME](#)

DESCRIPTIVE (MUSIQUE)

[FIGURALISME](#)

DESIGN

▷ [DESIGN](#)

DÉSIR, philosophie

[UTILITARISME](#)

[ÉPICURISME](#)

DÉSIR, psychanalyse

[FREUDISME](#)

DESMARETS Nicolas

[NEPTUNISME, VULCANISME ET PLUTONISME](#)

DESPOTISME LÉGAL

[PHYSIOCRATIE](#)

DESSIN

[ARTS LIBÉRAUX/ARTS MÉCANIQUES](#)

[DESIGN](#)

[HASARD](#)

[LINÉAIRE/PICTURAL](#)

[QUERELLE DU COLORIS](#)

DESTIN

[STOÏCISME](#)

DÉTERMINISME, géographie

▷ [DÉTERMINISME, géographie](#)

[POSSIBILISME](#)

DÉTERMINISME, sciences sociales

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

DETTE PUBLIQUE

[LIBÉRALISME](#)

DÉVELOPPEMENT DURABLE

[CONSERVATIONNISME](#)

DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE

[GÉNÉRALISATION DE L'INSTRUCTION](#)

[MERCANTILISME](#)

[ÉCOLOGIE POLITIQUE](#)

DÉVELOPPEMENT, biologie

[MÉTAMORPHOSE](#)

[PROGRAMME GÉNÉTIQUE](#)

[RÉCAPITULATION](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

DEVOIR MORAL

[KANTISME](#)

DEWAR-ZIMMERMAN (RÈGLE DE)

[PYTHAGORISME](#)

DEWEY John

[POSTMODERNISME](#)

[PRAGMATISME](#)

DHARMA

[BOUDDHISME](#)

[HINAYĀNA](#)

[HINDOUISME](#)

[MAHĀYĀNA](#)

[THERAVĀDA](#)

DIACHRONIE, linguistique

[LINGUISTIQUE HISTORIQUE](#)

DIALECTIQUE

[HÉGÉLIANISME](#)

DIALOGUE, cinéma

[HOLLYWOODIEN \(MODÈLE\)](#)

DIASPORA

[JUDAÏSME](#)

[NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)

[SIONISME](#)

DICTATURE

[COMMUNISME](#)

[FASCISME](#)

[LÉNINISME](#)

[RÉALISME SOCIALISTE](#)

DICTATURE DU PROLÉTARIAT

[COMMUNISME](#)

[LÉNINISME](#)

DIDEROT Denis

[DÉISME](#)

[EXPRESSION](#)

[LUMIÈRES](#)

[SUBLIME](#)

DIEU

[ARISTOTÉLISME](#)

[ATHÉISME](#)

[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)

[AVICENNISME](#)

[CALVINISME](#)

[CATHOLICISME](#)

[CHIISME](#)

[CHRISTIANISME](#)

[DÉISME](#)

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

[HINDOUISME](#)

[IMAMISME](#)

[LUTHÉRANISME](#)

[NIHILISME](#)

[NÉOPLATONISME](#)

[ORTHODOXIE](#)

[PANTHÉISME](#)

[SOUFISME](#)

[SPINOZISME](#)

[SPIRITUALISME](#)

[STOÏCISME](#)

[SUNNISME](#)

[THOMISME](#)

[WAHHABISME](#)

DIFFÉRENCE SEXUELLE

[FREUDISME](#)

[FÉMINISME](#)

[LACANISME](#)

DIFFÉRENCE, philosophie

[FÉMINISME](#)

[HÉGÉLIANISME](#)

[POSTMODERNISME](#)

DIFFÉRENCIATION CELLULAIRE

[PROBABILISME](#)

DIFFÉRENTIALISME

[RACISME](#)

DIFFUSION, histoire culturelle

[ART ET CULTURE](#)

[DÉMATÉRIALISATION DE L'ŒUVRE D'ART](#)

[MUSÉE IMAGINAIRE](#)

[PHOTOGRAPHIE](#)

[POLITIQUE DES AUTEURS](#)

[ROMANTISME](#)

[RÉPUBLIQUE DES LETTRES](#)

DIGGES Thomas

[HÉLIOCENTRISME](#)

DILTHEY Wilhelm

[HERMÉNEUTIQUE](#)

DISCOURS

[CAMBRIDGE \(ÉCOLE DE\)](#)

[FONCTIONNALISME](#)

[LINGUISTIC TURN](#)

[PSYCHOMÉCANIQUE](#)

DISCRIMINATION

[ANTISÉMITISME](#)

[EUGÉNISME](#)

[FÉMINISME](#)

[RACISME](#)

DISPARITION ou EXTINCTION DES ESPÈCES

[Actualisme/catastrophisme](#)

[CONSERVATIONNISME](#)

[FIXISME](#)

DISPERSION DES ESPÈCES, biogéographie

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

DISSONANCE

[DODÉCAPHONISME](#)

DISTANCE, astronomie

[EXPANSION](#)

DISTRIBUTIONNALISME, linguistique

▷ [DISTRIBUTIONNALISME, linguistique](#)

DIVINITÉ

[ARISTOTÉLISME](#)

[CHRISTIANISME](#)

[HINDOUISME](#)

[SHINTŌ](#)

[SPINOZISME](#)

DIVISION DU TRAVAIL SOCIAL

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

[FÉMINISME](#)

[STRUCTURALISME GÉNÉTIQUE](#)

DOCTRINE, droit

[JUSNATURALISME](#)

[SOURCES DU DROIT \(THÉORIE DES\)](#)

DOCUMENT

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

DOCUMENTAIRE, cinéma

[CINÉMA-VÉRITÉ](#)

DODÉCAPHONISME

[VIENNE \(ÉCOLE DE\)](#)

DODÉCAPHONISME, musique

▷ [DODÉCAPHONISME, musique](#)

DOGMA 95, cinéma

▷ [DOGMA 95, cinéma](#)

DOGMATISME

▷ [DOGMATISME](#)

DOGME

[SUNNISME](#)

DOMAINE SYNTAXIQUE

[GRAMMAIRE UNIVERSELLE](#)

DOMINATION

[FÉMINISME](#)

[MARXISME](#)

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)
[SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)

DOPPLER-FIZEAU (EFFET)

[EXPANSION](#)

DORIQUE (ORDRE)

[CANON ET ORDRES](#)

DOSSE François

[TOURNANT CRITIQUE](#)

DOUTE, philosophie

[DOGMATISME](#)

DRAMATURGIE

[THÉÂTRE DE L'ABSURDE](#)

[THÉÂTRE POLITIQUE](#)

DRAME

[ART TOTAL](#)

[BAROQUE](#)

[EXPRESSIONNISME](#)

[VÉRISME](#)

[WAGNÉRISME](#)

DRAME ROMANTIQUE

[ROMANTISME](#)

DREYFUS (AFFAIRE)

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

DROIT CIVIL

[ÉCOLE DE L'EXÉGÈSE](#)

DROIT COMMERCIAL

[NÉO-INSTITUTIONNALISME](#)

DROIT COUTUMIER

[SOURCES DU DROIT \(THÉORIE DES\)](#)

DROIT EUROPÉEN

[SUPRANATIONALITÉ](#)

DROIT MÉDICAL

[BIOÉTHIQUE](#)

DROIT NATUREL

[JUSNATURALISME](#)

[POSITIVISME JURIDIQUE](#)

[ÉCOLE DE L'EXÉGÈSE](#)

DROIT POSITIF

[JUSNATURALISME](#)

[POSITIVISME JURIDIQUE](#)

[SOURCES DU DROIT \(THÉORIE DES\)](#)

DROIT ROMAIN

[SCOLASTIQUE \(PENSÉE ÉCONOMIQUE\)](#)

DROITE, politique

[TROISIÈME VOIE](#)

DROITS DE L'HOMME

[JUSNATURALISME](#)

[SUPRANATIONALITÉ](#)

DROITS FONDAMENTAUX

[THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION](#)

DRUZES

[ISMAÉLISME](#)

DU TOIT Alexandre L.

[Dérive des continents](#)

DUALISME

[CHIISME](#)

[MAZDÉISME](#)

[MÉCANISME](#)

[PANTHÉISME](#)

[VICHNOUISME](#)

DUALITÉ ONDE-CORPUSCULE

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

DUBY Georges

[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)

DUCHAMP Marcel

[HASARD](#)

[READY-MADE](#)

DUHAMEL Georges

[RÉALISME](#)

DUMAS Jean-Baptiste

[TYPES \(THÉORIE DES\)](#)

DUMMETT Michael

[INTUITIONNISME](#)

DUMONT Louis

[INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE](#)

DUNS SCOT

[THOMISME](#)

DUODÉCIMAINS

[IMAMISME](#)

DUPUIT Jules

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

DURANTY Edmond

[RÉALISME](#)

DURÉE

[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

[ÉPHÉMÈRE](#)

DÜRER Albrecht

[CANON ET ORDRES](#)

DURKHEIM (ÉCOLE DE)

[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)

[HISTOIRE SÉRIELLE](#)

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

[ÉCOLE SOCIOLOGIQUE DU DROIT](#)

DURKHEIM (ÉCOLE DE), sociologie

▷ [DURKHEIM \(ÉCOLE DE\), sociologie](#)

DURKHEIM Émile

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

[HOLISME/INDIVIDUALISME](#)

[TOTÉMISME](#)

DURUY Victor

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

DUTTON Clarence Edward

[ISOSTASIE](#)

DVAITA

[VICHNOUISME](#)

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

EASTON David

[SYSTÉMISME](#)

EAU, chimie physique

[PHLOGISTIQUE \(THÉORIE DU\)](#)

[PNEUMATIQUE \(CHIMIE\)](#)

ÉCHANGE, anthropologie

[CHAMANISME](#)

[STRUCTURALISME](#)

ÉCHANGE, économie

[AUTRICHIENNE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[INSTITUTIONNALISME](#)

[MARGINALISME](#)

[MARXISME](#)

[NÉO-INSTITUTIONNALISME](#)

[SCOLASTIQUE \(PENSÉE ÉCONOMIQUE\)](#)

ÉCHELLE (FACTEUR D), cosmologie

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

[EXPANSION](#)

ÉCOLE DE L’EXÉGÈSE, droit

▷ [ÉCOLE DE L’EXÉGÈSE, droit](#)

ÉCOLE DES CHARTES

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

ÉCOLE ET MOUVEMENT, arts

[ACADÉMISME](#)

[DESIGN](#)

[MANIFESTE](#)

[ÉPHÉMÈRE](#)

ÉCOLE LITTÉRAIRE

▷ [ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

ÉCOLE SOCIOLOGIQUE DU DROIT

▷ [ÉCOLE SOCIOLOGIQUE DU DROIT](#)

ÉCOLE UNIQUE

[ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

ÉCOLOGIE

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

[ÉCOLOGIE POLITIQUE](#)

ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE

▷ [ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

[INNÉISME](#)

ÉCOLOGIE HUMAINE

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

ÉCOLOGIE POLITIQUE

▷ [ÉCOLOGIE POLITIQUE](#)

ÉCONOMÉTRIE

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

[NEW ECONOMIC HISTORY](#)

ÉCONOMIE DE MARCHÉ

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

[ÉQUILIBRE GÉNÉRAL \(THÉORIE DE L'\)](#)

ÉCONOMIE MIXTE

[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

ÉCONOMIE POLITIQUE

[HISTORIQUE ALLEMANDE \(ÉCOLE\)](#)

[LIBÉRALISME](#)

[MARXISME](#)

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

[SCOLASTIQUE \(PENSÉE ÉCONOMIQUE\)](#)

ÉCOSYSTÈME

[CONSERVATIONNISME](#)

ÉCRITURE

[CONFUCIANISME](#)

ÉCRITURE MUSICALE

[ARS NOVA](#)

[BAROQUE](#)

[DODÉCAPHONISME](#)

ÉCRIVAIN

[ACADÉMIES](#)

[LUMIÈRES](#)

[PRÉCIOSITÉ](#)

[ROMANTISME](#)

[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

ÉDITION

[REVUE LITTÉRAIRE](#)

ÉDUCATIF (SYSTÈME)

[FONCTIONNALISME](#)

[ÉDUCATION INTÉGRALE](#)

[ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

[ÉLÈVE AU CENTRE](#)

ÉDUCATION ET INSTRUCTION

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

[ENCYCLOPÉDISME](#)

[ENSEIGNEMENT INDIVIDUALISÉ](#)

[GÉNÉRALISATION DE L'INSTRUCTION](#)

[HUMANISME](#)

[NON-DIRECTIVITÉ](#)

[ÉDUCATION INTÉGRALE](#)

[ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

[ÉLÈVE AU CENTRE](#)

ÉDUCATION INTÉGRALE

▷ [ÉDUCATION INTÉGRALE](#)

ÉDUCATION LIBÉRALE

▷ [ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

[HUMANISME](#)

EFFICIENCE ÉCONOMIQUE

[LAW and ECONOMICS](#)

ÉGALITÉ

[FÉMINISME](#)

[SOCIALISME](#)

[TROISIÈME VOIE](#)

ÉGLISE

[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)

[BAPTISME](#)

[CALVINISME](#)

[CATHOLICISME](#)

[LUTHÉRANISME](#)

[MANICHÉISME](#)

[MÉTHODISME](#)

[ORTHODOXIE](#)

[PURITANISME](#)

[ÉVANGÉLISME](#)

ÉGLISE CATHOLIQUE, histoire

[CATHOLICISME](#)

[CATHOLICISME LIBÉRAL ET CATHOLICISME SOCIAL](#)

[GALLICANISME](#)

[JANSÉNISME](#)

[LUTHÉRANISME](#)

[MODERNISME, religion](#)

[ORTHODOXIE](#)

[RENAISSANCE](#)

[THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION](#)

[UT PICTURA POESIS](#)

ÉGLISE D ANGLETERRE

[ANGLICANISME](#)

ÉGLISES ORIENTALES CHRÉTIENNES

[ORTHODOXIE](#)

ÉGLISES RÉFORMÉES

[CALVINISME](#)

EHRLICH Eugen

[ÉCOLE SOCIOLOGIQUE DU DROIT](#)

EIMER Theodor

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

EINSTEIN Albert

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

[EXPANSION](#)

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

ÉLECTION

[APOLITISME](#)

[CHOIX PUBLICS \(L'ÉCOLE DES\) ou PUBLIC CHOICE \(SCHOOL\)](#)

ÉLECTRICITÉ

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

ÉLECTROMAGNÉTISME

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

ÉLECTRONIQUE (MUSIQUE)

[MUSIQUE CONCRÈTE](#)

[MUSIQUE ÉLECTRO-ACOUSTIQUE](#)

ÉLECTRONS (PAIRE D)

[PYTHAGORISME](#)

ÉLÉMENT, chimie

[ATOMIQUE \(THÉORIE\)](#)

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

[ÉLÉMENTS \(THÉORIES DES\)](#)

ÉLÉMENTARITÉ, pédagogie

[ENCYCLOPÉDISME](#)

ÉLÉMENTS (THÉORIE DES), chimie

▷ [ÉLÉMENTS \(THÉORIE DES\), chimie](#)

ÉLÉMENTS, philosophie

[ALCHIMIE](#)

ÉLÈVE AU CENTRE

▷ [ÉLÈVE AU CENTRE](#)

ELIAS Norbert

[HOLISME/INDIVIDUALISME](#)

ÉLITE

[DANDYSME](#)

[MANIÉRISME](#)

[Populisme](#)

[SALONS LITTÉRAIRES](#)

[ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

ELKASAÏTES

[MANICHÉISME](#)

ÉLOQUENCE

[SUBLIME](#)

ÉMANATISME

[AVICENNISME](#)

[NÉOPLATONISME](#)

EMBRYOLOGIE

[PROGRAMME GÉNÉTIQUE](#)

[RÉCAPITULATION](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

EMBRYON HUMAIN, droit

[BIOÉTHIQUE](#)

EMBRYON, biologie

[RÉCAPITULATION](#)

EMERSON Ralph Waldo

[TRANSCENDANTALISME](#)

ÉMISSION MONÉTAIRE

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

ÉMOTIONS

[SUBLIME](#)

EMPFINDSAMKEIT, musique

▷ [EMPFINDSAMKEIT, musique](#)

EMPIRE

[HISTOIRE GLOBALE](#)

EMPIRE CHRÉTIEN D OCCIDENT

[GALLICANISME](#)

[ORTHODOXIE](#)

EMPIRE CHRÉTIEN D ORIENT

[ORTHODOXIE](#)

EMPIRISME

▷ [EMPIRISME](#)

[LUMIÈRES](#)

[POSITIVISME LOGIQUE](#)

[RATIONALISME](#)

[SENSUALISME](#)

[UTILITARISME](#)

EMPIRISME LOGIQUE

[EMPIRISME](#)

[POSITIVISME LOGIQUE](#)

ENCYCLOPÉDIE DE DIDEROT

[COLONIALISME/NÉOCOLONIALISME](#)

[ENCYCLOPÉDISME](#)

[LUMIÈRES](#)

ENCYCLOPÉDISME

▷ [ENCYCLOPÉDISME](#)

ENDÉMISME

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

ÉNERGIE, physique

[MOUVEMENT PERPÉTUEL](#)

ENFANCE

[CONSTRUCTIVISME](#)

[FREUDISME](#)

[KLEINIENNE \(ÉCOLE\)](#)

[LACANISME](#)

[NON-DIRECTIVITÉ](#)

[ÉLÈVE AU CENTRE](#)

ENFANCE (HISTOIRE DE L)

[ÉLÈVE AU CENTRE](#)

ENGAGEMENT

[APOLITISME](#)

[AVANT-GARDE](#)

[HISTOIRE DU TEMPS PRÉSENT](#)

[HUMANISME](#)

[LITTÉRATURE ENGAGÉE](#)

[RADICAL GEOGRAPHY](#)

[ROMANTISME](#)

[STORICISMO](#)

[SURREALISME](#)

[THÉÂTRE POLITIQUE](#)

ENGELS Friedrich

[MARXISME](#)

[SOCIALISME](#)

ENLIGHTENMENT

[LUMIÈRES](#)

ÉNONCÉ, linguistique

[GRAMMAIRES COGNITIVES](#)

ÉNONCIATION

[STRUCTURALISME](#)

ENQUÊTE, sciences sociales

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

ENREGISTREMENT DU SON

[MUSIQUE CONCRÈTE](#)

[MUSIQUE ÉLECTRO-ACOUSTIQUE](#)

[RÉPÉTITIVE \(MUSIQUE\)](#)

ENSEIGNEMENT

[CONFUCIANISME](#)

[ENCYCLOPÉDISME](#)

[ENSEIGNEMENT INDIVIDUALISÉ](#)

[MAÏEUTIQUE/SCOLASTIQUE](#)

[NON-DIRECTIVITÉ](#)

[PÉDAGOGIE INSTITUTIONNELLE](#)

[ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

[ÉLÈVE AU CENTRE](#)

ENSEIGNEMENT DE L HISTOIRE

[HISTOIRE DU TEMPS PRÉSENT](#)

[NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

ENSEIGNEMENT INDIVIDUALISÉ

▷ [ENSEIGNEMENT INDIVIDUALISÉ](#)

ENSEIGNEMENT PRIMAIRE

[GÉNÉRALISATION DE L'INSTRUCTION](#)

[ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

ENSEIGNEMENT PROGRAMMÉ

[ENSEIGNEMENT INDIVIDUALISÉ](#)

ENSEIGNEMENT PUBLIC

[ENCYCLOPÉDISME](#)

[GÉNÉRALISATION DE L'INSTRUCTION](#)

[ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

[ÉLÈVE AU CENTRE](#)

ENSEIGNEMENT SECONDAIRE

[ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

ENSEMBLE, mathématique

[ANALYSE NON STANDARD](#)

[LOGICISME](#)

[RÉALISME](#)

ENSEMBLES (THÉORIE DES)

[ANALYSE NON STANDARD](#)

[CONCEPTUALISME](#)

[FONDATIONNALISME ET ANTIFONDATIONNALISME](#)

[FORMALISME](#)

[LOGICISME](#)

ENSEMBLES INTERNES (THÉORIE DES)

[ANALYSE NON STANDARD](#)

ENTÉLÉCHIE

[VITALISME](#)

ENTENDEMENT

[RATIONALISME](#)

ENTREPRENEUR (THÉORIES DE L), économie

[AUTRICHIENNE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

ENTREPRISE

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

ENTROPIE, physique

[MOUVEMENT PERPÉTUEL](#)

ENVIRONNEMENT

[BIOÉTHIQUE](#)

[CONSERVATIONNISME](#)

[ÉCOLOGIE POLITIQUE](#)

ENVIRONNEMENT GLOBAL

[CONSERVATIONNISME](#)

ENVIRONNEMENT, arts

[HAPPENING](#)

ENZYME

[FERMENTS](#)

ÉPARGNE

[KEYNÉSIANISME](#)

ÉPHÉMÈRE, arts

▷ [ÉPHÉMÈRE, arts](#)

[HAPPENING](#)

ÉPICURE

[ATOMISME](#)

[ÉPICURISME](#)

ÉPICURISME

▷ [ÉPICURISME](#)

[APOLITISME](#)

[MATÉRIALISME](#)

[RELATIVISME](#)

ÉPICYCLE, astronomie

[GÉOCENTRISME](#)

ÉPIQUE (THÉÂTRE)

[THÉÂTRE POLITIQUE](#)

ÉPISTÉMOLOGIE

[CONSTRUCTIVISME](#)

[CONVENTIONNALISME](#)

[DOGMATISME](#)

[EMPIRISME](#)

[HISTORICISME](#)

[HISTORISMUS](#)

[IDÉALISME](#)

[MATÉRIALISME](#)

[NOMINALISME](#)

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

[POSITIVISME](#)

[POSITIVISME JURIDIQUE](#)

[RÉALISME](#)

[RÉDUCTIONNISME](#)

ÉQUANT, astronomie

[GÉOCENTRISME](#)

[HÉLIOCENTRISME](#)

ÉQUILIBRE ÉCONOMIQUE

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

[ÉQUILIBRE GÉNÉRAL \(THÉORIE DE L'\)](#)

ÉQUILIBRE GÉNÉRAL (THÉORIE DE L), économie

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

ÉQUILIBRE GÉNÉRAL (THÉORIE DE L'), économie

▷ [ÉQUILIBRE GÉNÉRAL \(THÉORIE DE L'\), économie](#)

ÉROSION

[NEPTUNISME, VULCANISME ET PLUTONISME](#)

ÉROTISME

[COURTOISIE](#)

[LIBERTINAGE](#)

ÉRUDITS

[PROGRAMME ICONOGRAPHIQUE](#)

[RÉPUBLIQUE DES LETTRES](#)

ESCHATOLOGIE

[CHRISTIANISME](#)

ESCLAVAGE

[COLONIALISME/NÉOCOLONIALISME](#)

[NEW ECONOMIC HISTORY](#)

ÉSOTÉRIQUE

[CHIISME](#)

ÉSOTÉRISME

▷ [ÉSOTÉRISME](#)

ESPACE GÉOGRAPHIQUE

[EXCEPTIONNALISME](#)

[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)

[GÉOGRAPHIE POSTMODERNE](#)

[GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE](#)

[RADICAL GEOGRAPHY](#)

ESPACE-TEMPS, physique

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

[EXPANSION](#)

[ÉTAT STATIONNAIRE](#)

ESPÈCE, biologie

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

[CLADISTIQUE](#)

[CRÉATIONNISME](#)

[DARWINISME](#)

[FIXISME](#)

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

[TRANSFORMISME](#)

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

ESPRIT

[EMPIRISME](#)

[RÉALISME](#)

[SPIRITUALISME](#)

[ZEN](#)

ESPRITS ANIMAUX

[CHAMANISME](#)

ESQUIROL Jean Étienne Dominique

[ALIÉNISME](#)

ESSAIS CLINIQUES

[BIOÉTHIQUE](#)

ESSENCE, philosophie

[AVICENNISME](#)

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

[THOMISME](#)

ESTABLET Roger

[FONCTIONNALISME](#)

ESTHÉTIQUE

[ABSTRACTION](#)

[BAROQUE](#)

[BEAUTÉ](#)

[CANON ET ORDRES](#)

[CLASSICISME](#)

[FINS DE L'ART](#)

[FRANCFORT \(ÉCOLE DE\)](#)

[HUMANISME](#)

[IMITATION](#)

[KANTISME](#)

[LINÉAIRE/PICTORAL](#)

[LUMIÈRES](#)

[Modernité](#)

[NÉOCLASSICISME](#)

[POSTMODERNISME](#)

[PURE VISIBILITÉ](#)

[SUBLIME](#)

ESTHÉTIQUE INDUSTRIELLE

[DESIGN](#)

ÉTALON OR, économie

[LIBÉRALISME](#)

ÉTAT

[CHOIX PUBLICS \(L'ÉCOLE DES\) ou PUBLIC CHOICE \(SCHOOL\)](#)

[COMMUNISME](#)

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

[FÉDÉRALISME](#)

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

[JUSNATURALISME](#)

[LIBÉRALISME](#)

[LÉNINISME](#)

[MERCANTILISME](#)

[TOTALITARISME](#)

[TROISIÈME VOIE](#)

ÉTAT DE LA MATIÈRE

[PNEUMATIQUE \(CHIMIE\)](#)

ÉTAT DE TRANSITION, chimie

[PYTHAGORISME](#)

ÉTAT PROLÉTARIEN

[LÉNINISME](#)

ÉTAT STATIONNAIRE, cosmologie

▷ [ÉTAT STATIONNAIRE, cosmologie](#)

ÉTHIQUE

[ARISTOTÉLISME](#)

[ATOMISME](#)

[COURTOISIE](#)

[KANTISME](#)

[PLATONISME](#)

[RATIONALISME](#)

[SCEPTICISME](#)

[UTILITARISME](#)

ETHNO-HISTOIRE

[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)

ETHNOCENTRISME

[SUBALTERN STUDIES](#)

ETHNOGÉOGRAPHIE

[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)

ETHNOGRAPHIE

[ANTHROPOLOGIE POSTMODERNE](#)

[PRIMITIF](#)

[SOCIO-HISTOIRE](#)

ETHNOMÉTHODOLOGIE

▷ [ETHNOMÉTHODOLOGIE](#)

ETHNOMUSICOLOGIE

[NATIONALISME](#)

ÉTHOLOGIE

[CONSTRUCTIVISME](#)

[INNÉISME](#)

[OBJECTIVISME](#)

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

ÊTRE

[ARISTOTÉLISME](#)

[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)

[AVICENNISME](#)

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

[GÉOCENTRISME](#)

[HERMÉNEUTIQUE](#)

[NIHILISME](#)

[NÉOPLATONISME](#)

[PERSONNALISME](#)

[PLATONISME](#)

[RÉALISME](#)

[SPINOZISME](#)

[THOMISME](#)

[TRANSCENDANTALISME](#)

EUCCHARISTIE

[CALVINISME](#)

[CATHOLICISME](#)

[JANSÉNISME](#)

EUCLIDE

[AXIOMATIQUE EN GRÈCE ANTIQUE](#)

EUDOXE DE CNIDE

[GÉOCENTRISME](#)

EUGÉNISME

[▷ EUGÉNISME](#)

EUROPE (IDÉE POLITIQUE D)

[SUPRANATIONALITÉ](#)

EUROPE (IDÉE POLITIQUE D’)

[▷ EUROPE \(IDÉE POLITIQUE D’\)](#)

EUROPE COMMUNAUTAIRE

[EUROPE \(IDÉE POLITIQUE D’\)](#)

EUROPE OCCIDENTALE

[APOLITISME](#)

[EUROPE \(IDÉE POLITIQUE D’\)](#)

[LUMIÈRES](#)

ÉVANGÉLISATION

[MÉTHODISME](#)

ÉVANGÉLISME

[▷ ÉVANGÉLISME](#)

[BAPTISME](#)

ÉVANGILES

[GNOSTICISME](#)

ÉVEIL ou BODHI

[BOUDDHISME](#)

[HINAYĀNA](#)

[MAHĀYĀNA](#)

[ZEN](#)

ÉVÉNEMENT, histoire

[BEGRIFFSGESCHICHTE](#)

[HISTOIRE DU TEMPS PRÉSENT](#)

EVEREST George

[ISOSTASIE](#)

ÉVOLUTION (THÉORIE NEUTRALISTE DE L)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

ÉVOLUTION (THÉORIE SYNTHÉTIQUE DE L)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

ÉVOLUTION DES LANGUES

[LINGUISTIQUE HISTORIQUE](#)

ÉVOLUTION, biologie

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

[CLADISTIQUE](#)

[CRÉATIONNISME](#)

[DARWINISME](#)

[FINALISME](#)

[FIXISME](#)

[INNÉISME](#)

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

[PHÉNÉTIQUE](#)

[RÉCAPITULATION](#)

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

ÉVOLUTIONNISME CULTUREL

[DARWINISME](#)

[DÉTERMINISME](#)

[PRIMITIF](#)

ÉVOLUTIONNISME HISTORIQUE

[HISTORICISME](#)

[HISTORISMUS](#)

ÉVOLUTIONNISME, biologie

▷ [ÉVOLUTIONNISME, biologie](#)

[CRÉATIONNISME](#)

[DARWINISME](#)

[FINALISME](#)

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

[POSSIBILISME](#)

[TRANSFORMISME](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

ÉVOLUTIONNISME, économie

[INSTITUTIONNALISME](#)

ÉVOLUTIONNISME, philosophie

▷ [ÉVOLUTIONNISME, philosophie](#)

[SENSUALISME](#)

[STRUCTURALISME](#)

EXCEPTIONNALISME, géographie

▷ [EXCEPTIONNALISME, géographie](#)

EXCLUSION SOCIALE

[ANTISÉMITISME](#)

[EUGÉNISME](#)

EXISTENCE

[AVICENNISME](#)

[BOUDDHISME](#)

[CARTÉSIANISME](#)

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

[THOMISME](#)

EXISTENCE (PHILOSOPHIES DE L)

[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)

[PERSONNALISME](#)

[SPIRITUALISME](#)

EXISTENCE (PHILOSOPHIES DE L'), philosophie

▷ [EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\), philosophie](#)

EXISTENCE MATHÉMATIQUE

[CONSTRUCTIVISME](#)

[INTUITIONNISME](#)

[NOMINALISME](#)

[RÉALISME](#)

[STRUCTURALISME](#)

EXISTENTIALISME

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

[THÉÂTRE DE L'ABSURDE](#)

EXOGENIE

[TOTÉMISME](#)

EXOTÉRIQUE

[CHIISME](#)

EXOTISME, arts

[OCCIDENT/ORIENT](#)

EXPANSION, cosmologie

▷ [EXPANSION, cosmologie](#)

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

[ÉTAT STATIONNAIRE](#)

EXPÉRIENCE ET EXPÉRIMENTATION, sciences

[BIOÉTHIQUE](#)

[QUASI-EMPIRISME](#)

[SYSTÈMES MÉDICAUX](#)

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

EXPÉRIENCE, philosophie

[EMPIRISME](#)

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

[PRAGMATISME](#)

[RATIONALISME](#)

[SENSUALISME](#)

EXPOSITION, arts

[ART ET CULTURE](#)

[READY-MADE](#)

[SALON ET MUSÉE](#)

EXPRESSION GÉNÉTIQUE

[PROBABILISME](#)

[PROGRAMME GÉNÉTIQUE](#)

EXPRESSION, arts, théâtre, cinéma

▷ [EXPRESSION, arts, théâtre, cinéma](#)

[ART TOTAL](#)

[PURE VISIBILITÉ](#)

[SURREALISME](#)

EXPRESSION, musique

[EMPFINDSAMKEIT](#)

[EXPRESSIONNISME](#)

[FIGURALISME](#)

[MANNHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

[SECONDA PRATTICA](#)

[WAGNÉRISME](#)

EXPRESSIONNISME, littérature

▷ [EXPRESSIONNISME, littérature](#)

EXPRESSIONNISME, musique

▷ [EXPRESSIONNISME, musique](#)

EXPRESSIONNISME, peinture

[EXPRESSIONNISME](#)

EXPRESSIONNISTE (THÉÂTRE)

[EXPRESSIONNISME](#)

EXPRESSIVITÉ

[EXPRESSION](#)

[EXPRESSIONNISME](#)

[FIGURALISME](#)

EXTRÊME DROITE

[Populisme](#)

F

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

FAIT SOCIAL

- [DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)
- [ETHNOMÉTHODOLOGIE](#)
- [STRUCTURALISME](#)

FAIVRE Antoine

- [ÉSOTÉRISME](#)

FALLOUX Frédéric comte de

- [GÉNÉRALISATION DE L’INSTRUCTION](#)

FAMILLE

- [ANTIPSYCHIATRIE](#)
- [STRUCTURALISME](#)
- [ÉLÈVE AU CENTRE](#)

FAMILLE D ÉLÉMENTS, chimie

- [ÉLÉMENTS \(THÉORIES DES\)](#)

FAMILLE LINGUISTIQUE

- [LINGUISTIQUE HISTORIQUE](#)

FANON Frantz

- [NÉGRITUDE](#)

FANTAISIE, musique

- [EMPFINDSAMKEIT](#)

FANTASME

- [FREUDISME](#)
- [KLEINIENNE \(ÉCOLE\)](#)

FARADAY Michael

- [UNITÉ/UNIFICATION](#)

FASCISME

- ▷ [FASCISME](#)
- [TOTALITARISME](#)

FATIMIDES

- [ISMAÉLISME](#)

FAUCONNIER Gilles

- [GRAMMAIRES COGNITIVES](#)

FAUNE

- [BIOGÉOGRAPHIE](#)

FAYAN ou HOGEN

- [ZEN](#)

FEBVRE Lucien

- [ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)
- [ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)
- [DÉTERMINISME](#)
- [POSSIBILISME](#)
- [ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

FÉCONDITÉ, démographie

[DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE \(ÉCOLE FRANÇAISE DE\)](#)

FÉDÉRALISME

▷ [FÉDÉRALISME](#)

FEFERMAN Solomon

[FONDATIONNALISME ET ANTIFONDATIONNALISME](#)

[PRÉDICATIVISME](#)

FÉLIBIEN André

[QUERELLE DU COLORIS](#)

FÉMINISME

[ANTHROPOLOGIE POSTMODERNE](#)

FÉMINISME, philosophie

▷ [FÉMINISME, philosophie](#)

FÉMINISME, politique

▷ [FÉMINISME, politique](#)

FÉMINITÉ

[FÉMINISME](#)

FEMME (IMAGES DE LA)

[COURTOISIE](#)

[OCCIDENT/ORIENT](#)

[ROMANTISME](#)

FEMMES (HISTOIRE DES)

[GÉNÉRALISATION DE L'INSTRUCTION](#)

[PRÉCIOSITÉ](#)

[SOCIAL HISTORY](#)

FÉODALITÉ

[COURTOISIE](#)

FERMENTATION

[FERMENTS](#)

FERMENTS, biologie

▷ [FERMENTS, biologie](#)

FERRY Jules

[COLONIALISME/NÉOCOLONIALISME](#)

[GÉNÉRALISATION DE L'INSTRUCTION](#)

[ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

FÊTE, arts et architecture

[PROGRAMME ICONOGRAPHIQUE](#)

FÉTICHISME DE LA MARCHANDISE

[MARXISME](#)

FEUERBACH Ludwig

[ATHÉISME](#)

[HISTORISMUS](#)

FICHTE Johann Gottlieb

[HISTORIQUE ALLEMANDE \(ÉCOLE\)](#)

FICIN Marsile

[PLATONISME](#)

FICTION

[LITTÉRATURE ENGAGÉE](#)

FIEDLER Konrad

[FORMALISME](#)

[PURE VISIBILITÉ](#)

FIELD Hartry H.

[NOMINALISME](#)

FIGURALISME ou MADRIGALISME

[SECONDA PRATTICA](#)

FIGURALISME, musique

▷ [FIGURALISME, musique](#)

FIGURATION, arts

[ABSTRACTION](#)

[FIGURALISME](#)

[IMITATION](#)

FIN AMOR

[COURTOISIE](#)

FINALISME

[CRÉATIONNISME](#)

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

[MÉCANISME](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

FINALISME, biologie

▷ [FINALISME, biologie](#)

FINANCE

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

FINANCE INTERNATIONALE

[LIBÉRALISME](#)

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

FINANCES PUBLIQUES

[LIBÉRALISME](#)

FINITISME ET ULTRAFINITISME, mathématique

▷ [FINITISME ET ULTRAFINITISME, mathématique](#)

FINITISME, mathématique

[CONSTRUCTIVISME](#)

[FORMALISME](#)

FINITUDE

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

FINS DE L ART

[AVANT-GARDE](#)

[BEAUTÉ](#)

[HAPPENING](#)

[RENAISSANCE](#)

FINS DE L'ART

▷ [FINS DE L'ART](#)

FIRBAS Jan

[FONCTIONNALISME](#)

FISCALITÉ

[PHYSIOCRATIE](#)

FIXISME, biologie

▷ [FIXISME, biologie](#)

[CRÉATIONNISME](#)
[ÉVOLUTIONNISME](#)

FLAUBERT Gustave
[SALONS LITTÉRAIRES](#)

FLORE
[BIOGÉOGRAPHIE](#)

FOCILLON Henri
[FORMALISME](#)

FODOR Jerry
[PRAGMATIQUE](#)

FOGEL Robert W.
[NEW ECONOMIC HISTORY](#)

FOI
[ATHÉISME](#)
[CHRISTIANISME](#)
[LUTHÉRANISME](#)
[MODERNISME, religion](#)
[MÉTHODISME](#)
[THOMISME](#)

FOLIE
[ALIÉNISME](#)

FOLKLORE
[NATIONALISME](#)

FONCTION SOCIALE
[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)
[FONCTIONNALISME](#)
[FÉMINISME](#)

FONCTION, mathématique
[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

FONCTIONNALISME, arts et architecture
[BEAUTÉ](#)
[DESIGN](#)

FONCTIONNALISME, linguistique
▷ [FONCTIONNALISME, linguistique](#)

FONCTIONNALISME, sciences sociales
[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)
[SYSTÉMISME](#)

FONCTIONNALISME, sociologie
▷ [FONCTIONNALISME, sociologie](#)

FOND DIFFUS COSMOLOGIQUE
[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)
[ÉTAT STATIONNAIRE](#)

FONDAMENTALISME
[HINDOUISME](#)

FONDATIONNALISME ET ANTIFONDATIONNALISME, mathématique
▷ [FONDATIONNALISME ET ANTIFONDATIONNALISME, mathématique](#)

FONDEMENTS DES MATHÉMATIQUES
[FINITISME ET ULTRAFINITISME](#)
[FONDATIONNALISME ET ANTIFONDATIONNALISME](#)

[FORMALISME](#)
[INTUITIONNISME](#)
[LOGICISME](#)
[PRÉDICATIVISME](#)

FONTENELLE Bernard de

[ANCIENS ET MODERNES](#)
[LUMIÈRES](#)

FORCE, physique

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

FORCES NUCLÉAIRES, physique

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

FORDISME

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

FORMALISME, arts

▷ [FORMALISME, arts](#)
[IMITATION](#)
[MODERNITÉ ET MODERNISME](#)
[PURE VISIBILITÉ](#)

FORMALISME, mathématique

▷ [FORMALISME, mathématique](#)

FORMALISME, philosophie

▷ [FORMALISME, philosophie](#)

FORMATION PROFESSIONNELLE

[ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

FORME BRÈVE, littérature

[RÉALISME](#)

FORME, biologie

[ÉVOLUTIONNISME](#)

FORME, musique

[CLASSICISME](#)
[EXPRESSIONNISME](#)
[WAGNÉRISME](#)

FORME, philosophie

[ARISTOTÉLISME](#)
[FORMALISME](#)
[GÉOCENTRISME](#)

FORMULE, chimie

[TYPES \(THÉORIE DES\)](#)

FORT Paul

[THÉÂTRE D'ART](#)

FORUMS SOCIAUX, politique

[ALTERMONDIALISME](#)

FOSSILE

[Actualisme/catastrophisme](#)
[Dérive des continents](#)

FOUCAULT Michel

[ANTHROPOLOGIE POSTMODERNE](#)
[HISTORICISME](#)
[HUMANISME](#)
[POSTMODERNISME](#)

FOYER, histoire de l art

[RENAISSANCE](#)

FRANÇAISE (LANGUE)

[ACADÉMIES](#)

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[HUMANISME](#)

[LUMIÈRES](#)

FRANCFORT (ÉCOLE DE)

[FREUDO-MARXISME](#)

FRANCFORT (ÉCOLE DE), philosophie

▷ [FRANCFORT \(ÉCOLE DE\), philosophie](#)

FRANCOPHONES (LITTÉRATURES)

[NÉGRITUDE](#)

FRAZER James George

[TOTÉMISME](#)

FREGE Gottlob

[LOGICISME](#)

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

[RÉALISME](#)

FREINET Célestin

[MAÏEUTIQUE/SCOLASTIQUE](#)

[PÉDAGOGIE INSTITUTIONNELLE](#)

FREUD Sigmund

[FREUDISME](#)

[LACANISME](#)

FREUDISME

▷ [FREUDISME](#)

[FREUDO-MARXISME](#)

FREUDO-MARXISME

▷ [FREUDO-MARXISME](#)

FRIEDMAN Milton

[MONÉTARISME](#)

FRIEDMANN Alexandre

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

[EXPANSION](#)

FRIEDRICH Carl Joachim

[TOTALITARISME](#)

FRISCH Ragnar

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

FUMAROLI Marc

[ANCIENS ET MODERNES](#)

FUNÉRAIRES (RITES)

[MAZDÉISME](#)

FURET François

[HISTOIRE SÉRIELLE](#)

FUSTEL DE COULANGES Numa Denis

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

FUTURISME ITALIEN

[BRUITISME](#)

[EXPRESSIONNISME](#)

[FUTURISME](#)

FUTURISME RUSSE

[FUTURISME](#)

FUTURISME, littérature

[▷ FUTURISME, littérature](#)

G

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

GADAMER Hans Georg

[HERMÉNEUTIQUE](#)

GAINS DE PRODUCTIVITÉ

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

GALANTERIE

[PRÉCIOSITÉ](#)

GALAXIE (LA)

[EXPANSION](#)

GALAXIES

[EXPANSION](#)

GALILÉE

[HÉLIOCENTRISME](#)

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

GALILEI Vincenzo

[BAROQUE](#)

GALLICANISME

▷ [GALLICANISME](#)

GALTON Francis

[EUGÉNISME](#)

GAMBETTA Léon

[RADICALISME](#)

GAMME

[DODÉCAPHONISME](#)

GAMOW George

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

GARFINKEL Harold

[ETHNOMÉTHODOLOGIE](#)

GASSENDI Pierre

[ATOMISME](#)

GAUCHE, politique

[RADICALISME](#)

[TROISIÈME VOIE](#)

[TROTSKISME](#)

[ÉCOLOGIE POLITIQUE](#)

GAUGUIN Paul

[PRIMITIF](#)

GAULLE Charles de

[EUROPE \(IDÉE POLITIQUE D'\)](#)

[SUPRANATIONALITÉ](#)

GAUSS Carl Friedrich

[QUASI-EMPIRISME](#)

GAUTAMA

[BOUDDHISME](#)

[THERAVĀDA](#)

GAUTIER Théophile

[ART POUR L'ART](#)

[BOHÈME](#)

[MODERNITÉ ET MODERNISME](#)

GAZEUX (ÉTAT)

[ATOMIQUE \(THÉORIE\)](#)

[PNEUMATIQUE \(CHIMIE\)](#)

GELL Alfred

[HASARD](#)

GÈNE

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

[MENDÉLISME](#)

[PROBABILISME](#)

[PROGRAMME GÉNÉTIQUE](#)

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

GÉNÉRALISATION DE L'INSTRUCTION, éducation

▷ [GÉNÉRALISATION DE L'INSTRUCTION, éducation](#)

GÈNES HOMÉOTIQUES

[ÉVOLUTIONNISME](#)

GENET Jean

[LITTÉRATURE ENGAGÉE](#)

GÉNÉTIQUE

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

[INNÉISME](#)

[MENDÉLISME](#)

[PROGRAMME GÉNÉTIQUE](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

GÉNÉTIQUE DES POPULATIONS

[ÉVOLUTIONNISME](#)

GÉNÉTIQUE MOLÉCULAIRE

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

[PROBABILISME](#)

[PROGRAMME GÉNÉTIQUE](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

GÉNOCIDE

[SIONISME](#)

GÉNOME

[PROGRAMME GÉNÉTIQUE](#)

GENRE

[FÉMINISME](#)

GENRES CINÉMATOGRAPHIQUES

[HOLLYWOODIEN \(MODÈLE\)](#)

[POLITIQUE DES AUTEURS](#)

GENRES DRAMATIQUES

[BAROQUE](#)

GENRES LITTÉRAIRES

[BAROQUE](#)
[ROMANTISME](#)
[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

GENRES, arts

▷ [GENRES, arts](#)
[ACADÉMISME](#)
[SALON ET MUSÉE](#)

GÉNY François

[ÉCOLE SOCIOLOGIQUE DU DROIT](#)

GÉOCENTRISME

[HÉLIOCENTRISME](#)

GÉOCENTRISME, astronomie

▷ [GÉOCENTRISME, astronomie](#)

GEOFFROY SAINT-HILAIRE Étienne

[TRANSFORMISME](#)

GÉOGRAPHIE CULTURELLE

▷ [GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)
[GÉOGRAPHIE HUMANISTE](#)
[POSSIBILISME](#)
[RADICAL GEOGRAPHY](#)

GÉOGRAPHIE HUMAINE

[DÉTERMINISME](#)
[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)
[POSSIBILISME](#)

GÉOGRAPHIE HUMANISTE

▷ [GÉOGRAPHIE HUMANISTE](#)
[EXCEPTIONNALISME](#)
[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)

GÉOGRAPHIE POSTMODERNE

▷ [GÉOGRAPHIE POSTMODERNE](#)
[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)
[RADICAL GEOGRAPHY](#)

GÉOGRAPHIE QUANTITATIVE

[GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE](#)

GÉOGRAPHIE SOCIALE

[RADICAL GEOGRAPHY](#)

GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE

▷ [GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE](#)

GÉOÏDE

[ISOSTASIE](#)

GÉOMÉTRIE

[AXIOMATIQUE EN GRÈCE ANTIQUE](#)
[CONVENTIONNALISME](#)
[PERSPECTIVE](#)

GÉOMÉTRIES NON EUCLIDIENNES

[AXIOMATIQUE EN GRÈCE ANTIQUE](#)
[CONVENTIONNALISME](#)

GÉOPOLITIQUE

[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)

GEORGE Pierre

[RADICAL GEOGRAPHY](#)

GERHARDT Charles

[TYPES \(THÉORIE DES\)](#)

GERMINALE (LIGNÉE)

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

[MENDELISME](#)

GESAMTKUNSTWERK

[ART TOTAL](#)

GESTION DES RESSOURCES NATURELLES

[CONSERVATIONNISME](#)

[ÉCOLOGIE POLITIQUE](#)

GESUALDO Carlo

[DODÉCAPHONISME](#)

[FIGURALISME](#)

GHIL René

[SYMBOLISME](#)

GIACOMETTI Alberto

[DÉMATÉRIALISATION DE L'ŒUVRE D'ART](#)

GIDDENS Anthony

[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

[TROISIÈME VOIE](#)

GILSON Étienne

[THOMISME](#)

GINZBURG Carlo

[MICROSTORIA](#)

GLASS Philip

[RÉPÉTITIVE \(MUSIQUE\)](#)

GLOBALISATION ÉCONOMIQUE ET FINANCIÈRE

[ALTERMONDIALISME](#)

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

GNOSTICISME

[ÉSOTÉRISME](#)

GNOSTICISME, religion

▷ [GNOSTICISME, religion](#)

GÖDEL (THÉORÈMES D INCOMPLÉTUDE DE)

[FINITISME ET ULTRAFINITISME](#)

[FONDATIONNALISME ET ANTIFONDATIONNALISME](#)

[FORMALISME](#)

[RÉALISME](#)

GÖDEL Kurt

[FINITISME ET ULTRAFINITISME](#)

[FORMALISME](#)

[QUASI-EMPIRISME](#)

[RÉALISME](#)

GOETHE Johann Wolfgang von

[ART TOTAL](#)

[NATURPHILOSOPHIE](#)

[NÉOCLASSICISME](#)

[ROMANTISME](#)

GOFFMAN Erving
[INTERACTIONNISME SYMBOLIQUE](#)

GOLD Thomas
[ÉTAT STATIONNAIRE](#)

GOMBRICH Ernst
[MUSÉE IMAGINAIRE](#)

GONCOURT Edmond et Jules de
[RÉALISME](#)

GOODMAN Nelson
[NOMINALISME](#)

GORKI Maxime
[RÉALISME SOCIALISTE](#)

GOSSEN Herman Heinrich
[MARGINALISME](#)

GOULD Stephen Jay
[RÉCAPITULATION](#)
[ÉVOLUTIONNISME](#)

GOÛT, esthétique
[BAROQUE](#)
[CLASSICISME](#)
[FINS DE L'ART](#)
[KANTISME](#)
[KITSCH](#)
[READY-MADE](#)

GOVERNEMENT
[ANARCHISME](#)
[FÉDÉRALISME](#)
[LIBÉRALISME](#)

GOVERNEMENT D ENTREPRISE
[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

GRÂCE
[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)
[HUMANISME](#)
[LUTHÉRANISME](#)

GRAMMAIRE
[GRAMMAIRE UNIVERSELLE](#)
[GRAMMAIRES COGNITIVES](#)
[PSYCHOMÉCANIQUE](#)

GRAMMAIRE GÉNÉRATIVE
[FONCTIONNALISME](#)
[GRAMMAIRE UNIVERSELLE](#)
[STRUCTURALISME](#)

GRAMMAIRE GÉNÉRATIVE, linguistique
▷ [GRAMMAIRE GÉNÉRATIVE, linguistique](#)

GRAMMAIRE UNIVERSELLE
[GRAMMAIRE GÉNÉRATIVE](#)

GRAMMAIRE UNIVERSELLE, linguistique
▷ [GRAMMAIRE UNIVERSELLE, linguistique](#)

GRAMMAIRES COGNITIVES

[FONCTIONNALISME](#)

GRAMMAIRES COGNITIVES, linguistique

▷ [GRAMMAIRES COGNITIVES, linguistique](#)

GRAMSCI Antonio

[STORICISMO](#)

[SUBALTERN STUDIES](#)

GRAND VÉHICULE ou MAHAYANA

[BOUDDHISME](#)

[BOUDDHISME TIBÉTAIN](#)

[HINAYĀNA](#)

[VAJRAYĀNA](#)

[ZEN](#)

GRANOVETTER Mark

[RÉSEAUX \(THÉORIE DES\)](#)

GRAVIMÉTRIE

[ISOSTASIE](#)

GRAVITATION

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

GRAVITÉ

[ISOSTASIE](#)

GRAVURE

[DESIGN](#)

GRÈCE ANTIQUE

[AXIOMATIQUE EN GRÈCE ANTIQUE](#)

[BEAUTÉ](#)

[CANON ET ORDRES](#)

[CLASSICISME](#)

[GÉOCENTRISME](#)

GREENBERG Clement

[KITSCH](#)

[MODERNITÉ ET MODERNISME](#)

GRENDI Edoardo

[MICROSTORIA](#)

GRICE Paul

[PRAGMATIQUE](#)

GRIFFIN James

[UTILITARISME](#)

GROPIUS Walter

[DESIGN](#)

GROSS Maurice

[DISTRIBUTIONNALISME](#)

GROSSMAN Herschel I.

[KEYNÉSIANISME](#)

GROTIUS

[JUSNATURALISME](#)

GROUPE DE PRESSION

[PROTECTIONNISME](#)

GROUPE PRIMAIRE

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

GROUPEs SOCIAUX

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

[COMMUNAUTARISME](#)

[FONCTIONNALISME](#)

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

[PÉDAGOGIE INSTITUTIONNELLE](#)

[RÉSEAUX \(THÉORIE DES\)](#)

[SOCIO-HISTOIRE](#)

GUÉNON René

[ÉSOTÉRISME](#)

GUERRE FROIDE

[SOCIALISME](#)

[TOTALITARISME](#)

GUERRE MONDIALE (PREMIÈRE)

[FASCISME](#)

[TOTALITARISME](#)

GUERRE MONDIALE (SECONDE)

[ANTISÉMITISME](#)

[HISTOIRE DU TEMPS PRÉSENT](#)

[TOTALITARISME](#)

GUETTARD Jean-Étienne

[NEPTUNISME, VULCANISME ET PLUTONISME](#)

GUHA Ranajit

[SUBALTERN STUDIES](#)

GUILLAUME DE MACHAUT

[ARS NOVA](#)

GUILLAUME Gustave

[PSYCHOMÉCANIQUE](#)

GUIYANG ou IGYO

[ZEN](#)

GUIZOT François

[GÉNÉRALISATION DE L'INSTRUCTION](#)

GURR Ted

[SYSTÉMISME](#)

GURVITCH Georges

[ÉCOLE SOCIOLOGIQUE DU DROIT](#)

GUTIÉRREZ Gustavo

[THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION](#)

H

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

HABERMAS Jürgen

[FRANCFORT \(ÉCOLE DE\)](#)
[POSTMODERNISME](#)

HABITAT, écologie

[CONSERVATIONNISME](#)

HABITUS

[SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)
[STRUCTURALISME GÉNÉTIQUE](#)

HAECKEL Ernst

[RÉCAPITULATION](#)

HAENDEL Georg Friedrich

[FIGURALISME](#)

HAHNEMANN Christian Friedrich Samuel

[SYSTÈMES MÉDICAUX](#)

HALAKHA

[JUDAÏSME](#)

HALBWACHS Maurice

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

HALLER Albrecht von

[VITALISME](#)

HALLIDAY Michael

[FONCTIONNALISME](#)

HAMILTON William

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

HANBALITES

[SUNNISME](#)
[WAHHABISME](#)

HAPPENING

[ÉPHÉMÈRE](#)

HAPPENING, arts

▷ [HAPPENING, arts](#)

HARDY Godfrey Harold

[QUASI-EMPIRISME](#)
[ÉVOLUTIONNISME](#)

HARDY-WEINBERG (LOI DE)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

HARE Richard

[UTILITARISME](#)

HARMONIE

[QUERELLE DES BOUFFONS](#)
[SECONDA PRATTICA](#)

HARRIS Zellig

[DISTRIBUTIONNALISME](#)

HARROD Roy Forbes

[KEYNÉSIANISME](#)

HARTSHORNE Richard

[EXCEPTIONNALISME](#)

HARVEY David

[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)

[GÉOGRAPHIE POSTMODERNE](#)

[GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE](#)

[RADICAL GEOGRAPHY](#)

HASARD

[ALÉATOIRE \(MUSIQUE\)](#)

[ÉPHÉMÈRE](#)

HASARD, arts

▷ [HASARD, arts](#)

HAUSER Henri

[HISTOIRE SÉRIELLE](#)

HAYDN Joseph

[CLASSICISME](#)

HAYEK Friedrich

[AUTRICHIENNE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

HÉBREUX

[JUDAÏSME](#)

[MESSIANISME ET MILLÉNNARISME](#)

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich

[DÉMATÉRIALISATION DE L'ŒUVRE D'ART](#)

[FINS DE L'ART](#)

[HÉGÉLIANISME](#)

[IMITATION](#)

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

[ÉPHÉMÈRE](#)

HÉGÉLIANISME

▷ [HÉGÉLIANISME](#)

[HOLISME/INDIVIDUALISME](#)

HEIDEGGER Martin

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

[HERMÉNEUTIQUE](#)

[HISTORICISME](#)

[HUMANISME](#)

[NIHILISME](#)

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

HÉLIOCENTRISME, astronomie

▷ [HÉLIOCENTRISME, astronomie](#)

HELMHOLTZ Hermann von

[MOUVEMENT PERPÉTUEL](#)

HENNIG Willi

[CLADISTIQUE](#)

HENRI VIII, roi d Angleterre

[ANGLICANISME](#)

HENRY Louis
[DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE \(ÉCOLE FRANÇAISE DE\)](#)
[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

HENRY Pierre
[MUSIQUE CONCRÈTE](#)
[MUSIQUE ÉLECTRO-ACOUSTIQUE](#)

HEREDIA José Maria de
[ART POUR L'ART](#)

HÉRÉDITÉ
[CODE GÉNÉTIQUE](#)
[INNÉISME](#)
[MENDELISME](#)
[PROGRAMME GÉNÉTIQUE](#)
[ÉVOLUTIONNISME](#)

HÉRÉSIE
[GNOSTICISME](#)
[JANSÉNISME](#)
[MANICHÉISME](#)
[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)
[PANTHÉISME](#)

HÉRITIER Françoise
[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)

HERMÉNEUTIQUE
[ICONOLOGIE ET INTERPRÉTATION DES IMAGES](#)

HERMÉNEUTIQUE, philosophie
▷ [HERMÉNEUTIQUE, philosophie](#)

HERZL Theodor
[SIONISME](#)

HÉSYCHASTES
[ORTHODOXIE](#)

HÉTÉROCHRONIE
[RÉCAPITULATION](#)

HEYTING Arend
[INTUITIONNISME](#)

HICÉTAS DE SYRACUSE
[HÉLIOCENTRISME](#)

HICKS John
[KEYNÉSIANISME](#)
[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)
[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

HIÉRARCHIE
[FÉMINISME](#)
[INSTITUTIONNALISME](#)

HIGHAM John
[NEW HISTORY, NOUVELLES HISTOIRES](#)

HILBERT (PROGRAMME DE)
[FORMALISME](#)

HILBERT David
[FINITISME ET ULTRAFINITISME](#)

[FORMALISME](#)

HILDEBRAND Bruno

[HISTORIQUE ALLEMANDE \(ÉCOLE\)](#)

HILL Christopher

[SOCIAL HISTORY](#)

HILLER Kurt

[EXPRESSIONNISME](#)

HINAYANA ou PETIT VÉHICULE

[MAHĀYĀNA](#)

HINAYANA, religion

▷ [HINAYANA, religion](#)

HINDEMITH Paul

[DODÉCAPHONISME](#)

HINDOUISME

▷ [HINDOUISME](#)

[SHIVAÏSME](#)

[VICHNOUISME](#)

HIPPARQUE DE NICÉE

[GÉOCENTRISME](#)

HIPPOCRATE DE COS

[HIPPOCRATISME](#)

[SYSTÈMES MÉDICAUX](#)

HIPPOCRATISME

▷ [HIPPOCRATISME](#)

HISTOIRE CONTEMPORAINE

[HISTOIRE DU TEMPS PRÉSENT](#)

[SOCIO-HISTOIRE](#)

HISTOIRE CULTURELLE

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[ARTS LIBÉRAUX/ARTS MÉCANIQUES](#)

[BAROQUE](#)

[HISTORISMUS](#)

[HUMANISME](#)

[LUMIÈRES](#)

[Modernité](#)

[PRÉCIOSITÉ](#)

[RÉPUBLIQUE DES LETTRES](#)

HISTOIRE DE L ART

[ABSTRACTION](#)

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[BAROQUE](#)

[CLASSICISME](#)

[DESIGN](#)

[FORMALISME](#)

[GENRES](#)

[HISTORICISME](#)

[ICONOLOGIE ET INTERPRÉTATION DES IMAGES](#)

[IMITATION](#)

[LINÉAIRE/PICTORAL](#)

[MANIFESTE](#)

[MANIÉRISME](#)

[MODERNITÉ ET MODERNISME](#)

[MUSÉE IMAGINAIRE](#)
[PERSPECTIVE](#)
[PHOTOGRAPHIE](#)
[PRIMITIF](#)
[PURE VISIBILITÉ](#)
[QUERELLE DU COLORIS](#)
[RENAISSANCE](#)
[SALON ET MUSÉE](#)
[UT PICTURA POESIS](#)
[ÉPHÉMÈRE](#)

HISTOIRE DE LA MÉDECINE

[ALIÉNISME](#)
[ANTIPSYCHIATRIE](#)
[HIPPOCRATISME](#)
[SYSTÈMES MÉDICAUX](#)

HISTOIRE DES FORMES

[FORMALISME](#)
[IMITATION](#)
[LINÉAIRE/PICTURAL](#)

HISTOIRE DES MENTALITÉS

[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)

HISTOIRE DU TEMPS PRÉSENT

▷ [HISTOIRE DU TEMPS PRÉSENT](#)
[NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)
[SOCIO-HISTOIRE](#)

HISTOIRE ÉCONOMIQUE

[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)
[HISTOIRE GLOBALE](#)
[HISTOIRE SÉRIELLE](#)
[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)
[MICROSTORIA](#)
[MONÉTARISME](#)
[NEW ECONOMIC HISTORY](#)
[NÉO-INSTITUTIONNALISME](#)

HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE

▷ [HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

HISTOIRE GLOBALE

▷ [HISTOIRE GLOBALE](#)
[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)
[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)

HISTOIRE LITTÉRAIRE

[HUMANISME](#)
[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

HISTOIRE POSITIVISTE

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

HISTOIRE PROGRESSISTE

[NEW HISTORY, NOUVELLES HISTOIRES](#)

HISTOIRE QUANTITATIVE

[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)
[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)
[DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE \(ÉCOLE FRANÇAISE DE\)](#)
[HISTOIRE SÉRIELLE](#)
[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

HISTOIRE SÉRIELLE

[▷ HISTOIRE SÉRIELLE](#)
[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)
[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)
[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

HISTOIRE SOCIALE

[ALLTAGSGESCHICHTE](#)
[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)
[BEGRIFFSGESCHICHTE](#)
[DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE \(ÉCOLE FRANÇAISE DE\)](#)
[HISTOIRE SÉRIELLE](#)
[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)
[MICROSTORIA](#)
[NEW HISTORY, NOUVELLES HISTOIRES](#)
[SOCIAL HISTORY](#)
[SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)
[TOURNANT CRITIQUE](#)

HISTORICISME

[▷ HISTORICISME](#)
[FINS DE L'ART](#)
[HISTORISMUS](#)
[IMITATION](#)
[STORICISMO](#)

HISTORICITÉ

[HISTORICISME](#)
[HISTORISMUS](#)
[IMITATION](#)
[ISLAM](#)
[POSITIVISME](#)
[SOCIO-HISTOIRE](#)
[TOURNANT CRITIQUE](#)

HISTORIOGRAPHIE

[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)
[DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE \(ÉCOLE FRANÇAISE DE\)](#)
[HISTOIRE DU TEMPS PRÉSENT](#)
[HISTOIRE GLOBALE](#)
[HISTORICISME](#)
[HISTORISMUS](#)
[LINGUISTIC TURN](#)
[NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)
[SUBALTERN STUDIES](#)
[TOURNANT CRITIQUE](#)
[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

HISTORIQUE ALLEMANDE (ÉCOLE)

[▷ HISTORIQUE ALLEMANDE \(ÉCOLE\)](#)
[HISTORISMUS](#)

HISTORISMUS

[▷ HISTORISMUS](#)
[STORICISMO](#)

HJELMSLEV Louis Trolle

[EXPRESSION](#)

HOBBS Thomas

[CAMBRIDGE \(ÉCOLE DE\)](#)
[JUSNATURALISME](#)

HOBSBAWM Eric

[SOCIAL HISTORY](#)

HOFFMANN Friedrich

[SYSTÈMES MÉDICAUX](#)

HOLISME

[INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE](#)

HOLISME / INDIVIDUALISME, sciences sociales

▷ [HOLISME / INDIVIDUALISME, sciences sociales](#)

HOLLYWOOD

[POLITIQUE DES AUTEURS](#)

HOLLYWOODIEN (MODÈLE), cinéma

▷ [HOLLYWOODIEN \(MODÈLE\), cinéma](#)

HOLMES Arthur

[Dérive des continents](#)

HOLMES Oliver Wendell

[ÉCOLE SOCIOLOGIQUE DU DROIT](#)

HOMÉOPATHIE

[SYSTÈMES MÉDICAUX](#)

HOMÈRE

[ANCIENS ET MODERNES](#)

HOMME

[GÉOGRAPHIE HUMANISTE](#)

[HUMANISME](#)

[JUSNATURALISME](#)

[SENSUALISME](#)

[THOMISME](#)

HOMOLOGUES (CARACTÈRES)

[CLADISTIQUE](#)

[PHÉNÉTIQUE](#)

[TRANSFORMISME](#)

HOMOPLASIE

[CLADISTIQUE](#)

HONNÊTE HOMME

[SALONS LITTÉRAIRES](#)

HOQUET, musique

[ARS NOVA](#)

HORACE

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[Art poétique](#)

[UT PICTURA POESIS](#)

HORKHEIMER Max

[FRANCFORT \(ÉCOLE DE\)](#)

HOUDAR DE LA MOTTE Antoine

[ANCIENS ET MODERNES](#)

HOUSSAYE Jean

[ÉLÈVE AU CENTRE](#)

HOYLE Fred

[ÉTAT STATIONNAIRE](#)

HUBBLE (CONSTANTE DE)

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

[EXPANSION](#)

HUBBLE (LOI DE)

[EXPANSION](#)

HUBBLE (TEMPS DE)

[EXPANSION](#)

HUBBLE Edwin Powell

[EXPANSION](#)

HÜCKEL (RÈGLE DE)

[PYTHAGORISME](#)

HUET Pierre Daniel

[SUBLIME](#)

HUGO Victor

[ROMANTISME](#)

HUMANISME

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[ICONOLOGIE ET INTERPRÉTATION DES IMAGES](#)

[JUSNATURALISME](#)

[RÉPUBLIQUE DES LETTRES](#)

[ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

HUMANISME, arts

▷ [HUMANISME, arts](#)

HUMANISME, littérature

▷ [HUMANISME, littérature](#)

HUMANISME, philosophie

▷ [HUMANISME, philosophie](#)

HUME (PRINCIPE DE), mathématique

[LOGICISME](#)

HUME David

[EMPIRISME](#)

[LUMIÈRES](#)

[MERCANTILISME](#)

HUMEURS (THÉORIE DES)

[HIPPOCRATISME](#)

HUSSERL Edmund

[CARTÉSIANISME](#)

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

HUTTON James

[Actualisme/catastrophisme](#)

[NEPTUNISME, VULCANISME ET PLUTONISME](#)

HUYSMANS Joris-Karl

[SYMBOLISME](#)

HYLÉMORPHISME

[ARISTOTÉLISME](#)

[VITALISME](#)

HYPNOSE

[FREUDISME](#)

[A](#) [B](#) [C](#) [D](#) [E](#) [F](#) [G](#) [H](#) [I](#) [J](#) [K](#) [L](#) [M](#) [N](#) [O](#) [P](#) [Q](#) [R](#) [S](#) [T](#) [U](#) [V](#) [W](#) [X](#) [Y](#) [Z](#)

IBN SAUD (Abd Al-Aziz Al Saud)
[WAHHABISME](#)

ICONOGRAPHIE ET ICONOLOGIE, arts
[HUMANISME](#)
[ICONOLOGIE ET INTERPRÉTATION DES IMAGES](#)
[IMITATION](#)
[PHOTOGRAPHIE](#)

ICONOLOGIE ET INTERPRÉTATION DES IMAGES, arts
▷ [ICONOLOGIE ET INTERPRÉTATION DES IMAGES, arts](#)

IDÉALISME
▷ [IDÉALISME](#)
[ABSTRACTION](#)
[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)
[POSTMODERNISME](#)
[RÉALISME](#)

IDÉALISME ALLEMAND
[HÉGÉLIANISME](#)

IDÉE, philosophie
[ARISTOTÉLISME](#)
[CONCEPTUALISME](#)
[EMPIRISME](#)
[HÉGÉLIANISME](#)
[IDÉALISME](#)
[INNÉISME](#)
[SCEPTICISME](#)
[SPINOZISME](#)

IDENTIFICATION, psychanalyse
[KLEINIENNE \(ÉCOLE\)](#)
[LACANISME](#)

IDENTITÉ SEXUELLE
[FÉMINISME](#)

IDENTITÉ, logique
[NOMINALISME](#)

IDENTITÉ, philosophie
[FRANCFORT \(ÉCOLE DE\)](#)
[HÉGÉLIANISME](#)

IDENTITÉ, sciences sociales
[COMMUNAUTARISME](#)

IDÉOLOGIE
[EUGÉNISME](#)
[FASCISME](#)
[MARXISME](#)
[OCCIDENT/ORIENT](#)
[RACISME](#)
[SOURCES DU DROIT \(THÉORIE DES\)](#)

[TROISIÈME VOIE](#)

I.H.T.P. (Institut d histoire du temps présent)

[HISTOIRE DU TEMPS PRÉSENT](#)

ILLUSIONNISME, arts

[IMITATION](#)

[PERSPECTIVE](#)

ILLUSTRATION

[PHOTOGRAPHIE](#)

[RENAISSANCE](#)

IMAGE

[FINS DE L'ART](#)

[HASARD](#)

[PHOTOGRAPHIE](#)

[SURRÉALISME](#)

IMAGE SPÉCULAIRE

[LACANISME](#)

IMAGE, arts

[ARTS LIBÉRAUX/ARTS MÉCANIQUES](#)

[CANON ET ORDRES](#)

[DÉMATÉRIALISATION DE L'ŒUVRE D'ART](#)

[ICONOLOGIE ET INTERPRÉTATION DES IMAGES](#)

[MUSÉE IMAGINAIRE](#)

[PHOTOGRAPHIE](#)

[PROGRAMME ICONOGRAPHIQUE](#)

[RENAISSANCE](#)

[UT PICTURA POESIS](#)

IMAGINAIRE SOCIAL

[OCCIDENT/ORIENT](#)

IMAGINAIRE, psychanalyse

[LACANISME](#)

IMAGINATION

[HASARD](#)

[IMITATION](#)

[RENAISSANCE](#)

[SPINOZISME](#)

[SYMBOLISME](#)

IMAM

[CHIISME](#)

[IMAMISME](#)

[ISMAÉLISME](#)

[SUNNISME](#)

IMAMISME, religion

▷ [IMAMISME, religion](#)

IMITATION, arts

▷ [IMITATION, arts](#)

[ARISTOTÉLISME](#)

[CLASSICISME](#)

[MANIÉRISME](#)

[PHOTOGRAPHIE](#)

[RENAISSANCE](#)

IMITATION, éthologie

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

IMITATION, littérature

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[Art poétique](#)

[CLASSICISME](#)

IMITATION, musique

[ARS NOVA](#)

IMMANENCE

[CONCEPTUALISME](#)

[PANTHÉISME](#)

[SPINOZISME](#)

IMMATÉRIEL, arts

[DÉMATÉRIALISATION DE L'ŒUVRE D'ART](#)

IMMIGRATION

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

IMMORTALITÉ

[TAOÏSME](#)

IMPÉRATIF CATÉGORIQUE

[KANTISME](#)

IMPÉRIALISME

[COLONIALISME/NÉOCOLONIALISME](#)

[LÉNINISME](#)

IMPERSONNALITÉ, arts

[ART POUR L'ART](#)

IMPÔT

[LIBÉRALISME](#)

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

[PHYSIOCRATIE](#)

IMPRESSIONNISME

[ACADÉMISME](#)

[PHOTOGRAPHIE](#)

[SALON ET MUSÉE](#)

[ÉPHÉMÈRE](#)

INCARNATION, religions

[VICHNOUISME](#)

INCOMPLÉTUDE, mathématique

[INITISME ET ULTRAFINITISME](#)

[FORMALISME](#)

INCONSCIENT

[FREUDISME](#)

[LACANISME](#)

[PÉDAGOGIE INSTITUTIONNELLE](#)

INDÉPENDANCE NATIONALE

[NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)

[SIONISME](#)

INDIENS D AMÉRIQUE

[TOTÉMISME](#)

INDIFFÉRENCE DES SEXES

[FÉMINISME](#)

INDIVIDU, économie

[AUTRICHIENNE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)
[CONVENTIONS \(ÉCONOMIE DES\)](#)
[MARGINALISME](#)

INDIVIDUALISME

▷ [INDIVIDUALISME](#)
[HOLISME/INDIVIDUALISME](#)
[INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE](#)
[JUSNATURALISME](#)
[UTILITARISME](#)

INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE

[HOLISME/INDIVIDUALISME](#)
[MARGINALISME](#)

INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE, sciences sociales

▷ [INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE, sciences sociales](#)

INDIVIDUALISME, philosophie

[NOMINALISME](#)

INDIVIDUATION

[HOLISME/INDIVIDUALISME](#)

INDO-EUROPÉEN

[LINGUISTIQUE HISTORIQUE](#)

INDUCTION

[QUASI-EMPIRISME](#)

INDUSTRIALISATION

[DESIGN](#)

INDUSTRIE CULTURELLE

[AVANT-GARDE](#)
[HOLLYWOODIEN \(MODÈLE\)](#)

INDUSTRIELLE (SOCIÉTÉ)

[READY-MADE](#)
[SOCIALISME](#)

I.N.E.D. (Institut national d études démographiques)

[DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE \(ÉCOLE FRANÇAISE DE\)](#)

INÉGALITÉS ÉCONOMIQUES

[INSTITUTIONNALISME](#)

INÉGALITÉS SOCIALES

[FÉMINISME](#)
[RACISME](#)

INFECTIEUSES (MALADIES)

[FERMENTS](#)

INFINI, mathématique

[ANALYSE NON STANDARD](#)
[FORMALISME](#)
[INTUITIONNISME](#)
[RÉALISME](#)

INFINIMENT GRAND (ENTIER)

[ANALYSE NON STANDARD](#)

INFINIMENT GRAND, mathématique

[RÉALISME](#)

INFINIMENT PETIT, mathématique

[ANALYSE NON STANDARD](#)
[RÉALISME](#)

INFLATION

[KEYNÉSIANISME](#)
[LIBÉRALISME](#)
[MONÉTARISME](#)
[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

INFORMATION

[COGNITIVISME](#)
[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

INFORMATION, biologie

[PROGRAMME GÉNÉTIQUE](#)

INFORMATIQUE

[GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE](#)
[QUASI-EMPIRISME](#)

INFRASTRUCTURE

[MARXISME](#)

INGRES Jean Auguste Dominique

[QUERELLE DU COLORIS](#)

INITIATION

[ALCHIMIE](#)
[CHIISME](#)
[SOUFISME](#)
[VAJRAYĀNA](#)

INNÉ ET ACQUIS

[OBJECTIVISME](#)

INNÉISME, biologie

▷ [INNÉISME, biologie](#)

INNOVATION TECHNOLOGIQUE

[PHOTOGRAPHIE](#)

INNOVATION, économie

[AUTRICHIENNE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

INSECTES

[INNÉISME](#)
[MÉTAMORPHOSE](#)
[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

INSPIRATION, esthétique

[HASARD](#)

INSTINCT

[INNÉISME](#)
[OBJECTIVISME](#)

INSTITUT DE FRANCE

[ACADÉMISME](#)

INSTITUTION

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)
[FONCTIONNALISME](#)
[INSTITUTIONNALISME](#)
[NÉO-INSTITUTIONNALISME](#)
[PÉDAGOGIE INSTITUTIONNELLE](#)
[RACISME](#)

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

INSTITUTIONNALISME, économie

▷ [INSTITUTIONNALISME, économie](#)

INSTITUTIONNALISME, économie

[NÉO-INSTITUTIONNALISME](#)

INSTITUTIONS ARTISTIQUES

[ACADÉMISME](#)

[ART ET CULTURE](#)

[ARTS LIBÉRAUX/ARTS MÉCANIQUES](#)

[GENRES](#)

[MANIFESTE](#)

[MUSÉE IMAGINAIRE](#)

[POLITIQUE DES AUTEURS](#)

[PRIMITIF](#)

[SALON ET MUSÉE](#)

INSTITUTIONS LITTÉRAIRES

[ACADÉMIES](#)

[ACADÉMISME](#)

[CLASSICISME](#)

[HUMANISME](#)

[MANIFESTE](#)

[SALONS LITTÉRAIRES](#)

[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

INSTRUMENTS DE MUSIQUE

[BRUITISME](#)

[CLASSICISME](#)

[ROMANTISME](#)

INTÉGRATION ÉCONOMIQUE

[NÉO-INSTITUTIONNALISME](#)

[SUPRANATIONALITÉ](#)

INTÉGRATION SOCIALE

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

INTELLECT, philosophie

[ARISTOTÉLISME](#)

[AVERROÏSME](#)

[AVICENNISME](#)

[PLATONISME](#)

INTELLECTUEL

[LITTÉRATURE ENGAGÉE](#)

[STORICISMO](#)

INTELLIGENCE

[AVICENNISME](#)

[COGNITIVISME](#)

[INNÉISME](#)

[NÉOPLATONISME](#)

[SPIRITUALISME](#)

INTENTION, philosophie

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

[PRAGMATIQUE](#)

INTENTIONNALITÉ, philosophie

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

INTERACTION ÉLECTROMAGNÉTIQUE

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

INTERACTION, sciences humaines et sociales

[DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE \(ÉCOLE FRANÇAISE DE\)](#)

[FRANCFORT \(ÉCOLE DE\)](#)

[GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE](#)

[INTERACTIONNISME SYMBOLIQUE](#)

[POSSIBILISME](#)

INTERACTIONNISME SYMBOLIQUE

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

INTERACTIONNISME SYMBOLIQUE, sociologie

▷ [INTERACTIONNISME SYMBOLIQUE, sociologie](#)

INTERACTIONS ou FORCES FONDAMENTALES

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

INTERCESSION, religions

[CATHOLICISME](#)

INTERDIT

[FREUDISME](#)

INTÉRÊT GÉNÉRAL

[MERCANTILISME](#)

INTÉRÊT, sciences sociales

[HISTORIQUE ALLEMANDE \(ÉCOLE\)](#)

[PHYSIOCRATIE](#)

INTERNATIONALISATION

[CONSERVATIONNISME](#)

[HISTOIRE GLOBALE](#)

INTERNATIONALISME

[COMMUNISME](#)

[TROTSKISME](#)

INTERNEMENT

[ALIÉNISME](#)

INTERNET

[DÉMATÉRIALISATION DE L'ŒUVRE D'ART](#)

INTERPRÉTATION

[COMMUNISME](#)

[HERMÉNEUTIQUE](#)

[ICONOLOGIE ET INTERPRÉTATION DES IMAGES](#)

[IMITATION](#)

[PRAGMATIQUE](#)

[ÉCOLE DE L'EXÉGÈSE](#)

[ÉCOLE SOCIOLOGIQUE DU DROIT](#)

INTERPRÉTATION, musique

[ALÉATOIRE \(MUSIQUE\)](#)

INTERTEXTUALITÉ

[CLASSICISME](#)

INTERVALLE, musique

[VIENNE \(ÉCOLE DE\)](#)

INTERVENTION DE L'ÉTAT

[ART ET CULTURE](#)

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[EUGÉNISME](#)

[HISTORIQUE ALLEMANDE \(ÉCOLE\)](#)
[INSTITUTIONNALISME](#)
[KEYNÉSIANISME](#)
[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)
[PROTECTIONNISME](#)
[RADICALISME](#)
[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

INTUITION

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)
[RÉALISME](#)

INTUITIONNISME, logique, philosophie

▷ [INTUITIONNISME, logique, philosophie](#)

INTUITIONNISME, mathématique

▷ [INTUITIONNISME, mathématique](#)
[CONCEPTUALISME](#)
[CONSTRUCTIVISME](#)

INTUITIONNISME, philosophie

[CONCEPTUALISME](#)

INVESTISSEMENT, économie

[KEYNÉSIANISME](#)

IONESCO Eugène

[THÉÂTRE DE L'ABSURDE](#)

IONIQUE (ORDRE)

[CANON ET ORDRES](#)

IRIGARAY Luce

[FÉMINISME](#)

ISAACS Susan

[KLEINIENNE \(ÉCOLE\)](#)

ISLAM

▷ [ISLAM](#)
[AVICENNISME](#)
[CHIISME](#)
[IMAMISME](#)
[ISMAÉLISME](#)
[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)
[SOUFISME](#)
[SUNNISME](#)
[WAHHABISME](#)

ISMAÉLISME, religion

▷ [ISMAÉLISME, religion](#)

ISORYTHMIE, musique

[ARS NOVA](#)

ISOSTASIE

[Dérive des continents](#)

ISOSTASIE, sciences de la Terre

▷ [ISOSTASIE, sciences de la Terre](#)

ISOTOPES

[ÉLÉMENTS \(THÉORIES DES\)](#)

ISRAËL (ÉTAT D)

[NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)

[A](#) [B](#) [C](#) [D](#) [E](#) [F](#) [G](#) [H](#) [I](#) [J](#) [K](#) [L](#) [M](#) [N](#) [O](#) [P](#) [Q](#) [R](#) [S](#) [T](#) [U](#) [V](#) [W](#) [X](#) [Y](#) [Z](#)

JACOB François

[RÉDUCTIONNISME](#)

JAMBLIQUE

[PLATONISME](#)

JAMES William

[PRAGMATISME](#)

JANÁCEK Leos

[NATIONALISME](#)

JANOWITZ Morris

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

JANSÉNISME, religion

▷ [JANSÉNISME, religion](#)

JANSENIUS Cornelius

[JANSÉNISME](#)

JASPERS Karl

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

JDANOV Andreï

[RÉALISME SOCIALISTE](#)

JÉRUSALEM (TEMPLE DE)

[JUDAÏSME](#)

JEU, théâtre

[EXPRESSION](#)

JEUNES HÉGÉLIENS

[HÉGÉLIANISME](#)

JEUNES-FRANCE

[BOHÈME](#)

JEUX (THÉORIE DES)

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

JEVONS William Stanley

[MARGINALISME](#)

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

JOACHIM DE FLORE

[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)

JOURNAL INTIME

[ROMANTISME](#)

JOYCE Patrick

[SOCIAL HISTORY](#)

JUDAÏSME

▷ [JUDAÏSME](#)

[ATHÉISME](#)

[CHRISTIANISME](#)

[Gnosticisme](#)

[Messianisme et millénarisme](#)

[Sionisme](#)

JUDÉO-CHRISTIANISME ANTIQUE

[CHRISTIANISME](#)

[Manichéisme](#)

JUGE

[NOUVELLE RHÉTORIQUE](#)

JUGEMENT, philosophie

[Philosophie analytique](#)

[Relativisme](#)

[Scepticisme](#)

JUIF (PEUPLE)

[Antisémitisme](#)

[Judaïsme](#)

[NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)

[Sionisme](#)

JURISPRUDENCE

[NOUVELLE RHÉTORIQUE](#)

[SOURCES DU DROIT \(THÉORIE DES\)](#)

[ÉCOLE DE L'EXÉGÈSE](#)

JUSNATURALISME

[POSITIVISME JURIDIQUE](#)

JUSNATURALISME, droit

▷ [JUSNATURALISME, droit](#)

JUSTE PRIX

[SCOLASTIQUE \(PENSÉE ÉCONOMIQUE\)](#)

JUSTICE

[NOUVELLE RHÉTORIQUE](#)

JUSTICE DISTRIBUTIVE

[LIBÉRALISME](#)

JUSTIFICATION (DOCTRINE DE LA)

[LUTHÉRANISME](#)

K

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

KAMI

[SHINTŌ](#)

KANDINSKY Wassily

[ABSTRACTION](#)

[ART TOTAL](#)

KANT Emmanuel

[BEAUTÉ](#)

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

[JUSNATURALISME](#)

[KANTISME](#)

[NATURPHILOSOPHIE](#)

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

[RATIONALISME](#)

[SUPRANATIONALITÉ](#)

[TRANSCENDANTALISME](#)

KANTISME

[▷ KANTISME](#)

[LUMIÈRES](#)

[SUBLIME](#)

KAPROW Allan

[HAPPENING](#)

[ÉPHÉMÈRE](#)

KARMAN

[BOUDDHISME](#)

[THERAVĀDA](#)

KEPLER Johannes

[HÉLIOCENTRISME](#)

KÉRYGME

[CHRISTIANISME](#)

KEYNES John Maynard

[CONVENTIONS \(ÉCONOMIE DES\)](#)

[KEYNÉSIANISME](#)

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

KEYNÉSIANISME

[▷ KEYNÉSIANISME](#)

[MONÉTARISME](#)

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

KHLEBNIKOV Vélimir

[FUTURISME](#)

KHOMEYNISME

[IMAMISME](#)

KIERKEGAARD Soren

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

KITSCH

[▷ KITSCH](#)

KLEIN Melanie

[KLEINIENNE \(ÉCOLE\)](#)

KLEIN Yves

[DÉMATÉRIALISATION DE L'ŒUVRE D'ART](#)

KLEINIENNE (ÉCOLE), psychanalyse

[▷ KLEINIENNE \(ÉCOLE\), psychanalyse](#)

KNIES Karl Gustav

[HISTORIQUE ALLEMANDE \(ÉCOLE\)](#)

KOAN ou GONG AN

[ZEN](#)

KODÁLY Zoltán

[NATIONALISME](#)

KOJÈVE Alexandre

[HÉGÉLIANISME](#)

KOKOSCHKA Oscar

[EXPRESSIONNISME](#)

KOSELLECK Reinhart

[BEGRIFFSGESCHICHTE](#)

KOVÁCS András

[CINÉMA-VÉRITÉ](#)

KRAGH-JACOBSEN Soren

[DOGMA 95](#)

KRSNA ou KRISHNA

[VICHNOUISME](#)

KUHN Thomas

[HISTORICISME](#)

KURTÁG György

[MINIMALISME](#)

KYDLAND Finn

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

L

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

LA METTRIE Julien Offroy de

[LUMIÈRES](#)

[MÉCANISME](#)

LA MOTHE LE VAYER François de

[LIBERTINAGE](#)

LABROUSSE Camille-Ernest

[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)

[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)

[HISTOIRE SÉRIELLE](#)

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

LACAN Jacques

[HÉGÉLIANISME](#)

[LACANISME](#)

LACANISME

▷ [LACANISME](#)

LACOSTE Yves

[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)

[RADICAL GEOGRAPHY](#)

LAÏCISATION

[CATHOLICISME LIBÉRAL ET CATHOLICISME SOCIAL](#)

LAÏCITÉ

[HUMANISME](#)

[MODERNISME, religion](#)

LAID, arts

[FINS DE L'ART](#)

LAING Ronald D.

[ANTIPSYCHIATRIE](#)

LAKOFF George

[GRAMMAIRES COGNITIVES](#)

LAMAÏSME

[BOUDDHISME TIBÉTAIN](#)

LAMARCK Jean-Baptiste de Monet de

[FINALISME](#)

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

[TRANSFORMISME](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

LAMARCKISME

[TRANSFORMISME](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME

▷ [LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

LAMBERT Jean-Henri

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

LAMENNAIS Félicité de

[CATHOLICISME LIBÉRAL ET CATHOLICISME SOCIAL](#)

LAMPRECHT Karl

[HISTORISMUS](#)

LAND ART

[ÉPHÉMÈRE](#)

LANGACKER Ronald W.

[GRAMMAIRES COGNITIVES](#)

LANGAGE

[ARISTOTÉLISME](#)

[BEGRIFFSGESCHICHTE](#)

[CAMBRIDGE \(ÉCOLE DE\)](#)

[CONFUCIANISME](#)

[FONCTIONNALISME](#)

[GRAMMAIRE UNIVERSELLE](#)

[GRAMMAIRES COGNITIVES](#)

[INNÉISME](#)

[LACANISME](#)

[LINGUISTIC TURN](#)

[LOGICISME](#)

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

[POSITIVISME LOGIQUE](#)

[PRAGMATIQUE](#)

[PSYCHOMÉCANIQUE](#)

[PURE VISIBILITÉ](#)

[SOCIAL HISTORY](#)

LANGAGE DE CLASSE

[SOCIAL HISTORY](#)

LANGE Oskar

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

LANGLOIS Charles-Victor

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

LANGUE ET PAROLE, linguistique

[STRUCTURALISME](#)

LANGUE ORIGINELLE

[LINGUISTIQUE HISTORIQUE](#)

LANGUES (TYPOLOGIE DES)

[FONCTIONNALISME](#)

[LINGUISTIQUE HISTORIQUE](#)

LANSON Gustave

[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

LANZI Luigi

[MANIÉRISME](#)

LAOZI (LAO TSEU)

[TAOÏSME](#)

LAPORTE Jean

[RATIONALISME](#)

LAPRADE Victor de

[ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

LASSUS Roland de

[FIGURALISME](#)

LAURENT Auguste

[TYPES \(THÉORIE DES\)](#)

LAUSANNE (ÉCOLE DE), économie

[MARGINALISME](#)

LAUTMAN Albert

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

LAUTRÉAMONT (Isidore DUCASSE)

[SURRÉALISME](#)

LAVISSE Ernest

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

LAVOISIER Antoine Laurent de

[PHLOGISTIQUE \(THÉORIE DU\)](#)

[PNEUMATIQUE \(CHIMIE\)](#)

LAW AND ECONOMICS, droit

▷ [LAW AND ECONOMICS, droit](#)

LAW John

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[MERCANTILISME](#)

LE GOFF Jacques

[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)

LE PLAY Frédéric

[ÉCOLE SOCIOLOGIQUE DU DROIT](#)

LE ROY LADURIE Emmanuel

[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)

[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)

[HISTOIRE SÉRIELLE](#)

LEBRUN Gérard

[HÉGÉLIANISME](#)

LECONTE DE LISLE

[ART POUR L'ART](#)

LEDOUX Claude-Nicolas

[SUBLIME](#)

LEDRU-ROLLIN Alexandre

[RADICALISME](#)

LEE Nancy

[RÉSEAUX \(THÉORIE DES\)](#)

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm

[JUSNATURALISME](#)

[NATURPHILOSOPHIE](#)

[VITALISME](#)

LEMAÎTRE Georges

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

[EXPANSION](#)

LÉNINE

[COMMUNISME](#)

[LÉNINISME](#)

[MARXISME](#)

[RÉALISME SOCIALISTE](#)

LÉNINISME

▷ [LÉNINISME](#)

[COMMUNISME](#)

LÉONARD DE VINCI

[CANON ET ORDRES](#)

[PERSPECTIVE](#)

[RENAISSANCE](#)

LEONCAVALLO Ruggero

[VÉRISME](#)

LEPETIT Bernard

[TOURNANT CRITIQUE](#)

LEROY-BEAULIEU Paul

[COLONIALISME/NÉOCOLONIALISME](#)

LESSING Gotthold Ephraim

[FINS DE L'ART](#)

LEUCIPPE

[ATOMISME](#)

LEVI Giovanni

[MICROSTORIA](#)

LÉVI-STRAUSS Claude

[ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)

[LACANISME](#)

[STRUCTURALISME](#)

[TOTÉMISME](#)

LEVRING Kristian

[DOGMA 95](#)

LEVURE

[FERMENTS](#)

LÉVY Jacques

[RADICAL GEOGRAPHY](#)

LEWIS Gilbert Newton

[PYTHAGORISME](#)

LEXIQUE

[GRAMMAIRES COGNITIVES](#)

LEY David

[GÉOGRAPHIE HUMANISTE](#)

LIAISON, chimie

[PYTHAGORISME](#)

LIBÉRALISATION

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[PROTECTIONNISME](#)

LIBÉRALISME

[CATHOLICISME LIBÉRAL ET CATHOLICISME SOCIAL](#)

[COMMUNAUTARISME](#)

[LUMIÈRES](#)

[MARXISME](#)

[POSTMODERNISME](#)

[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

[SOCIALISME](#)

LIBÉRALISME, économie

▷ [LIBÉRALISME, économie](#)

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[LIBÉRALISME](#)

[MONÉTARISME](#)

[PHYSIOCRATIE](#)

[PROTECTIONNISME](#)

LIBÉRALISME, politique

▷ [LIBÉRALISME, politique](#)

LIBERTAIRES (MOUVEMENTS)

[ANARCHISME](#)

[ÉCOLOGIE POLITIQUE](#)

LIBERTÉ

[CATHOLICISME LIBÉRAL ET CATHOLICISME SOCIAL](#)

[HUMANISME](#)

[KANTISME](#)

[SPINOZISME](#)

[STOÏCISME](#)

[SUNNISME](#)

LIBERTÉ DE CULTE

[BAPTISME](#)

LIBERTÉ DU COMMERCE

[LIBÉRALISME](#)

[PHYSIOCRATIE](#)

LIBERTINAGE, littérature

▷ [LIBERTINAGE, littérature](#)

LIBRE ARBITRE

[SPINOZISME](#)

LIBRE-ÉCHANGE

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[LIBÉRALISME](#)

[PROTECTIONNISME](#)

LIEBIG Justus von

[TYPES \(THÉORIE DES\)](#)

LIEU

[EXCEPTIONNALISME](#)

[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)

[GÉOGRAPHIE HUMANISTE](#)

[GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE](#)

LIEU DE MÉMOIRE

[GÉOGRAPHIE HUMANISTE](#)

LIEUX SAINTS

[CHIISME](#)

LINÉAIRE / PICTURAL, arts

▷ [LINÉAIRE / PICTURAL, arts](#)

LINGUISTIC TURN, histoire

▷ [LINGUISTIC TURN, histoire](#)

[SOCIAL HISTORY](#)

[TOURNANT CRITIQUE](#)

LINGUISTIQUE COMPARATIVE

[GRAMMAIRE GÉNÉRATIVE](#)

LINGUISTIQUE HISTORIQUE

▷ [LINGUISTIQUE HISTORIQUE](#)

LINGUISTIQUE INTERNE

[GRAMMAIRE GÉNÉRATIVE](#)

[GRAMMAIRE UNIVERSELLE](#)

LINJI ou RINZAI

[ZEN](#)

LINNÉ Carl von

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

[FIXISME](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

LIST Friedrich

[HISTORIQUE ALLEMANDE \(ÉCOLE\)](#)

[PROTECTIONNISME](#)

LITHOSPHERE

[ISOSTASIE](#)

LITTÉRATURE (THÉORIES DE LA)

[Art poétique](#)

[RÉALISME](#)

LITTÉRATURE ENGAGÉE

▷ [LITTÉRATURE ENGAGÉE](#)

[NATURALISME](#)

[NÉGRITUDE](#)

[THÉÂTRE POLITIQUE](#)

LITURGIE

[ANGLICANISME](#)

[CATHOLICISME](#)

[MANICHÉISME](#)

LOBBY

[PROTECTIONNISME](#)

LOCALISATION, géographie

[GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE](#)

LOCKE John

[EMPIRISME](#)

[LIBÉRALISME](#)

[LUMIÈRES](#)

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

LOCUTEUR

[GRAMMAIRE GÉNÉRATIVE](#)

[GRAMMAIRE UNIVERSELLE](#)

[PRAGMATIQUE](#)

LOEWY Raymond

[DESIGN](#)

LOGICISME, mathématique

▷ [LOGICISME, mathématique](#)

LOGICISME, philosophie

▷ [LOGICISME, philosophie](#)

LOGIQUE

[ATOMISME](#)

[CONCEPTUALISME](#)

[INTUITIONNISME](#)

[LOGICISME](#)

[NOMINALISME](#)

[NOUVELLE RHÉTORIQUE](#)

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

[POSITIVISME LOGIQUE](#)

LOGIQUE MATHÉMATIQUE

[CONCEPTUALISME](#)

[CONSTRUCTIVISME](#)

[INTUITIONNISME](#)

[LOGICISME](#)

[PRÉDICATIVISME](#)

[RÉALISME](#)

LOGIQUES NON CLASSIQUES

[INTUITIONNISME](#)

LOI NATURELLE, philosophie

[PHYSIOCRATIE](#)

[SPINOZISME](#)

[STOÏCISME](#)

LOI, droit et politique

[SOURCES DU DROIT \(THÉORIE DES\)](#)

LOI, épistémologie

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

[EMPIRISME](#)

[RATIONALISME](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

LOI, physique

[ANTHROPIQUE \(PRINCIPE\)](#)

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

LOI, religions

[BOUDDHISME](#)

[HINDOUISME](#)

[JUDAÏSME](#)

[THERAVĀDA](#)

LOISY Alfred

[MODERNISME, religion](#)

LONGIN (Caius Cassius LONGINUS)

[SUBLIME](#)

LONGUEUR D ONDE

[EXPANSION](#)

LOOS Adolf

[DESIGN](#)

LORENZ Konrad

[INNÉISME](#)

[OBJECTIVISME](#)

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

LOTZ Johannes-Baptist

[TRANSCENDANTALISME](#)

LOUVRE (MUSÉE DU)

[SALON ET MUSÉE](#)

LUCAS Robert

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

LUCRÈCE

[ATOMISME](#)

[ÉPICURISME](#)

LÜDTKE Alf

[ALLTAGSGESCHICHTE](#)

LUGNÉ-POE

[SYMBOLISME](#)

[THÉÂTRE D'ART](#)

LUHMANN Nicolas

[FONCTIONNALISME](#)

LULLY Jean-Baptiste

[QUERELLE DES BOUFFONS](#)

LUMIÈRE

[EXPANSION](#)

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

LUMIÈRES

[BEGRIFFSGESCHICHTE](#)

[COLONIALISME/NÉOCOLONIALISME](#)

[DESIGN](#)

[FINS DE L'ART](#)

[GÉNÉRALISATION DE L'INSTRUCTION](#)

[PHYSIOCRATIE](#)

[SYSTÈMES MÉDICAUX](#)

LUMIÈRES, littérature

▷ [LUMIÈRES, littérature](#)

LUMIÈRES, philosophie

▷ [LUMIÈRES, philosophie](#)

LUMIÈRES, philosophie et littérature

[DÉISME](#)

[KANTISME](#)

[OCCIDENT/ORIENT](#)

[POSTMODERNISME](#)

[SALONS LITTÉRAIRES](#)

LÜSEBRINK Hans-Jürgen

[BEGRIFFSGESCHICHTE](#)

LUTHER Martin

[LUTHÉRANISME](#)

LUTHÉRANISME

▷ [LUTHÉRANISME](#)

[CALVINISME](#)

[JANSÉNISME](#)

LUTTE DES CLASSES

[MARXISME](#)

[SOCIALISME](#)

LUXE

[DESIGN](#)

[INSTITUTIONNALISME](#)

LYELL Charles

[Actualisme/catastrophisme](#)

[FIXISME](#)

LYOTARD Jean-François

[ANTHROPOLOGIE POSTMODERNE](#)

[GÉOGRAPHIE POSTMODERNE](#)

[POSTMODERNISME](#)

LYRIQUES (FORMES MUSICALES)

[BAROQUE](#)

[VÉRISME](#)

LYSSENKO Trofim Denissovitch

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

M

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

MACHINE

[MOUVEMENT PERPÉTUEL](#)
[MÉCANISME](#)

MACINTYRE Alasdair

[COMMUNAUTARISME](#)

MAÇONNISME

[ÉSOTÉRISME](#)

MADHVA

[VICHNOUISME](#)

MADRIGAL

[ARS NOVA](#)
[BAROQUE](#)
[SECONDA PRATTICA](#)

MAGMA

[NEPTUNISME, VULCANISME ET PLUTONISME](#)

MAGNÉTISME

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

MAHASAMGHIKA

[BOUDDHISME](#)
[HINAYĀNA](#)

MAHAVAIROCANA

[MAHĀYĀNA](#)

MAHAYANA, religion

▷ [MAHAYANA, religion](#)

MAHDI

[CHIISME](#)
[IMAMISME](#)
[ISMAÉLISME](#)

MAHDISME

[IMAMISME](#)
[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)

MAHOMET ou MUHAMMAD

[CHIISME](#)
[IMAMISME](#)
[ISLAM](#)
[SOUFISME](#)
[SUNNISME](#)

MAI-68

[ANTIPSYCHIATRIE](#)

MAĬAKOVSKI Vladimir Vladimirovitch

[FUTURISME](#)

MAÏEUTIQUE ET SCOLASTIQUE, éducation

▷ [MAÏEUTIQUE / SCOLASTIQUE, éducation](#)
[MAÏEUTIQUE/SCOLASTIQUE](#)

MAILLET Benoît de
[ÉVOLUTIONNISME](#)

MAÏMONIDE Moïse
[JUDAÏSME](#)

MAINE DE BIRAN
[CARTÉSIANISME](#)

MAL
[MANICHÉISME](#)

MALADES MENTAUX (ART DES)
[PRIMITIF](#)

MALADIE
[HIPPOCRATISME](#)

MALDINEY Henri
[HÉGÉLIANISME](#)

MALEBRANCHE Nicolas
[CARTÉSIANISME](#)

MALÉVITCH Kasimir
[ABSTRACTION](#)

MALINOWSKI Bronislaw
[FONCTIONNALISME](#)

MALLARMÉ Stéphane
[ALÉATOIRE \(MUSIQUE\)](#)
[ART POUR L'ART](#)
[SYMBOLISME](#)

MALRAUX André
[ART ET CULTURE](#)
[MUSÉE IMAGINAIRE](#)

MALTHUS Thomas Robert
[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)
[MALTHUSIANISME](#)

MALTHUSIANISME
▷ [MALTHUSIANISME](#)

MAN Henri de
[FREUDO-MARXISME](#)

MANET Édouard
[ÉPHÉMÈRE](#)

MANICHÉISME, religion
▷ [MANICHÉISME, religion](#)

MANIÉRISME, arts
▷ [MANIÉRISME, arts](#)

MANIFESTE, arts et littérature
▷ [MANIFESTE, arts et littérature](#)
[ARS NOVA](#)
[BRUITISME](#)
[FUTURISME](#)
[SURREALISME](#)

[SYMBOLISME](#)

[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

MANNHEIM (ÉCOLE DE), musique

▷ [MANNHEIM \(ÉCOLE DE\), musique](#)

MANNHEIM Karl

[HISTORISMUS](#)

MANNONI Maud

[ANTIPSYCHIATRIE](#)

MAOÏSME

[SUBALTERN STUDIES](#)

MARCEL Gabriel

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

MARCHÉ

[AUTRICHIENNE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[LIBÉRALISME](#)

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

[ÉQUILIBRE GÉNÉRAL \(THÉORIE DE L'\)](#)

MARCHÉ CONCURRENTIEL

[ÉQUILIBRE GÉNÉRAL \(THÉORIE DE L'\)](#)

MARCHÉ DE L ART

[ART ET CULTURE](#)

[DÉMATÉRIALISATION DE L'ŒUVRE D'ART](#)

[GENRES](#)

[SALON ET MUSÉE](#)

MARCHÉ DU TRAVAIL

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[LIBÉRALISME](#)

MARCHETTO DE PADOUE

[ARS NOVA](#)

MARCUSE Herbert

[FREUDO-MARXISME](#)

MARÉCHAL Joseph

[TRANSCENDANTALISME](#)

MARGINALISME, économie

▷ [MARGINALISME, économie](#)

[AUTRICHIENNE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

MARIE (SAINTE) ou VIERGE MARIE

[CATHOLICISME](#)

[CHRISTIANISME](#)

MARINETTI Filippo Tommaso

[FUTURISME](#)

[ÉPHÉMÈRE](#)

MARITAIN Jacques

[THOMISME](#)

MARR Wilhelm

[ANTISÉMITISME](#)

MARSHALL Alfred

- [MARGINALISME](#)
- [MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)
- [NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

MARTIN DU GARD Roger

- [RÉALISME](#)

MARUYAMA Magoroh

- [SYSTÉMISME](#)

MARX Karl

- [HÉGÉLIANISME](#)
- [MARXISME](#)
- [READY-MADE](#)
- [SOCIALISME](#)
- [SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)

MARXISME

- [ATHÉISME](#)
- [COMMUNISME](#)
- [FRANCFORT \(ÉCOLE DE\)](#)
- [FREUDO-MARXISME](#)
- [HÉGÉLIANISME](#)
- [LÉNINISME](#)
- [NÉGRITUDE](#)
- [RADICAL GEOGRAPHY](#)
- [SOCIAL HISTORY](#)
- [SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)
- [SOCIALISME](#)
- [SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)
- [SUBALTERN STUDIES](#)
- [THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION](#)

MARXISME, économie

- ▷ [MARXISME, économie](#)

MARXISME, sociologie

- ▷ [MARXISME, sociologie](#)

MASCAGNI Pietro

- [VÉRISME](#)

MASCULINITÉ

- [FÉMINISME](#)

MASSE ATOMIQUE

- [ATOMIQUE \(THÉORIE\)](#)

MASSE, physique

- [ISOSTASIE](#)

MATÉRIALISME

- ▷ [MATÉRIALISME](#)
- [LUMIÈRES](#)
- [MARXISME](#)
- [MÉCANISME](#)

MATÉRIALISME DIALECTIQUE

- [COMMUNISME](#)
- [FREUDO-MARXISME](#)
- [MARXISME](#)
- [RÉALISME SOCIALISTE](#)

MATÉRIALISME HISTORIQUE

[FRANCFORT \(ÉCOLE DE\)](#)
[MARXISME](#)

MATERNITÉ

[FÉMINISME](#)

MATHÉMATIQUE (ÉCOLE ÉCONOMIQUE)

▷ [MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)
[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

MATHÉMATISATION

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

MATHESIUS Vilem

[FONCTIONNALISME](#)

MATIÈRE, arts

[DÉMATÉRIALISATION DE L'ŒUVRE D'ART](#)

MATIÈRE, philosophie

[ATOMISME](#)
[GÉOCENTRISME](#)
[MATÉRIALISME](#)
[MÉCANISME](#)

MATIÈRE, physique

[ATOMIQUE \(THÉORIE\)](#)

MATILE Loïc

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

MATTER Jacques

[ÉSOTÉRISME](#)

MAUPERTUIS Pierre Louis Moreau de

[ÉVOLUTIONNISME](#)

MAUSS Marcel

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

MAXWELL James Clerk

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

MAYO Elton

[RÉSEAUX \(THÉORIE DES\)](#)

MAYR Ernst

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

MAZDÉISME, religion

▷ [MAZDÉISME, religion](#)

MEAD George Herbert

[INTERACTIONNISME SYMBOLIQUE](#)

MÉCANIQUE

[MOUVEMENT PERPÉTUEL](#)
[MÉCANISME](#)

MÉCANISME, philosophie

▷ [MÉCANISME, philosophie](#)
[ATOMISME](#)
[MATÉRIALISME](#)
[VITALISME](#)

MÉCANISME, sciences de la vie

▷ [MÉCANISME, sciences de la vie](#)

[HIPPOCRATISME](#)
[SYSTÈMES MÉDICAUX](#)

MÉCÉNAT

[ART ET CULTURE](#)

MÉDAN (GROUPE DE)

[NATURALISME](#)
[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

MEDICK Hans

[ALLTAGSGESCHICHTE](#)

MÉDIÉVALE (MUSIQUE)

[ARS NOVA](#)

MÉDINE

[ISLAM](#)

MÉDITATION

[ZEN](#)

MÉDIUM ET TECHNIQUE, arts et architecture

[DÉMATÉRIALISATION DE L'ŒUVRE D'ART](#)
[MODERNITÉ ET MODERNISME](#)
[MUSÉE IMAGINAIRE](#)

MÉLODIE

[ARS NOVA](#)
[FIGURALISME](#)
[QUERELLE DES BOUFFONS](#)

MÉMOIRE

[COGNITIVISME](#)
[FREUDISME](#)

MÉMOIRE COLLECTIVE

[HISTOIRE DU TEMPS PRÉSENT](#)
[NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)

MÉMOIRE, histoire

[HISTOIRE DU TEMPS PRÉSENT](#)

MENDEL (LOIS DE)

[MENDÉLISME](#)

MENDEL Gregor Johann

[MENDÉLISME](#)

MENDELEÏEV (TABLEAU DE)

[ÉLÉMENTS \(THÉORIES DES\)](#)

MENDÉLISME, biologie

▷ [MENDÉLISME, biologie](#)

MENDELSSOHN Moses

[LUMIÈRES](#)

MENGER Carl

[AUTRICHIENNE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)
[HISTORISMUS](#)
[MARGINALISME](#)
[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

MERCANTILISME

[PROTECTIONNISME](#)

MERCANTILISME, économie

[▷ MERCANTILISME, économie](#)

MÉRIMÉE Prosper

[BOHÈME](#)

MERLEAU-PONTY Maurice

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

[RATIONALISME](#)

MERSENNE Marin

[MÉCANISME](#)

MERTON Robert King

[FONCTIONNALISME](#)

MERVEILLEUX

[ROMANTISME](#)

MESSIAEN Olivier

[DARMSTADT \(ÉCOLE DE\)](#)

MESSIANISME

[IMAMISME](#)

[ISLAM](#)

[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)

MESSIANISME ET MILLÉNARISME

[▷ MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)

MESSIE

[CHRISTIANISME](#)

[JUDAÏSME](#)

[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)

MESURE, musique

[ARS NOVA](#)

MÉTAMATHÉMATIQUE

[FORMALISME](#)

MÉTAMORPHOSE, biologie

[▷ MÉTAMORPHOSE, biologie](#)

MÉTAPHYSIQUE

[ARISTOTÉLISME](#)

[AVICENNISME](#)

[CARTÉSIANISME](#)

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

[IDÉALISME](#)

[NIHILISME](#)

[PLATONISME](#)

[SPIRITUALISME](#)

[THOMISME](#)

MÉTAUX

[PHLOGISTIQUE \(THÉORIE DU\)](#)

[PNEUMATIQUE \(CHIMIE\)](#)

MÉTHODE SCIENTIFIQUE

[CARTÉSIANISME](#)

[DOGMATISME](#)

[POSITIVISME](#)

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

MÉTHODE, philosophie

[CARTÉSIANISME](#)

[FORMALISME](#)

[INTUITIONNISME](#)

[RATIONALISME](#)

MÉTHODIQUE (ÉCOLE)

▷ [MÉTHODIQUE \(ÉCOLE\)](#)

MÉTHODISME, religion

▷ [MÉTHODISME, religion](#)

MEUVRET Jean

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

MEYER John R.

[NEW ECONOMIC HISTORY](#)

MEYERHOLD

[CONSTRUCTIVISME](#)

[THÉÂTRE POLITIQUE](#)

MICHEL-ANGE

[MANIÉRISME](#)

[UT PICTURA POESIS](#)

MICHELET Jules

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

MICRO-HISTOIRE

[ALLTAGSGESCHICHTE](#)

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

[MICROSTORIA](#)

MICRO-ORGANISMES

[FERMENTS](#)

MICROBIOLOGIE

[FERMENTS](#)

MICROSTORIA

[ALLTAGSGESCHICHTE](#)

MICROSTORIA, histoire

▷ [MICROSTORIA, histoire](#)

MIGRATION, biogéographie

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

MILIEU, écologie

[CONSERVATIONNISME](#)

[DARWINISME](#)

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

MILIEU, géographie

[DÉTERMINISME](#)

[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)

[POSSIBILISME](#)

MILITANTE (LITTÉRATURE)

[LITTÉRATURE ENGAGÉE](#)

[THÉÂTRE POLITIQUE](#)

MILITANTISME

[ALTERMONDIALISME](#)

MILL John Stuart

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[UTILITARISME](#)

MILLAIS John Everett

[SYMBOLISME](#)

MILLÉNARISME

[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)

MIMÈSIS

[ARISTOTÉLISME](#)

[Art poétique](#)

[CLASSICISME](#)

[IMITATION](#)

[RENAISSANCE](#)

MINIMALISME, musique

▷ [MINIMALISME, musique](#)

[RÉPÉTITIVE \(MUSIQUE\)](#)

MINKOWSKI Eugène

[ANTIPSYCHIATRIE](#)

MINORITÉS

[ANTISÉMITISME](#)

[COMMUNAUTARISME](#)

[NEW HISTORY, NOUVELLES HISTOIRES](#)

MIRABEAU Victor Riquetti, marquis de

[PHYSIOCRATIE](#)

MISE EN ABYME

[BAROQUE](#)

MISE EN SCÈNE, cinéma

[DOGMA 95](#)

MISE EN SCÈNE, théâtre

[FUTURISME](#)

[THÉÂTRE DE L'ABSURDE](#)

[THÉÂTRE D'ART](#)

MISHNA

[JUDAÏSME](#)

MISSIONNAIRES (ACTIVITÉ ET INSTITUTIONS)

[BAPTISME](#)

[MÉTHODISME](#)

[ÉVANGÉLISME](#)

MITCHELL Don

[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)

MITCHELL Wesley C.

[INSTITUTIONNALISME](#)

M.L.F. (Mouvement de libération des femmes)

[FÉMINISME](#)

MOBILISME, géologie

[Dérive des continents](#)

MODE

[INSTITUTIONNALISME](#)

MODE DE VIE

[DANDYSME](#)

MODE, musique

[DODÉCAPHONISME](#)

[NATIONALISME](#)

MODÈLE, biologie et médecine

[PHÉNÉTIQUE](#)

[PROBABILISME](#)

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

MODÈLE, cosmologie

[ANTHROPIQUE \(PRINCIPE\)](#)

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

[EXPANSION](#)

[ÉTAT STATIONNAIRE](#)

MODÈLE, physique

[ISOSTASIE](#)

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

MODÈLES CULTURELS

[ACADÉMIES](#)

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[CLASSICISME](#)

[FINS DE L'ART](#)

[HUMANISME](#)

[IMITATION](#)

[MODERNITÉ ET MODERNISME](#)

[NÉOCLASSICISME](#)

[OCCIDENT/ORIENT](#)

[RÉPUBLIQUE DES LETTRES](#)

MODÈLES ÉCONOMIQUES

[KEYNÉSIANISME](#)

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

[NEW ECONOMIC HISTORY](#)

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

MODÈLES SPATIAUX, géographie

[GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE](#)

MODERNISME, religion

▷ [MODERNISME, religion](#)

MODERNITÉ

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[ART POUR L'ART](#)

[COLLAGE ET MONTAGE, arts](#)

[FUTURISME](#)

[LUMIÈRES](#)

[MODERNITÉ ET MODERNISME](#)

[NÉOCLASSICISME](#)

[POSTMODERNISME](#)

[ROMANTISME](#)

[TROISIÈME VOIE](#)

[ÉPHÉMÈRE](#)

MODERNITÉ ET MODERNISME, arts

▷ [MODERNITÉ ET MODERNISME, arts](#)

[FINS DE L'ART](#)

MODERNITÉ, littérature

[▷ MODERNITÉ, littérature](#)
[POSTMODERNISME](#)

MODIGLIANI Franco

[KEYNÉSIANISME](#)

MOI, psychanalyse

[FREUDISME](#)

[KLEINIENNE \(ÉCOLE\)](#)

[LACANISME](#)

MOÏSE

[JUDAÏSME](#)

MOLÉCULE

[PYTHAGORISME](#)

[TYPES \(THÉORIE DES\)](#)

MOLES Abraham

[KITSCH](#)

MOMIGLIANO Arnaldo

[STORICISMO](#)

MONACHISME

[BOUDDHISME](#)

[BOUDDHISME TIBÉTAIN](#)

[MAHĀYĀNA](#)

[ORTHODOXIE](#)

[THERAVĀDA](#)

MONDIALISATION

[ALTERMONDIALISME](#)

[MARXISME](#)

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

[TROISIÈME VOIE](#)

MONDRIAN Piet

[ABSTRACTION](#)

MONÉTARISME

[▷ MONÉTARISME](#)

[LIBÉRALISME](#)

MONISME

[MATÉRIALISME](#)

[MÉCANISME](#)

[PANTHÉISME](#)

[SHIVAÏSME](#)

MONNAIE

[AUTRICHIENNE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[INSTITUTIONNALISME](#)

[KEYNÉSIANISME](#)

[LIBÉRALISME](#)

[MERCANTILISME](#)

[MONÉTARISME](#)

[SCOLASTIQUE \(PENSÉE ÉCONOMIQUE\)](#)

MONNAIE (THÉORIE QUANTITATIVE DE LA)

[MONÉTARISME](#)

MONNET Jean

[EUROPE \(IDÉE POLITIQUE D'\)](#)

MONOD Gabriel

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

MONOPHYSISME

[CHRISTIANISME](#)

[ORTHODOXIE](#)

MONOTHÉISME

[ATHÉISME](#)

[CHRISTIANISME](#)

[HINDOUISME](#)

[PANTHÉISME](#)

MONTAGE, cinéma

[COLLAGE ET MONTAGE, arts](#)

MONTAGNES

[ISOSTASIE](#)

MONTAIGNE Michel Eyquem de

[RELATIVISME](#)

MONTALEMBERT Charles de

[CATHOLICISME LIBÉRAL ET CATHOLICISME SOCIAL](#)

MONTESQUIEU Charles de

[FÉDÉRALISME](#)

[JUSNATURALISME](#)

[LIBÉRALISME](#)

[LUMIÈRES](#)

[SUPRANATIONALITÉ](#)

MONTEVERDI Claudio

[BAROQUE](#)

[DODÉCAPHONISME](#)

[FIGURALISME](#)

[SECONDA PRATTICA](#)

MOORE George Edward

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

MORALE

[CONFUCIANISME](#)

[COURTOISIE](#)

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

[HOLLYWOODIEN \(MODÈLE\)](#)

[KANTISME](#)

[LUMIÈRES](#)

[POSITIVISME JURIDIQUE](#)

[STOÏCISME](#)

[UTILITARISME](#)

[ÉVANGÉLISME](#)

MORÉAS Jean

[MANIFESTE](#)

[SYMBOLISME](#)

MOREAU Gustave

[SYMBOLISME](#)

MORENO Jacob

[RÉSEAUX \(THÉORIE DES\)](#)

MORGAN Thomas Hunt

[MENDÉLISME](#)

MORIN Edgar

[CINÉMA-VÉRITÉ](#)

MORITZ Karl Philipp

[NÉOCLASSICISME](#)

MORPHÈME, linguistique

[DISTRIBUTIONNALISME](#)

MORRIS Benny

[NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)

MORRIS William

[DESIGN](#)

MORT, philosophie

[NIHILISME](#)

MOTET

[FIGURALISME](#)

MOTIF, musique

[ROMANTISME](#)

MOUVEMENT PERPÉTUEL, physique

▷ [MOUVEMENT PERPÉTUEL, physique](#)

MOUVEMENT UNIFORME

[GÉOCENTRISME](#)

[HÉLIOCENTRISME](#)

MOUVEMENT, philosophie

[ARISTOTÉLISME](#)

[ATOMISME](#)

[MATÉRIALISME](#)

[MÉCANISME](#)

MOUVEMENT, physique

[GÉOCENTRISME](#)

[MOUVEMENT PERPÉTUEL](#)

MOYEN ÂGE

[ALCHIMIE](#)

[ANTISÉMITISME](#)

[AVERROÏSME](#)

[AVICENNISME](#)

[COURTOISIE](#)

[HUMANISME](#)

[MAÏEUTIQUE/SCOLASTIQUE](#)

[PROGRAMME ICONOGRAPHIQUE](#)

[SCOLASTIQUE \(PENSÉE ÉCONOMIQUE\)](#)

[THOMISME](#)

MOZART Wolfgang Amadeus

[CLASSICISME](#)

MUN Thomas

[MERCANTILISME](#)

MUNCH Edvard

[EXPRESSIONNISME](#)

MURAIL Tristan

[SPECTRALE \(ÉCOLE\)](#)

MURGER Henri

[BOHÈME](#)

MUSÉE

[ART ET CULTURE](#)

[MUSÉE IMAGINAIRE](#)

[SALON ET MUSÉE](#)

[ÉPHÉMÈRE](#)

MUSÉE IMAGINAIRE

▷ [MUSÉE IMAGINAIRE](#)

MUSIQUE CONCRÈTE

[BRUITISME](#)

[MUSIQUE ÉLECTRO-ACOUSTIQUE](#)

MUSIQUE ÉLECTRO-ACOUSTIQUE

▷ [MUSIQUE ÉLECTRO-ACOUSTIQUE](#)

MUSSOLINI Benito

[FASCISME](#)

[TOTALITARISME](#)

MUSTALITES

[ISMAÉLISME](#)

MUTATIONS, génétique

[MENDÉLISME](#)

MUTAZILISME

[SUNNISME](#)

MYSTIQUE

[SHIVAÏSME](#)

[SOUFISME](#)

MYTHE

[BOHÈME](#)

[MANICHÉISME](#)

[OCCIDENT/ORIENT](#)

[STRUCTURALISME](#)

MYTHOLOGIE

[SHINTŌ](#)

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

NANCY Jean-Luc

[HÉGÉLIANISME](#)

NARCISSISME

[LACANISME](#)

NATION

[SUPRANATIONALITÉ](#)

NATIONALISME

[ANTISÉMITISME](#)

[HINDOUISME](#)

[NATIONALISME](#)

[NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)

[SHINTŌ](#)

[SIONISME](#)

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

NATIONALISME, musique

[▷ NATIONALISME, musique](#)

NATIONALITÉS (PRINCIPE DES)

[SIONISME](#)

NATIONS UNIES (O.N.U.)

[SUPRANATIONALITÉ](#)

NATURALISME, arts

[IMITATION](#)

NATURALISME, littérature

[▷ NATURALISME, littérature](#)

[SYMBOLISME](#)

[VÉRISME](#)

[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

NATURE

[ARISTOTÉLISME](#)

[CONCEPTUALISME](#)

[CONFUCIANISME](#)

[CONSERVATIONNISME](#)

[DÉTERMINISME](#)

[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)

[HASARD](#)

[JUSNATURALISME](#)

[MANIÉRISME](#)

[MÉCANISME](#)

[NATURPHILOSOPHIE](#)

[PANTHÉISME](#)

[PHOTOGRAPHIE](#)

[POSSIBILISME](#)

[PURE VISIBILITÉ](#)

[STOÏCISME](#)

[SUBLIME](#)

[ÉCOLOGIE POLITIQUE](#)

[ÉPICURISME](#)

NATURPHILOSOPHIE

▷ [NATURPHILOSOPHIE](#)

[TRANSFORMISME](#)

NAZISME

[ALLTAGSGESCHICHTE](#)

[ANTISÉMITISME](#)

[DARMSTADT \(ÉCOLE DE\)](#)

[EUGÉNISME](#)

[RACISME](#)

[TOTALITARISME](#)

NÉGRITUDE, littérature

▷ [NÉGRITUDE, littérature](#)

NELSON Edward

[ANALYSE NON STANDARD](#)

NÉO-INSTITUTIONNALISME, économie

▷ [NÉO-INSTITUTIONNALISME, économie](#)

[INSTITUTIONNALISME](#)

[LAW and ECONOMICS](#)

NÉO-LAMARCKISME

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

NÉOCLASSICISME, arts et architecture

[CLASSICISME](#)

[IMITATION](#)

NÉOCLASSICISME, littérature

▷ [NÉOCLASSICISME, littérature](#)

NÉOCLASSIQUE (THÉORIE ÉCONOMIQUE)

▷ [NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

[AUTRICHIENNE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[CHOIX PUBLICS \(L'ÉCOLE DES\) ou PUBLIC CHOICE \(SCHOOL\)](#)

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[MARGINALISME](#)

NÉODARWINISME

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

NÉOKANTISME

[MODERNISME, religion](#)

[POSSIBILISME](#)

NÉOLIBÉRALISME

[ALTERMONDIALISME](#)

[LIBÉRALISME](#)

[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

[SOCIALISME](#)

[TROISIÈME VOIE](#)

NÉOLOGICISME

[LOGICISME](#)

NÉOPLASTICISME

[ABSTRACTION](#)

NÉOPLATONISME

▷ [NÉOPLATONISME](#)

[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)

[PLATONISME](#)

[THOMISME](#)

NÉORÉALISME, cinéma

▷ [NÉORÉALISME, cinéma](#)

NÉOTÉNIE

[RÉCAPITULATION](#)

NÉOTHOMISME

[THOMISME](#)

NEPTUNISME

[NEPTUNISME, VULCANISME ET PLUTONISME](#)

NEPTUNISME, vulcanisme et plutonisme

▷ [NEPTUNISME, vulcanisme et plutonisme](#)

NERVAL Gérard de

[BOHÈME](#)

[OCCIDENT/ORIENT](#)

NESTORIUS

[ORTHODOXIE](#)

NEUROLOGIE

[ALIÉNISME](#)

NÉVROSE

[FREUDISME](#)

NÉVROSE EXPÉRIMENTALE

[BEHAVIORISME](#)

NEW ECONOMIC HISTORY

▷ [NEW ECONOMIC HISTORY](#)

NEW HISTORY, nouvelles histoires

▷ [NEW HISTORY, nouvelles histoires](#)

NEWMAN Barnett

[SUBLIME](#)

NEWTON Isaac

[KANTISME](#)

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

NIETZSCHE Friedrich

[HERMÉNEUTIQUE](#)

[NIHILISME](#)

[RELATIVISME](#)

NIHILISME

▷ [NIHILISME](#)

NIMBARKA

[VICHNOUISME](#)

NIRVANA

[BOUDDHISME](#)

[HINAYĀNA](#)

[MAHĀYĀNA](#)

NIVEAU DES MERS

[DÉLUGE \(MYTHE DU\)](#)

NIZARITES

[ISMAÉLISME](#)

NODIER Charles

[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

NOIRIEL Gérard

[SOCIO-HISTOIRE](#)

NOIRS, États-Unis

[RACISME](#)

NOLTE Ernst

[NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)

NOM

[NOMINALISME](#)

NOMBRE

[STRUCTURALISME](#)

NOMBRES RÉELS

[AXIOMATIQUE EN GRÈCE ANTIQUE](#)

NOMINALISME, mathématique

▷ [NOMINALISME, mathématique](#)

NOMINALISME, philosophie

▷ [NOMINALISME, philosophie](#)

NON-DIRECTIVITÉ, éducation

▷ [NON-DIRECTIVITÉ, éducation](#)

NON-DUALITÉ

[SHIVAÏSME](#)

NORME ET ÉCART, esthétique

[ACADÉMISME](#)

[BAROQUE](#)

NORME ET USAGE, linguistique

[ACADÉMIES](#)

NORME JURIDIQUE

[JUSNATURALISME](#)

[POSITIVISME JURIDIQUE](#)

[SOURCES DU DROIT \(THÉORIE DES\)](#)

NORME SOCIALE

[ACADÉMIES](#)

[BEAUTÉ](#)

[ETHNOMÉTHODOLOGIE](#)

[FONCTIONNALISME](#)

[FÉMINISME](#)

[NON-DIRECTIVITÉ](#)

NORTH Douglass C.

[LAW and ECONOMICS](#)

[NEW ECONOMIC HISTORY](#)

[NÉO-INSTITUTIONNALISME](#)

NOTATION MUSICALE

[ALÉATOIRE \(MUSIQUE\)](#)

[ARS NOVA](#)

[BAROQUE](#)

NOUVEAU ROMAN

[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

NOUVEAU TESTAMENT

[CHRISTIANISME](#)

NOUVEAUX CLASSIQUES (ÉCOLE DES), économie

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS

[▷ NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)

NOUVELLE

[RÉALISME](#)

NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE, économie

[▷ NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE, économie](#)

NOUVELLE HISTOIRE

[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)

NOUVELLE REVUE FRANÇAISE

[NÉOCLASSICISME](#)

[REVUE LITTÉRAIRE](#)

NOUVELLE RHÉTORIQUE, droit

[▷ NOUVELLE RHÉTORIQUE, droit](#)

NOUVELLE VAGUE

[CINÉMA-VÉRITÉ](#)

[POLITIQUE DES AUTEURS](#)

NUCLÉIQUES (ACIDES)

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

NUCLÉOSYNTHÈSE

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

NUCLÉOTIDES

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

NUREMBERG (CODE DE)

[BIOÉTHIQUE](#)

[A](#) [B](#) [C](#) [D](#) [E](#) [F](#) [G](#) [H](#) [I](#) [J](#) [K](#) [L](#) [M](#) [N](#) [O](#) [P](#) [Q](#) [R](#) [S](#) [T](#) [U](#) [V](#) [W](#) [X](#) [Y](#) [Z](#)

O DRISCOLL Gerald P.

[AUTRICHIENNE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

OBJECTIVISME HISTORIQUE

[HISTORICISME](#)

[HISTORISMUS](#)

OBJECTIVISME, éthologie

▷ [OBJECTIVISME, éthologie](#)

OBJECTIVISME, sciences sociales

[BEHAVIORISME](#)

[SOCIO-HISTOIRE](#)

OBJECTIVITÉ

[RELATIVISME](#)

OBJET INTENTIONNEL, philosophie

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

OBJET MATHÉMATIQUE

[CONSTRUCTIVISME](#)

[INTUITIONNISME](#)

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

[RÉALISME](#)

[STRUCTURALISME](#)

OBJET SONORE

[DARMSTADT \(ÉCOLE DE\)](#)

[MUSIQUE CONCRÈTE](#)

[SPECTRALE \(ÉCOLE\)](#)

OBJET, arts

[BEAUTÉ](#)

[KITSCH](#)

[READY-MADE](#)

OBJET, philosophie

[RÉALISME](#)

OBJET, psychanalyse

[KLEINIENNE \(ÉCOLE\)](#)

[LACANISME](#)

OCCIDENT / ORIENT, littérature

▷ [OCCIDENT / ORIENT, littérature](#)

OCCIDENT ET ORIENT

[ANTHROPOLOGIE POSTMODERNE](#)

[CLASSICISME](#)

OCCULTES (SCIENCES)

[ALCHIMIE](#)

OCCULTISME

[ÉSOTÉRISME](#)

OCÉANOGRAPHIE

[DÉLUGE \(MYTHE DU\)](#)

[Dérive des continents](#)

OCÉANS ET MERS

[DÉLUGE \(MYTHE DU\)](#)

OCKHAM GUILLAUME D

[NOMINALISME](#)

OEDIPE (COMPLEXE D)

[FREUDISME](#)

OERSTED Hans Christian

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

OEUVRE OUVERTE

[ALÉATOIRE \(MUSIQUE\)](#)

OEUVRE, alchimie

[ALCHIMIE](#)

OEUVRE, arts et architecture

[ABSTRACTION](#)

[ART POUR L'ART](#)

[ART TOTAL](#)

[BEAUTÉ](#)

[COLLAGE ET MONTAGE, arts](#)

[DÉMATÉRIALISATION DE L'ŒUVRE D'ART](#)

[HAPPENING](#)

[HASARD](#)

[IMITATION](#)

[LINÉAIRE/PICTORAL](#)

[MUSÉE IMAGINAIRE](#)

[PROGRAMME ICONOGRAPHIQUE](#)

[PURE VISIBILITÉ](#)

[READY-MADE](#)

[ÉPHÉMÈRE](#)

OEUVRE, littérature

[Art poétique](#)

OFFRE ET DEMANDE

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[MARGINALISME](#)

[MONÉTARISME](#)

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

[ÉQUILIBRE GÉNÉRAL \(THÉORIE DE L'\)](#)

OLBRECHTS-TYTECA Lucie

[NOUVELLE RHÉTORIQUE](#)

O.M.C. (Organisation mondiale du commerce)

[ALTERMONDIALISME](#)

[PROTECTIONNISME](#)

ONDE, physique

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

ONTOLOGIE

[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)

[AVICENNISME](#)

[CONCEPTUALISME](#)

[HERMÉNEUTIQUE](#)

[IDÉALISME](#)
[NOMINALISME](#)
[RÉALISME](#)

ONTOTHÉOLOGIE

[DÉISME](#)

OPÉRA

[ART TOTAL](#)
[BAROQUE](#)
[EXPRESSIONNISME](#)
[NATIONALISME](#)
[QUERELLE DES BOUFFONS](#)
[ROMANTISME](#)
[VÉRISME](#)
[WAGNÉRISME](#)

OPERA BUFFA

[QUERELLE DES BOUFFONS](#)

OPTIMUM, économie

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)
[ÉQUILIBRE GÉNÉRAL \(THÉORIE DE L'\)](#)

ORATORIO

[BAROQUE](#)

ORCHESTRE

[CLASSICISME](#)
[FIGURALISME](#)
[MANNHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)
[SPECTRALE \(ÉCOLE\)](#)

ORDINATEUR

[MUSIQUE ÉLECTRO-ACOUSTIQUE](#)
[QUASI-EMPIRISME](#)

ORDRE DU MONDE

[CONFUCIANISME](#)
[SHINTŌ](#)
[STOÏCISME](#)

ORDRE PUBLIC

[GÉNÉRALISATION DE L'INSTRUCTION](#)

ORDRE SYMBOLIQUE

[CHAMANISME](#)
[FÉMINISME](#)
[HOLISME/INDIVIDUALISME](#)
[LACANISME](#)
[STRUCTURALISME](#)

ORDRES (SOCIÉTÉ D)

[GALLICANISME](#)
[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

ORDRES DE L ARCHITECTURE

[CANON ET ORDRES](#)

ORDRES RELIGIEUX

[CATHOLICISME](#)

ORESME Nicolas ou Nicole

[MONÉTARISME](#)
[SCOLASTIQUE \(PENSÉE ÉCONOMIQUE\)](#)

ORGANICISME

[NATURALISME](#)

[NATURPHILOSOPHIE](#)

[VITALISME](#)

ORGANISATION SOCIALE

[COMMUNAUTARISME](#)

[HINDOUISME](#)

ORGANISATION, économie

[NÉO-INSTITUTIONNALISME](#)

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

ORGANISATIONS (THÉORIE DES)

[RÉSEAUX \(THÉORIE DES\)](#)

ORGANISME VIVANT

[CLADISTIQUE](#)

[MÉCANISME](#)

[NATURPHILOSOPHIE](#)

[PHÉNÉTIQUE](#)

[PROGRAMME GÉNÉTIQUE](#)

[RÉDUCTIONNISME](#)

[SYSTÉMISME](#)

[VITALISME](#)

ORIENTALISME, arts

[OCCIDENT/ORIENT](#)

ORIGINE

[OCCIDENT/ORIENT](#)

ORIGINE DU LANGAGE

[LINGUISTIQUE HISTORIQUE](#)

ORNEMENT, arts

[DESIGN](#)

[FORMALISME](#)

ORS Y ROVIRA Eugenio d

[BAROQUE](#)

ORTHODOXIE

[▷ ORTHODOXIE](#)

ORTHOGENÈSE

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

OULIPO

[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

OURY Jean et Fernand

[PÉDAGOGIE INSTITUTIONNELLE](#)

OUVERTURE, musique

[BAROQUE](#)

OUVRIER (MOUVEMENT)

[APOLITISME](#)

[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

[SOCIALISME](#)

[THÉÂTRE POLITIQUE](#)

[ÉDUCATION INTÉGRALE](#)

OWEN Richard

[TRANSFORMISME](#)

OXYDATION (ÉTAT D), chimie
[ÉLÉMENTS \(THÉORIES DES\)](#)

OXYDES
[PHLOGISTIQUE \(THÉORIE DU\)](#)
[PNEUMATIQUE \(CHIMIE\)](#)

OXYGÈNE
[PHLOGISTIQUE \(THÉORIE DU\)](#)
[PNEUMATIQUE \(CHIMIE\)](#)

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

PAGANISME

[ATHÉISME](#)

PALÉOCLIMATOLOGIE

[Dérive des continents](#)

PALÉOGÉOGRAPHIE

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

PALÉOMAGNÉTISME

[Dérive des continents](#)

PALÉONTOLOGIE

[Actualisme/catastrophisme](#)

[Dérive des continents](#)

[FIXISME](#)

PALESTINE

[JUDAÏSME](#)

[NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)

[SIONISME](#)

PALO ALTO (ÉCOLE DE)

[ANTIPSYCHIATRIE](#)

PANBIOGÉOGRAPHIE

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

PAÑCARATRA

[VICHNOUISME](#)

PANGÉE

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

[Dérive des continents](#)

PANOFSKY Erwin

[ICONOLOGIE ET INTERPRÉTATION DES IMAGES](#)

[IMITATION](#)

PANTHÉISME

[▷ PANTHÉISME](#)

PAPAUTÉ

[ANTISÉMITISME](#)

[ARS NOVA](#)

[CATHOLICISME](#)

[CATHOLICISME LIBÉRAL ET CATHOLICISME SOCIAL](#)

[GALLICANISME](#)

[JANSÉNISME](#)

[MODERNISME, religion](#)

[ORTHODOXIE](#)

[THOMISME](#)

[THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION](#)

PARACELSE

[ALCHIMIE](#)

PARADOXE

[FONDATIONNALISME ET ANTIFONDATIONNALISME](#)

[FORMALISME](#)

[LOGICISME](#)

[PRÉDICATIVISME](#)

PARALLÈLES, mathématique

[AXIOMATIQUE EN GRÈCE ANTIQUE](#)

[CONVENTIONNALISME](#)

PARC NATIONAL

[CONSERVATIONNISME](#)

PARCIMONIE (ALGORITHMES DE)

[CLADISTIQUE](#)

PARENTÉ

[STRUCTURALISME](#)

PARENTÉ (SYSTÈMES DE)

[STRUCTURALISME](#)

PARENTS-ENFANTS (RELATIONS)

[FREUDISME](#)

[NON-DIRECTIVITÉ](#)

[ÉLÈVE AU CENTRE](#)

PARK Robert E.

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

PARMÉNIDE D ÉLÉE

[ATOMISME](#)

[GÉOCENTRISME](#)

PARNASSE, mouvement littéraire

[ART POUR L'ART](#)

PAROLE

[LACANISME](#)

PARSIS

[MAZDÉISME](#)

PARSONS Talcott

[FONCTIONNALISME](#)

PARTI POLITIQUE

[FASCISME](#)

[LÉNINISME](#)

[RADICALISME](#)

[TROTSKISME](#)

PARTICIPATION POLITIQUE

[APOLITISME](#)

PARTICULE, physique

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

PARTITION MUSICALE

[ALÉATOIRE \(MUSIQUE\)](#)

PASCAL Blaise

[CARTÉSIANISME](#)

[RELATIVISME](#)

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

PASSION, philosophie

[FIGURALISME](#)

PASTEUR Louis

[FERMENTS](#)

PASTICHE

[GENRES](#)

PATAPHYSIQUE (COLLÈGE DE)

[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

PATINKIN Don

[KEYNÉSIANISME](#)

PATRIMOINE, arts et architecture

[ART ET CULTURE](#)

PAULHAN Jean

[REVUE LITTÉRAIRE](#)

PAUVRES (LOIS SUR LES) ou POOR LAWS

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[MALTHUSIANISME](#)

PAUVRETÉ

[EUGÉNISME](#)

[THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION](#)

PAVLOV Ivan

[BEHAVIORISME](#)

PAYSAGE, arts et architecture

[GENRES](#)

[IMITATION](#)

PAYSAGE, géographie

[GÉOGRAPHIE HUMANISTE](#)

PEANO (AXIOMES DE)

[LOGICISME](#)

PÉCHÉ

[CALVINISME](#)

[LUTHÉRANISME](#)

PÉDAGOGIE

[CONSTRUCTIVISME](#)

[ENCYCLOPÉDISME](#)

[ENSEIGNEMENT INDIVIDUALISÉ](#)

[FREUDO-MARXISME](#)

[MAÏEUTIQUE/SCOLASTIQUE](#)

[NON-DIRECTIVITÉ](#)

[ÉDUCATION INTÉGRALE](#)

[ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

[ÉLÈVE AU CENTRE](#)

PÉDAGOGIE INSTITUTIONNELLE

[▷ PÉDAGOGIE INSTITUTIONNELLE](#)

PÉDAGOGIE NOUVELLE

[ENSEIGNEMENT INDIVIDUALISÉ](#)

[MAÏEUTIQUE/SCOLASTIQUE](#)

PEINTURE

[ACADÉMISME](#)

[ARTS LIBÉRAUX/ARTS MÉCANIQUES](#)

[CLASSICISME](#)

[COLLAGE ET MONTAGE, arts](#)

[FORMALISME](#)

[GENRES](#)

[HUMANISME](#)

[LINÉAIRE/PICTORAL](#)

[MANIÉRISME](#)

[PERSPECTIVE](#)

[PHOTOGRAPHIE](#)

[QUERELLE DU COLORIS](#)

[RENAISSANCE](#)

[RÉALISME](#)

[UT PICTURA POESIS](#)

[ÉPHÉMÈRE](#)

PEINTURE D HISTOIRE

[ACADÉMISME](#)

[GENRES](#)

[UT PICTURA POESIS](#)

PEIRCE Charles Sanders

[PRAGMATISME](#)

PELLOUTIER Fernand

[ANARCHISME](#)

PENSÉE

[AVERROÏSME](#)

[CONCEPTUALISME](#)

[DOGMATISME](#)

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

[PRAGMATISME](#)

[PSYCHOMÉCANIQUE](#)

[PURE VISIBILITÉ](#)

[RATIONALISME](#)

[SPINOZISME](#)

PENTECÔTISME

▷ [PENTECÔTISME](#)

PERCEPTION

[RÉALISME](#)

[SCEPTICISME](#)

PERELMAN Chaïm

[NOUVELLE RHÉTORIQUE](#)

PÈRES DE L ÉGLISE

[CHRISTIANISME](#)

PERGOLÈSE Jean-Baptiste

[QUERELLE DES BOUFFONS](#)

PÉRIODISATION

[CLASSICISME](#)

[MODERNITÉ ET MODERNISME](#)

[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

PERRAULT Charles

[ANCIENS ET MODERNES](#)

PERSÉCUTIONS

[ANTISÉMITISME](#)

[LIBERTINAGE](#)
[TOTALITARISME](#)

PERSÉCUTIONS RELIGIEUSES

[ANTISÉMITISME](#)
[JANSÉNISME](#)
[MANICHÉISME](#)
[PANTHÉISME](#)
[PURITANISME](#)

PERSONNAGE DE ROMAN

[DANDYSME](#)

PERSONNAGE, cinéma

[EXPRESSION](#)

PERSONNAGE, théâtre

[EXPRESSION](#)
[EXPRESSIONNISME](#)
[THÉÂTRE DE L'ABSURDE](#)

PERSONNALISME

▷ [PERSONNALISME](#)

PERSONNE

[PERSONNALISME](#)

PERSONNE, anthropologie

[TOTÉMISME](#)

PERSPECTIVE

[IMITATION](#)
[PHOTOGRAPHIE](#)

PERSPECTIVE, arts

▷ [PERSPECTIVE, arts](#)

PERSUASION

[NOUVELLE RHÉTORIQUE](#)

PERTINENCE

[PRAGMATIQUE](#)

PESANTEUR, géophysique

[ISOSTASIE](#)

PESSIMISME

[THÉÂTRE DE L'ABSURDE](#)

PÉTRARQUE

[ANCIENS ET MODERNES](#)
[HUMANISME](#)

PETTY William

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)
[MERCANTILISME](#)

PEUPLE

[GÉNÉRALISATION DE L'INSTRUCTION](#)
[Populisme](#)
[SUBALTERN STUDIES](#)
[ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

PHALLUS

[FREUDISME](#)
[FÉMINISME](#)
[LACANISME](#)

PHÉNÉTIQUE, biologie

▷ [PHÉNÉTIQUE, biologie](#)

PHÉNOMÈNE

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

[THERAVĀDA](#)

PHÉNOMÉNOLOGIE

[ANTIPSYCHIATRIE](#)

[CARTÉSIANISME](#)

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

[TRANSCENDANTALISME](#)

PHÉNOMÉNOLOGIE, mathématique

▷ [PHÉNOMÉNOLOGIE, mathématique](#)

PHÉNOMÉNOLOGIE, philosophie

▷ [PHÉNOMÉNOLOGIE, philosophie](#)

PHILIPPE DE VITRY

[ARS NOVA](#)

PHILLIPS (COURBE DE)

[MONÉTARISME](#)

PHILLIPS Alban

[MONÉTARISME](#)

PHILOLAOS

[HÉLIOCENTRISME](#)

PHILOSOPHIE ANALYTIQUE

▷ [PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

[ATOMISME](#)

[NOMINALISME](#)

[POSITIVISME LOGIQUE](#)

PHILOSOPHIE DE L HISTOIRE

[HISTORICISME](#)

[HISTORISMUS](#)

[NIHILISME](#)

[POSTMODERNISME](#)

[STORICISMO](#)

PHILOSOPHIE DES MATHÉMATIQUES

[CONSTRUCTIVISME](#)

[CONVENTIONNALISME](#)

[FINITISME ET ULTRAFINITISME](#)

[FORMALISME](#)

[INTUITIONNISME](#)

[LOGICISME](#)

[NOMINALISME](#)

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

[QUASI-EMPIRISME](#)

[RÉALISME](#)

[STRUCTURALISME](#)

PHILOSOPHIE DU LANGAGE

[NOMINALISME](#)

PHILOSOPHIE GRECQUE

[ARISTOTÉLISME](#)

[ATOMISME](#)

[HERMÉNEUTIQUE](#)

[NÉOPLATONISME](#)
[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)
[PLATONISME](#)
[RELATIVISME](#)
[RÉALISME](#)
[STOÏCISME](#)
[ÉPICURISME](#)

PHILOSOPHIE POLITIQUE

[ARISTOTÉLISME](#)
[AVERROÏSME](#)
[COMMUNAUTARISME](#)
[FÉDÉRALISME](#)
[KANTISME](#)
[LIBÉRALISME](#)
[LUMIÈRES](#)
[MARXISME](#)
[PLATONISME](#)
[SUPRANATIONALITÉ](#)

PHLOGISTIQUE (THÉORIE DU), chimie

▷ [PHLOGISTIQUE \(THÉORIE DU\), chimie](#)

PHOBIE

[BEHAVIORISME](#)

PHONÉTIQUE

[LINGUISTIQUE HISTORIQUE](#)

PHONOLOGIE

[FONCTIONNALISME](#)
[STRUCTURALISME](#)

PHOTOGRAPHIE

▷ [PHOTOGRAPHIE](#)
[BEAUTÉ](#)
[COLLAGE ET MONTAGE, arts](#)

PHOTOMONTAGE

[PHOTOGRAPHIE](#)

PHOTON

[PHOTOGRAPHIE](#)
[UNITÉ/UNIFICATION](#)

PHRASE, linguistique

[FONCTIONNALISME](#)
[GRAMMAIRE UNIVERSELLE](#)

PHYLOGÉNIE

[CLADISTIQUE](#)
[PHÉNÉTIQUE](#)
[RÉCAPITULATION](#)
[ÉVOLUTIONNISME](#)

PHYSIOCRATIE

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)
[PROTECTIONNISME](#)

PHYSIOCRATIE, économie

▷ [PHYSIOCRATIE, économie](#)

PIAGET Jean

[CONSTRUCTIVISME](#)

PICASSO Pablo

[COLLAGE ET MONTAGE, arts](#)

PIERRE PHILOSOPHALE

[ALCHIMIE](#)

PIGOU Arthur Cecil

[KEYNÉSIANISME](#)

PILES Roger de

[LINÉAIRE/PICTORAL](#)

[QUERELLE DU COLORIS](#)

PILGRIM FATHERS

[PURITANISME](#)

PINEL Philippe

[ALIÉNISME](#)

PINELLI Antonio

[MANIÉRISME](#)

PISCATOR Erwin

[THÉÂTRE POLITIQUE](#)

PITMAN Walter

[DÉLUGE \(MYTHE DU\)](#)

PLAISIR

[ÉPICURISME](#)

PLAISIR ESTHÉTIQUE

[BEAUTÉ](#)

[IMITATION](#)

[RENAISSANCE](#)

[SUBLIME](#)

PLAN, cinéma

[HOLLYWOODIEN \(MODÈLE\)](#)

PLANÈTES

[GÉOCENTRISME](#)

[HÉLIOCENTRISME](#)

PLATON

[BEAUTÉ](#)

[GNOSTICISME](#)

[HERMÉNEUTIQUE](#)

[IMITATION](#)

PLATONISME

[▷ PLATONISME](#)

[ARISTOTÉLISME](#)

[Art poétique](#)

[CONCEPTUALISME](#)

[GÉOCENTRISME](#)

[IDÉALISME](#)

[MAÏEUTIQUE/SCOLASTIQUE](#)

[RELATIVISME](#)

[RÉALISME](#)

[SPIRITUALISME](#)

PLÉSIOMORPHIE

[CLADISTIQUE](#)

PLINE L ANCIEN

[GENRES](#)

PLOTIN

[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)

[NÉOPLATONISME](#)

[PANTHÉISME](#)

[PLATONISME](#)

PLURALISME, politique

[FÉDÉRALISME](#)

[TROTSKISME](#)

PLUS-VALUE

[MARXISME](#)

PLUTONISME

[NEPTUNISME, VULCANISME ET PLUTONISME](#)

PNEUMATIQUE (CHIMIE)

▷ [PNEUMATIQUE \(CHIMIE\)](#)

[PHLOGISTIQUE \(THÉORIE DU\)](#)

POCOCK John G. A.

[CAMBRIDGE \(ÉCOLE DE\)](#)

POÉSIE

[ART POUR L'ART](#)

[Art poétique](#)

[COURTOISIE](#)

[HUMANISME](#)

[ROMANTISME](#)

[SECONDA PRATTICA](#)

[SYMBOLISME](#)

[UT PICTURA POESIS](#)

POÉTIQUE

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[ARISTOTÉLISME](#)

[Art poétique](#)

POINCARÉ Henri

[CONSTRUCTIVISME](#)

[CONVENTIONNALISME](#)

[PRÉDICATIVISME](#)

POLANYI Karl

[LIBÉRALISME](#)

POLITIQUE (STRUCTURE)

[FASCISME](#)

[FÉDÉRALISME](#)

[PHYSIOCRATIE](#)

[SUPRANATIONALITÉ](#)

POLITIQUE CULTURELLE

[ART ET CULTURE](#)

[RÉALISME SOCIALISTE](#)

[SALON ET MUSÉE](#)

[THÉÂTRE D'ART](#)

POLITIQUE DE L'ENVIRONNEMENT

[CONSERVATIONNISME](#)

[ÉCOLOGIE POLITIQUE](#)

POLITIQUE DES AUTEURS, cinéma

▷ [POLITIQUE DES AUTEURS, cinéma](#)

POLITIQUE DU CINÉMA

[AVANT-GARDE](#)

POLITIQUE ÉCONOMIQUE

[KEYNÉSIANISME](#)

[LIBÉRALISME](#)

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

[MONÉTARISME](#)

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

[PROTECTIONNISME](#)

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

POLITIQUE LINGUISTIQUE

[ACADÉMIES](#)

POLITIQUES (MOUVEMENTS)

[ALTERMONDIALISME](#)

[ANARCHISME](#)

[APOLITISME](#)

[COMMUNISME](#)

[FÉMINISME](#)

[LIBÉRALISME](#)

[LINGUISTIC TURN](#)

[Populisme](#)

[RADICALISME](#)

[SIONISME](#)

[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

[SOCIALISME](#)

[TROISIÈME VOIE](#)

[TROTSKISME](#)

[ÉCOLOGIE POLITIQUE](#)

POLLOCK Jackson

[HAPPENING](#)

POLYCLÈTE

[CANON ET ORDRES](#)

POLYPHONIE

[DODÉCAPHONISME](#)

POLYTHÉISME

[HINDOUISME](#)

[MAZDÉISME](#)

POP ART

[KITSCH](#)

POPPER Karl

[HISTORISMUS](#)

POPULATION

[MALTHUSIANISME](#)

POPULATION, biologie

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

[DARWINISME](#)

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

POPULISME

▷ [POPULISME](#)

PORPHYRE

[PLATONISME](#)

PORT-ROYAL

[JANSÉNISME](#)

PORTRAIT, arts

[GENRES](#)

POSITIVISME

▷ [POSITIVISME](#)

[CONSTRUCTIVISME](#)

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

[POSITIVISME LOGIQUE](#)

[SPIRITUALISME](#)

POSITIVISME JURIDIQUE

▷ [POSITIVISME JURIDIQUE](#)

[ÉCOLE DE L'EXÉGÈSE](#)

POSITIVISME LOGIQUE

▷ [POSITIVISME LOGIQUE](#)

[POSITIVISME](#)

POSNER Richard

[LAW and ECONOMICS](#)

POSSIBILISME, géographie

▷ [POSSIBILISME, géographie](#)

[DÉTERMINISME](#)

POSTCOLONIALES (LITTÉRATURES)

[ANTHROPOLOGIE POSTMODERNE](#)

[POSTMODERNISME](#)

[SUBALTERN STUDIES](#)

POSTCOLONIALISME

[POSTMODERNISME](#)

POSTMODERNE (ART)

[PHOTOGRAPHIE](#)

[POSTMODERNISME](#)

POSTMODERNISME, littérature

▷ [POSTMODERNISME, littérature](#)

POSTMODERNISME, philosophie

▷ [POSTMODERNISME, philosophie](#)

[ANTHROPOLOGIE POSTMODERNE](#)

[SUBALTERN STUDIES](#)

POSTMODERNITÉ

[ANTHROPOLOGIE POSTMODERNE](#)

[GÉOGRAPHIE POSTMODERNE](#)

[POSTMODERNISME](#)

[SUBALTERN STUDIES](#)

POSTSIONISME

[NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)

POSTSTRUCTURALISME

[HISTORICISME](#)

[LINGUISTIC TURN](#)

[POSTMODERNISME](#)

[STRUCTURALISME](#)

POUSSINISTES ET RUBÉNISTES (QUERELLE ENTRE)

[QUERELLE DU COLORIS](#)

POUVOIR

[ANTHROPOLOGIE POSTMODERNE](#)

[COMMUNISME](#)

[SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)

[TOTALITARISME](#)

POUVOIR POLITIQUE

[ANARCHISME](#)

[FASCISME](#)

[FÉDÉRALISME](#)

[LIBÉRALISME](#)

[Populisme](#)

POUVOIR SPIRITUEL

[GALLICANISME](#)

POUVOIR TEMPOREL

[GALLICANISME](#)

[ORTHODOXIE](#)

PRAGMATIQUE

[BEGRIFFSGESCHICHTE](#)

PRAGMATIQUE, linguistique

▷ [PRAGMATIQUE, linguistique](#)

PRAGMATISME, philosophie

▷ [PRAGMATISME, philosophie](#)

PRAGUE (CERCLE DE)

[FONCTIONNALISME](#)

[STRUCTURALISME](#)

PRATIQUE ET PRAXIS

[KANTISME](#)

[MARXISME](#)

[NOUVELLE RHÉTORIQUE](#)

PRATT John Henry

[ISOSTASIE](#)

PRÉCIOSITÉ, littérature

▷ [PRÉCIOSITÉ, littérature](#)

PRÉDESTINATION

[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)

[CALVINISME](#)

[MÉTHODISME](#)

[SUNNISME](#)

PRÉDICATION

[CHRISTIANISME](#)

PRÉDICATIVISME, mathématique

▷ [PRÉDICATIVISME, mathématique](#)

[CONCEPTUALISME](#)

[CONSTRUCTIVISME](#)

PRÉDISPOSITION GÉNÉTIQUE

[INNÉISME](#)

PRÉLÈVEMENT FISCAL

[LIBÉRALISME](#)

PRÉRAPHAÉLITES

[SYMBOLISME](#)

PRÉROMANTISME

[ROMANTISME](#)

PRESBYTÉRIENNE (ORGANISATION)

[CALVINISME](#)

PRESCOTT Edward

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

PRESSE

[REVUE LITTÉRAIRE](#)

[RÉPUBLIQUE DES LETTRES](#)

PRESSION ATMOSPHÉRIQUE

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

PRESSION, physique

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

PREUVE, mathématique

[AXIOMATIQUE EN GRÈCE ANTIQUE](#)

[CONSTRUCTIVISME](#)

[FINITISME ET ULTRAFINITISME](#)

[INTUITIONNISME](#)

PRÉVISION

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

PRÉVOST Constant

[Actualisme/catastrophisme](#)

PRIESTLEY Joseph

[PNEUMATIQUE \(CHIMIE\)](#)

PRIMA PRATTICA

[SECONDA PRATTICA](#)

PRIMITIF, arts

▷ [PRIMITIF, arts](#)

PRIMITIVISME, arts

[PRIMITIF](#)

PRINCIPE COSMOLOGIQUE

[ANTHROPIQUE \(PRINCIPE\)](#)

[ÉTAT STATIONNAIRE](#)

PRINCIPE COSMOLOGIQUE PARFAIT

[ÉTAT STATIONNAIRE](#)

PRIX

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

PRIX (POLITIQUE DES)

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

PRIX (THÉORIES DES)

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[KEYNÉSIANISME](#)

[MARGINALISME](#)

[MARXISME](#)

[MERCANTILISME](#)

[ÉQUILIBRE GÉNÉRAL \(THÉORIE DE L'\)](#)

PROBABILISME, biologie

[▷ PROBABILISME, biologie](#)

PROCLUS

[PLATONISME](#)

PRODUCTION (BIENS DE)

[MARXISME](#)

PRODUCTION (MODES DE)

[MARXISME](#)

PRODUCTION (MOYENS DE)

[MARXISME](#)

PRODUCTION, cinéma

[AVANT-GARDE](#)

[HOLLYWOODIEN \(MODÈLE\)](#)

[POLITIQUE DES AUTEURS](#)

PRODUCTION, économie

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[MARXISME](#)

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

[ÉQUILIBRE GÉNÉRAL \(THÉORIE DE L'\)](#)

PRODUCTIVITÉ

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

PROFIT

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[MARXISME](#)

[SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)

PROGRAMME GÉNÉTIQUE

[▷ PROGRAMME GÉNÉTIQUE](#)

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

[PROBABILISME](#)

PROGRAMME ICONOGRAPHIQUE

[UT PICTURA POESIS](#)

PROGRAMME ICONOGRAPHIQUE, arts

[▷ PROGRAMME ICONOGRAPHIQUE, arts](#)

PROGRAMMES SCOLAIRES

[ENCYCLOPÉDISME](#)

PROGRÈS

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[EUGÉNISME](#)

[HISTORICISME](#)

[NEW HISTORY, NOUVELLES HISTOIRES](#)

[POSITIVISME](#)

[ROMANTISME](#)

[SENSUALISME](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

PROHIBITION DE L INCESTE

[LACANISME](#)

[TOTÉMISME](#)

PROJECTION ET INTROJECTION, psychanalyse

[KLEINIENNE \(ÉCOLE\)](#)

PROKOFIEV Serge

[EXPRESSIONNISME](#)

PROLÉTARIAT

[MARXISME](#)

[RÉALISME SOCIALISTE](#)

PROPHÉTISME

[CHIISME](#)

[CHRISTIANISME](#)

[ISLAM](#)

[MANICHÉISME](#)

[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)

PROPORTIONS (THÉORIE DES), mathématique

[AXIOMATIQUE EN GRÈCE ANTIQUE](#)

PROPORTIONS, arts

[BEAUTÉ](#)

[CANON ET ORDRES](#)

PROPOSITION, logique

[ARISTOTÉLISME](#)

[HERMÉNEUTIQUE](#)

[INTUITIONNISME](#)

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

PROPRIÉTÉ

[ANARCHISME](#)

[INSTITUTIONNALISME](#)

[LAW and ECONOMICS](#)

[NÉO-INSTITUTIONNALISME](#)

[RADICALISME](#)

[SCOLASTIQUE \(PENSÉE ÉCONOMIQUE\)](#)

PROPRIÉTÉ INTELLECTUELLE

[POLITIQUE DES AUTEURS](#)

PROSÉLYTISME

[PENTECÔTISME](#)

PROTAGORAS D ABDÈRE

[RELATIVISME](#)

PROTECTION DE L ENVIRONNEMENT

[CONSERVATIONNISME](#)

[ÉCOLOGIE POLITIQUE](#)

PROTECTIONNISME

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[HISTORIQUE ALLEMANDE \(ÉCOLE\)](#)

[MERCANTILISME](#)

PROTECTIONNISME, économie

▷ [PROTECTIONNISME, économie](#)

PROTÉINES

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

PROTESTANTISME

[ANGLICANISME](#)

[BAPTISME](#)

[CALVINISME](#)

[CATHOLICISME](#)

[LUTHÉRANISME](#)

[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)

[ORTHODOXIE](#)
[PENTECÔTISME](#)
[PURITANISME](#)
[ÉSOTÉRISME](#)
[ÉVANGÉLISME](#)

PROUDHON Pierre Joseph

[ANARCHISME](#)
[FÉDÉRALISME](#)
[SOCIALISME](#)

PROVIDENCE

[STOÏCISME](#)

PSEUDO-LONGIN

[ANCIENS ET MODERNES](#)
[SUBLIME](#)

PSYCHIATRIE

[ALIÉNISME](#)
[ANTIPSYCHIATRIE](#)

PSYCHIQUES (PROCESSUS)

[FREUDISME](#)
[KLEINIENNE \(ÉCOLE\)](#)

PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE

[BEHAVIORISME](#)

PSYCHOLOGIE SOCIALE

[INTERACTIONNISME SYMBOLIQUE](#)

PSYCHOMÉCANIQUE, linguistique

▷ [PSYCHOMÉCANIQUE, linguistique](#)

PSYCHOPATHOLOGIE

[BEHAVIORISME](#)

PSYCHOSOMATIQUES (MALADIES)

[DOGMATISME](#)

PSYCHOTHÉRAPIE

[NON-DIRECTIVITÉ](#)

PSYCHOTHÉRAPIE INSTITUTIONNELLE

[PÉDAGOGIE INSTITUTIONNELLE](#)

PTOLÉMÉE Claude

[GÉOCENTRISME](#)
[HÉLIOCENTRISME](#)

PUBLIC, arts

[HAPPENING](#)
[RÉPUBLIQUE DES LETTRES](#)
[SALON ET MUSÉE](#)
[THÉÂTRE POLITIQUE](#)

PUFENDORF Samuel von

[JUSNATURALISME](#)

PULSION

[KLEINIENNE \(ÉCOLE\)](#)

PURE VISIBILITÉ, arts

▷ [PURE VISIBILITÉ, arts](#)

PURITANISME

[▷ PURITANISME](#)
[ANGLICANISME](#)
[MÉTHODISME](#)

PUTNAM Hilary

[NOMINALISME](#)

PYRRHON

[RELATIVISME](#)
[SCEPTICISME](#)

PYTHAGORE (THÉORÈME DE)

[AXIOMATIQUE EN GRÈCE ANTIQUE](#)

PYTHAGORISME, chimie

[▷ PYTHAGORISME, chimie](#)

Q

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

QARMATES

[ISMAÉLISME](#)

QUANTIQUE, physique

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

QUASI-EMPIRISME, mathématique

▷ [QUASI-EMPIRISME, mathématique](#)

QUATREMÈRE DE QUINCY

[BAROQUE](#)

QUEER

[FÉMINISME](#)

QUERELLE DES ANCIENS ET DES MODERNES

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[Modernité](#)

QUERELLE DES BOUFFONS, musique

▷ [QUERELLE DES BOUFFONS, musique](#)

QUERELLE DU COLORIS

▷ [QUERELLE DU COLORIS](#)

QUESNAY François

[PHYSIOCRATIE](#)

QUESNEL Pasquier

[JANSÉNISME](#)

QUINE Willard van Orman

[NOMINALISME](#)

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

RACE

- [CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)
- [RACISME](#)

RACISME

- ▷ [RACISME](#)
- [ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)
- [ANTISÉMITISME](#)
- [COLONIALISME/NÉOCOLONIALISME](#)
- [EUGÉNISME](#)
- [FASCISME](#)

RADCLIFFE-BROWN Alfred Reginald

- [FONCTIONNALISME](#)

RADICAL GEOGRAPHY

- ▷ [RADICAL GEOGRAPHY](#)
- [GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)
- [GÉOGRAPHIE POSTMODERNE](#)

RADICAL, chimie

- [TYPES \(THÉORIE DES\)](#)

RADICALISME, politique

- ▷ [RADICALISME, politique](#)

RAHNER Karl

- [TRANSCENDANTALISME](#)

RAISON

- [ANCIENS ET MODERNES](#)
- [AVERROÏSME](#)
- [DÉISME](#)
- [KANTISME](#)
- [NOUVELLE RHÉTORIQUE](#)
- [RATIONALISME](#)
- [RELATIVISME](#)
- [SCEPTICISME](#)
- [SPINOZISME](#)
- [STOÏCISME](#)

RAISONNEMENT, philosophie

- [INTUITIONNISME](#)
- [NOUVELLE RHÉTORIQUE](#)

RAMA

- [VICHNOUISME](#)

RAMANUJA

- [VICHNOUISME](#)

RAMBOUILLET (SAMON DE L HÔTEL DE)

- [SALONS LITTÉRAIRES](#)

RAMEAU Jean-Philippe

- [QUERELLE DES BOUFFONS](#)

RANKE Leopold von

[HISTORISMUS](#)

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

RAPHAËL

[MANIÉRISME](#)

RATIONALISME

▷ [RATIONALISME](#)

[EMPIRISME](#)

[JUSNATURALISME](#)

RATIONALITÉ

[RATIONALISME](#)

[THOMISME](#)

RATIONALITÉ ÉCONOMIQUE

[CHOIX PUBLICS \(L'ÉCOLE DES\) ou PUBLIC CHOICE \(SCHOOL\)](#)

[CONVENTIONS \(ÉCONOMIE DES\)](#)

[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

[ÉQUILIBRE GÉNÉRAL \(THÉORIE DE L'\)](#)

RATZEL Friedrich

[DÉTERMINISME](#)

[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)

[POSSIBILISME](#)

RAWLS John

[LIBÉRALISME](#)

RAYONNEMENT ÉLECTROMAGNÉTIQUE

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

READY-MADE

▷ [READY-MADE](#)

[BEAUTÉ](#)

[COLLAGE ET MONTAGE, arts](#)

[HASARD](#)

RÉALISATION, cinéma

[DOGMA 95](#)

[POLITIQUE DES AUTEURS](#)

RÉALISME SOCIALISTE, cinéma

▷ [RÉALISME SOCIALISTE, cinéma](#)

RÉALISME SOCIALISTE, littérature

▷ [RÉALISME SOCIALISTE, littérature](#)

RÉALISME SOCIALISTE, musique

▷ [RÉALISME SOCIALISTE, musique](#)

RÉALISME STRUCTURALISTE, mathématique

[STRUCTURALISME](#)

RÉALISME, arts

[IMITATION](#)

[NÉORÉALISME](#)

[PHOTOGRAPHIE](#)

[RENAISSANCE](#)

[RÉALISME](#)

[RÉALISME SOCIALISTE](#)

RÉALISME, littérature

▷ [RÉALISME, littérature](#)

[NATURALISME](#)

[NÉORÉALISME](#)

[RÉALISME SOCIALISTE](#)

RÉALISME, mathématique

▷ [RÉALISME, mathématique](#)

[STRUCTURALISME](#)

RÉALISME, philosophie

▷ [RÉALISME, philosophie](#)

[NOMINALISME](#)

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

[RELATIVISME](#)

[TRANSCENDANTALISME](#)

RÉALITÉ

[CONCEPTUALISME](#)

[CONSTRUCTIVISME](#)

[IDÉALISME](#)

[IMITATION](#)

[NOMINALISME](#)

[PURE VISIBILITÉ](#)

[RELATIVISME](#)

[RÉALISME](#)

RÉCAPITULATION, biologie

▷ [RÉCAPITULATION, biologie](#)

RÉCEPTION, arts

[FINS DE L'ART](#)

[POLITIQUE DES AUTEURS](#)

[UT PICTURA POESIS](#)

RÉCEPTION, littérature

[CLASSICISME](#)

RECHERCHE HISTORIQUE

[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)

[HISTOIRE GLOBALE](#)

[LINGUISTIC TURN](#)

[NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)

[SOCIO-HISTOIRE](#)

[STORICISMO](#)

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

RÉCIT

[HOLLYWOODIEN \(MODÈLE\)](#)

[LINGUISTIC TURN](#)

RÉCIT HISTORIQUE

[CAMBRIDGE \(ÉCOLE DE\)](#)

[LINGUISTIC TURN](#)

[MICROSTORIA](#)

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

RÉCITATIF

[BAROQUE](#)

RÉCURSIVITÉ, linguistique

[GRAMMAIRE UNIVERSELLE](#)

REDISTRIBUTION, économie

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

REDON Odilon

[SYMBOLISME](#)

RÉDUCTION, phénoménologie

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

RÉDUCTIONNISME

▷ [RÉDUCTIONNISME](#)

RÉDUCTIONNISME, sciences

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

RÉÉCRITURE (RÈGLES DE), linguistique

[GRAMMAIRE GÉNÉRATIVE](#)

RÉFÉRENCE, linguistique

[GRAMMAIRE UNIVERSELLE](#)

RÉFORME PROTESTANTE

[ANGLICANISME](#)

[ORTHODOXIE](#)

RÉFORMISME

[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

[SOCIALISME](#)

RÉFORMISME MUSULMAN

[SUNNISME](#)

[WAHHABISME](#)

REFOULEMENT, psychanalyse

[FREUDISME](#)

REFUSÉS (SALON DES)

[SALON ET MUSÉE](#)

RÉFUTATION, épistémologie

[DOGMATISME](#)

RÉGALISME

[GALLICANISME](#)

RÉGION

[GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE](#)

REGISTRES PAROISSIAUX

[HISTOIRE SÉRIELLE](#)

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

RÈGLES JURIDIQUES

[SOURCES DU DROIT \(THÉORIE DES\)](#)

[ÉCOLE SOCIOLOGIQUE DU DROIT](#)

RÉGULATION (ÉCOLE DE LA)

▷ [RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

RÉGULATION GÉNÉTIQUE

[PROBABILISME](#)

[PROGRAMME GÉNÉTIQUE](#)

RÉGULATION SOCIALE

[DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE \(ÉCOLE FRANÇAISE DE\)](#)

REICH Steve

[RÉPÉTITIVE \(MUSIQUE\)](#)

REICH Wilhelm

[FREUDO-MARXISME](#)

REICHARDT Rolf

[BEGRIFFSGESCHICHTE](#)

RELATION, philosophie

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

[PRAGMATISME](#)

RELATIONS INTERNATIONALES

[CONSERVATIONNISME](#)

[SUPRANATIONALITÉ](#)

RELATIVISME

▷ [RELATIVISME](#)

[BEAUTÉ](#)

[HISTORICISME](#)

[HISTORISMUS](#)

[NOUVELLE RHÉTORIQUE](#)

[POSTMODERNISME](#)

RELATIVISME CULTUREL

[DÉTERMINISME](#)

RELATIVITÉ GÉNÉRALE

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

[EXPANSION](#)

RELIGIEUSE (SOCIOLOGIE)

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

[PENTECÔTISME](#)

[THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION](#)

RELIGION NATURELLE

[LUMIÈRES](#)

RENAISSANCE

[AVERROÏSME](#)

[HUMANISME](#)

[JUSNATURALISME](#)

[Modernité](#)

[RELATIVISME](#)

RENAISSANCE, arts

▷ [RENAISSANCE, arts](#)

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[ARTS LIBÉRAUX/ARTS MÉCANIQUES](#)

[CLASSICISME](#)

[DESIGN](#)

[FIGURALISME](#)

[HUMANISME](#)

[ICONOLOGIE ET INTERPRÉTATION DES IMAGES](#)

[IMITATION](#)

[MANIÉRISME](#)

[PERSPECTIVE](#)

[PROGRAMME ICONOGRAPHIQUE](#)

[QUERELLE DU COLORIS](#)

[SECONDA PRATTICA](#)

[UT PICTURA POESIS](#)

RENAISSANCES (CYCLE DES) ou SAMSARA

[BOUDDHISME](#)

[THERAVĀDA](#)

RENDEMENT, économie

[ÉQUILIBRE GÉNÉRAL \(THÉORIE DE L'\)](#)

RENTE

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

RÉPARTITION DES REVENUS

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

RÉPARTITION SPATIALE, biogéographie

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

RÉPÉTITIVE (MUSIQUE)

▷ [RÉPÉTITIVE \(MUSIQUE\)](#)

[MINIMALISME](#)

RÉPLICATION, arts

[PHOTOGRAPHIE](#)

RÉPLICATION, génétique moléculaire

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

REPRÉSENTATION POLITIQUE

[LIBÉRALISME](#)

REPRÉSENTATION THÉÂTRALE

[CONSTRUCTIVISME](#)

[THÉÂTRE POLITIQUE](#)

REPRÉSENTATION, esthétique

[IMITATION](#)

[LINÉAIRE/PICTURAL](#)

[OCCIDENT/ORIENT](#)

[PERSPECTIVE](#)

[PHOTOGRAPHIE](#)

[RENAISSANCE](#)

REPRÉSENTATION, philosophie

[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)

[IDÉALISME](#)

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES

[ARTS LIBÉRAUX/ARTS MÉCANIQUES](#)

[BEAUTÉ](#)

[BOHÈME](#)

[ISLAM](#)

[RACISME](#)

[SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)

RÉPRESSION

[LIBERTINAGE](#)

RÉPRESSION POLITIQUE

[ANTIPSYCHIATRIE](#)

[COMMUNISME](#)

REPRODUCTION DES OEUVRES D ART

[FRANCFORT \(ÉCOLE DE\)](#)

[PHOTOGRAPHIE](#)

REPRODUCTION ET ORIGINALITÉ, arts

[FRANCFORT \(ÉCOLE DE\)](#)

[MUSÉE IMAGINAIRE](#)

[PHOTOGRAPHIE](#)

[READY-MADE](#)

REPRODUCTION, biologie

[DARWINISME](#)

[EUGÉNISME](#)

[INNÉISME](#)

REPRODUCTION, sciences sociales

[FONCTIONNALISME](#)

RÉPUBLIQUE

[RADICALISME](#)

RÉPUBLIQUE DES LETTRES

▷ [RÉPUBLIQUE DES LETTRES](#)

RÉSEAUX (THÉORIE DES), sociologie

▷ [RÉSEAUX \(THÉORIE DES\), sociologie](#)

RESSOURCES NATURELLES

[CONSERVATIONNISME](#)

[ÉCOLOGIE POLITIQUE](#)

RESSOURCES, économie

[MALTHUSIANISME](#)

RÉTRIBUTION, religions

[BOUDDHISME](#)

RÉTROACTION ou FEED-BACK, technologie

[SYSTÉMISME](#)

RÊVE

[FREUDISME](#)

[SURRÉALISME](#)

RÉVEILS, religion

[PENTECÔTISME](#)

RÉVÉLATION

[CHIISME](#)

[CHRISTIANISME](#)

[DÉISME](#)

[ISLAM](#)

RÉVOLTE

[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)

[SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)

[SURRÉALISME](#)

[THÉÂTRE POLITIQUE](#)

RÉVOLUTION

[LÉNINISME](#)

[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

[SOCIALISME](#)

[SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)

[SURRÉALISME](#)

[THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION](#)

[THÉÂTRE POLITIQUE](#)

RÉVOLUTION D OCTOBRE 1917

[COMMUNISME](#)

[LÉNINISME](#)

[RÉALISME SOCIALISTE](#)

[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

[SOCIALISME](#)

[THÉÂTRE POLITIQUE](#)

RÉVOLUTION FRANÇAISE

[BEGRIFFSGESCHICHTE](#)

[CATHOLICISME LIBÉRAL ET CATHOLICISME SOCIAL](#)

[HISTOIRE DU TEMPS PRÉSENT](#)

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)
[LUMIÈRES](#)
[MANIFESTE](#)
[SALON ET MUSÉE](#)
[SOCIALISME](#)

RÉVOLUTION INDUSTRIELLE

[EUGÉNISME](#)
[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)
[SOCIAL HISTORY](#)
[SOCIALISME](#)

RÉVOLUTION PERMANENTE

[TROTSKISME](#)

REVUE LITTÉRAIRE

▷ [REVUE LITTÉRAIRE](#)
[EXPRESSIONNISME](#)
[NÉGRITUDE](#)
[SURREALISME](#)
[SYMBOLISME](#)

RHÉTORIQUE

[ARISTOTÉLISME](#)
[EXPRESSION](#)
[HUMANISME](#)
[NOUVELLE RHÉTORIQUE](#)
[UT PICTURA POESIS](#)

RICARDO David

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)
[LIBÉRALISME](#)
[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)
[PROTECTIONNISME](#)

RICARDOU Jean

[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

RICHARD (PARADOXE DE)

[PRÉDICATIVISME](#)

RICHELIEU cardinal de

[ACADÉMIES](#)

RICHELIEU

[MERCANTILISME](#)
[PHYSIOCRATIE](#)

RICOEUR Paul

[HERMÉNEUTIQUE](#)
[PERSONNALISME](#)
[TOURNANT CRITIQUE](#)

RIEGL Aloïs

[FORMALISME](#)

RILEY Terry

[RÉPÉTITIVE \(MUSIQUE\)](#)

RILKE Rainer Maria

[EXPRESSIONNISME](#)

RIMBAUD Arthur

[SURREALISME](#)

RIO DE JANEIRO (SOMMET DE LA TERRE DE)

[CONSERVATIONNISME](#)

RIPA Cesare

[ICONOLOGIE ET INTERPRÉTATION DES IMAGES](#)

RISQUE

[TROISIÈME VOIE](#)

RITE

[CHAMANISME](#)

[CHIISME](#)

[HINDOUISME](#)

[ISLAM](#)

[JUDAÏSME](#)

[MANICHÉISME](#)

[MAZDÉISME](#)

[SHINTŌ](#)

ROBIN Paul

[ÉDUCATION INTÉGRALE](#)

ROBINSON Abraham

[ANALYSE NON STANDARD](#)

ROBINSON James Harvey

[NEW HISTORY, NOUVELLES HISTOIRES](#)

ROCHES

[NEPTUNISME, VULCANISME ET PLUTONISME](#)

ROGERS Carl

[NON-DIRECTIVITÉ](#)

RÔLES SOCIAUX

[FÉMINISME](#)

ROMAINS Jules

[RÉALISME](#)

ROMAN

[COURTOISIE](#)

[LIBERTINAGE](#)

[LUMIÈRES](#)

[NATURALISME](#)

[PRÉCIOSITÉ](#)

[ROMANTISME](#)

[RÉALISME](#)

ROMAN D ANALYSE

[ROMANTISME](#)

ROMAN PRÉCIEUX

[PRÉCIOSITÉ](#)

ROMAN-FEUILLETON

[RÉALISME](#)

ROMAN-FLEUVE

[RÉALISME](#)

ROMANTISME

[CLASSICISME](#)

[FINS DE L'ART](#)

[MODERNITÉ ET MODERNISME](#)

ROMANTISME ALLEMAND

[HASARD](#)

[ROMANTISME](#)

ROMANTISME, littérature

▷ [ROMANTISME, littérature](#)

[ART POUR L'ART](#)

[CLASSICISME](#)

[Modernité](#)

[OCCIDENT/ORIENT](#)

[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

ROMANTISME, musique

▷ [ROMANTISME, musique](#)

[NATIONALISME](#)

ROME ANTIQUE

[CLASSICISME](#)

RORTY Richard

[LINGUISTIC TURN](#)

[POSTMODERNISME](#)

ROSCHER Wilhelm

[HISTORIQUE ALLEMANDE \(ÉCOLE\)](#)

ROSSELLINI Roberto

[NÉORÉALISME](#)

ROSSETTI Dante Gabriel

[SYMBOLISME](#)

ROUSSEAU Jean-Jacques

[COLONIALISME/NÉOCOLONIALISME](#)

[KANTISME](#)

[LUMIÈRES](#)

[NON-DIRECTIVITÉ](#)

[QUERELLE DES BOUFFONS](#)

RUSSELL (PARADOXE DE)

[LOGICISME](#)

[PRÉDICATIVISME](#)

RUSSELL Bertrand

[CONCEPTUALISME](#)

[LOGICISME](#)

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

[PRÉDICATIVISME](#)

RUSSOLO Luigi

[BRUITISME](#)

RYAN William

[DÉLUGE \(MYTHE DU\)](#)

RYTHME, musique

[ARS NOVA](#)

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

SACHS Curt

[BAROQUE](#)

SACKS Harvey

[ETHNOMÉTHODOLOGIE](#)

SACREMENTS

[CALVINISME](#)

[CATHOLICISME](#)

[JANSÉNISME](#)

SACRIFICE, religions

[ISLAM](#)

SAGESSE

[BOUDDHISME](#)

[GNOSTICISME](#)

[HINAYĀNA](#)

[STOÏCISME](#)

[TAOÏSME](#)

[ZEN](#)

[ÉPICURISME](#)

SAÏD Edward W.

[ANTHROPOLOGIE POSTMODERNE](#)

[OCCIDENT/ORIENT](#)

SAINT-ESPRIT, christianisme

[CHRISTIANISME](#)

[ORTHODOXIE](#)

SAINT-SIMONISME

[ÉSOTÉRISME](#)

SAINTETÉ

[CATHOLICISME](#)

[IMAMISME](#)

[SOUFISME](#)

SAKTI

[SHIVAÏSME](#)

SAKYAMUNI

[VAJRAYĀNA](#)

SALAIRE

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[KEYNÉSIANISME](#)

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

SALAMANQUE (ÉCOLE DE)

[SCOLASTIQUE \(PENSÉE ÉCONOMIQUE\)](#)

SALEILLES Raymond

[ÉCOLE SOCIOLOGIQUE DU DROIT](#)

SALON ET MUSÉE

[▷ SALON ET MUSÉE](#)

SALONS LITTÉRAIRES

[PRÉCIOSITÉ](#)

SALONS LITTÉRAIRES, littérature

[▷ SALONS LITTÉRAIRES, littérature](#)

SALONS, histoire de l'art

[ARTS LIBÉRAUX/ARTS MÉCANIQUES](#)

[SALON ET MUSÉE](#)

SALUT, religions

[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)

[CALVINISME](#)

[JANSÉNISME](#)

[LUTHÉRANISME](#)

[PLATONISME](#)

[THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION](#)

SAMUELSON Paul

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

SANDEL Michael

[COMMUNAUTARISME](#)

SANSKRIT

[LINGUISTIQUE HISTORIQUE](#)

[MAHĀYĀNA](#)

SANTÉ ET MALADIE

[HIPPOCRATISME](#)

SANTÉ PUBLIQUE

[ALIÉNISME](#)

[ANTIPSYCHIATRIE](#)

SARTRE Jean-Paul

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

[HUMANISME](#)

[LITTÉRATURE ENGAGÉE](#)

[NÉGRITUDE](#)

SARVASTIVADIN

[BOUDDHISME](#)

SATAN

[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)

SATIE Erik

[MINIMALISME](#)

SAUSSURE Ferdinand de

[STRUCTURALISME](#)

SAVIGNY Friedrich Karl von

[ÉCOLE SOCIOLOGIQUE DU DROIT](#)

SAVOIR

[ANTHROPOLOGIE POSTMODERNE](#)

[HUMANISME](#)

[MAÏEUTIQUE/SCOLASTIQUE](#)

[POSITIVISME](#)

[POSTMODERNISME](#)

[ÉDUCATION INTÉGRALE](#)

SAY Jean-Baptiste

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

SCÉNARIO

[HOLLYWOODIEN \(MODÈLE\)](#)

SCÈNE DE GENRE, peinture

[GENRES](#)

SCEPTICISME

[▷ SCEPTICISME](#)

[LUMIÈRES](#)

[RELATIVISME](#)

SCHAEFFER Pierre

[MUSIQUE CONCRÈTE](#)

[MUSIQUE ÉLECTRO-ACOUSTIQUE](#)

SCHEGLOFF Emanuel

[ETHNOMÉTHODOLOGIE](#)

SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph von

[NATURPHILOSOPHIE](#)

SCHILLER Friedrich von

[NÉOCLASSICISME](#)

SCHISME D ORIENT

[GALLICANISME](#)

[ORTHODOXIE](#)

SCHIZOPHRÉNIE

[ANTIPSYCHIATRIE](#)

SCHLEIERMACHER Friedrich Daniel Ernst

[HERMÉNEUTIQUE](#)

SCHLICK Moritz

[EMPIRISME](#)

[POSITIVISME LOGIQUE](#)

SCHMIDT Vera

[FREUDO-MARXISME](#)

SCHMOLLER Gustav

[HISTORIQUE ALLEMANDE \(ÉCOLE\)](#)

[HISTORISMUS](#)

SCHÖNBERG Arnold

[DODÉCAPHONISME](#)

[EXPRESSIONNISME](#)

[VIENNE \(ÉCOLE DE\)](#)

SCHUMAN Robert

[EUROPE \(IDÉE POLITIQUE D'\)](#)

[SUPRANATIONALITÉ](#)

SCHUMANN Robert

[ROMANTISME](#)

SCHUMPETER Joseph Aloys

[AUTRICHIENNE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE](#)

SCHWITTERS Kurt

[ART TOTAL](#)

[COLLAGE ET MONTAGE, arts](#)

SCIENCE

[ARISTOTÉLISME](#)
[CARTÉSIANISME](#)
[COMMUNISME](#)
[DOGMATISME](#)
[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)
[EMPIRISME](#)
[KANTISME](#)
[MATÉRIALISME](#)
[NOMINALISME](#)
[POSITIVISME](#)
[POSITIVISME LOGIQUE](#)
[RÉALISME](#)
[RÉDUCTIONNISME](#)

SCOLARITÉ

[ÉDUCATION INTÉGRALE](#)

SCOLARITÉ OBLIGATOIRE

[GÉNÉRALISATION DE L'INSTRUCTION](#)

SCOLASTIQUE

[AVERROÏSME](#)
[MAÏEUTIQUE/SCOLASTIQUE](#)
[THOMISME](#)

SCOLASTIQUE (PENSÉE ÉCONOMIQUE)

▷ [SCOLASTIQUE \(PENSÉE ÉCONOMIQUE\)](#)

SCUDÉRY Madeleine de

[PRÉCIOSITÉ](#)

SCULPTURE

[ARTS LIBÉRAUX/ARTS MÉCANIQUES](#)
[BAROQUE](#)
[CLASSICISME](#)
[FINS DE L'ART](#)
[LINÉAIRE/PICTORAL](#)
[READY-MADE](#)

SEARLE John

[PRAGMATIQUE](#)

SECONDA PRATTICA

[BAROQUE](#)
[FIGURALISME](#)

SECONDA PRATTICA, musique

▷ [SECONDA PRATTICA, musique](#)

SECTE

[HINDOUISME](#)

SECTORISATION, psychiatrie

[ALIÉNISME](#)

SÉCULARISATION

[ÉSOTÉRISME](#)

SÉCURITÉ COLLECTIVE

[SUPRANATIONALITÉ](#)

SÉDIMENTATION

[NEPTUNISME, VULCANISME ET PLUTONISME](#)

SÉGRÉGATION SOCIALE

[ANTISÉMITISME](#)

SEIGNOBOS Charles

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

SÉLECTION DE PARENTÈLE, biologie

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

SÉLECTION NATURELLE

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

[DARWINISME](#)

[EUGÉNISME](#)

[INNÉISME](#)

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

SÉLECTION SEXUELLE, biologie

[DARWINISME](#)

SELF

[INTERACTIONNISME SYMBOLIQUE](#)

SÉMANTIQUE

[BEGRIFFSGESCHICHTE](#)

[GRAMMAIRES COGNITIVES](#)

SEMI-INTUITIONNISME, mathématique

[CONSTRUCTIVISME](#)

SÉMIOLOGIE

[EXPRESSION](#)

[STRUCTURALISME](#)

SÉMIOTIQUE

[PRAGMATISME](#)

SEMPER Gottfried

[FORMALISME](#)

SEN Amartya

[MALTHUSIANISME](#)

SENGHOR Léopold Sédar

[NÉGRITUDE](#)

SENS

[GRAMMAIRES COGNITIVES](#)

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

[PSYCHOMÉCANIQUE](#)

SENSATION

[ATOMISME](#)

[SENSUALISME](#)

SENSIBILITÉ, philosophie

[CONCEPTUALISME](#)

[FINS DE L'ART](#)

[KANTISME](#)

[PLATONISME](#)

SENSUALISME

▷ [SENSUALISME](#)

[LUMIÈRES](#)

[PHYSIOCRATIE](#)

SÉPARATION DES ÉGLISES ET DE L'ÉTAT

[BAPTISME](#)

SÉPARATION DES POUVOIRS

[FÉDÉRALISME](#)

SÉQUENCE, biochimie

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

SÉRIALISME, musique

[DARMSTADT \(ÉCOLE DE\)](#)

[DODÉCAPHONISME](#)

[VIENNE \(ÉCOLE DE\)](#)

SÉRIE TEMPORELLE, histoire

[HISTOIRE SÉRIELLE](#)

SERRES Étienne

[MÉTAMORPHOSE](#)

SETH

[GNOSTICISME](#)

SEXE, biologie

[FÉMINISME](#)

SEXTUS EMPIRICUS

[SCEPTICISME](#)

SEXUALITÉ

[FREUDISME](#)

[FREUDO-MARXISME](#)

[FÉMINISME](#)

[LACANISME](#)

SEXUALITÉ INFANTILE

[FREUDISME](#)

SHEARMAN John

[MANIÉRISME](#)

SHINTO, religion

▷ [SHINTO, religion](#)

SHIVAÏSME, religion

▷ [SHIVAÏSME, religion](#)

SHOAH

[NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)

[SIONISME](#)

SIGNALISATION, biologie

[PROBABILISME](#)

SIGNE, linguistique

[LACANISME](#)

[STRUCTURALISME](#)

SIGNIFIANT, psychanalyse

[LACANISME](#)

SIGNIFICATION

[EXPRESSION](#)

[ICONOLOGIE ET INTERPRÉTATION DES IMAGES](#)

[INTUITIONNISME](#)

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

[POSITIVISME LOGIQUE](#)

[PRAGMATISME](#)

SIGNIFIÉ

[LACANISME](#)

SIMIAND François

[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)

[HISTOIRE SÉRIELLE](#)

[POSSIBILISME](#)

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

SIMULATION, informatique

[GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE](#)

SIONISME

▷ [SIONISME](#)

[NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)

SIVA ou SHIVA

[HINDOUISME](#)

[SHIVAÏSME](#)

SKINNER Burrhus Frederic

[BEHAVIORISME](#)

SKINNER Quentin

[CAMBRIDGE \(ÉCOLE DE\)](#)

SLIPHER Vesto Melvin

[EXPANSION](#)

SMITH Adam

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[HISTORIQUE ALLEMANDE \(ÉCOLE\)](#)

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

[MERCANTILISME](#)

[PHYSIOCRATIE](#)

SOCIABILITÉ

[COURTOISIE](#)

[PRÉCIOSITÉ](#)

[SALONS LITTÉRAIRES](#)

[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

SOCIAL HISTORY

▷ [SOCIAL HISTORY](#)

SOCIAL-DÉMOCRATIE

▷ [SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

[SOCIALISME](#)

[TROISIÈME VOIE](#)

SOCIALISME

▷ [SOCIALISME](#)

[ANARCHISME](#)

[AVANT-GARDE](#)

[COMMUNISME](#)

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

[TROTSKISME](#)

SOCIALISME UTOPIQUE

[SOCIALISME](#)

SOCIÉTÉ

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

[DÉTERMINISME](#)

[EXCEPTIONNALISME](#)
[FONCTIONNALISME](#)
[FRANCFORT \(ÉCOLE DE\)](#)
[HOLISME/INDIVIDUALISME](#)
[INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE](#)
[POSSIBILISME](#)
[SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)
[STRUCTURALISME](#)
[STRUCTURALISME GÉNÉTIQUE](#)
[ÉCOLE SOCIOLOGIQUE DU DROIT](#)

SOCIÉTÉ CIVILE

[ALTERMONDIALISME](#)
[LIBÉRALISME](#)

SOCIÉTÉS ANIMALES

[COGNITIVISME](#)
[INNÉISME](#)
[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

SOCIÉTÉS SECRÈTES

[ÉSOTÉRISME](#)

SOCIO-HISTOIRE

▷ [SOCIO-HISTOIRE](#)

SOCIOBIOLOGIE

[INNÉISME](#)
[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

SOCIOGENÈSE

[SOCIO-HISTOIRE](#)

SOCIOLOGIE DE LA CULTURE

[ACADÉMIES](#)
[ACADÉMISME](#)
[ARTS LIBÉRAUX/ARTS MÉCANIQUES](#)
[LITTÉRATURE ENGAGÉE](#)
[PRÉCIOSITÉ](#)
[SALONS LITTÉRAIRES](#)
[ÉCOLE LITTÉRAIRE](#)

SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

[SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)

SOCIOLOGIE DU DROIT

[ÉCOLE SOCIOLOGIQUE DU DROIT](#)

SOCIOLOGIE URBAINE

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)
[SYSTÉMISME](#)

SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE

▷ [SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)

SOCIOMÉTRIE

[RÉSEAUX \(THÉORIE DES\)](#)

SOCRATE

[MAÏEUTIQUE/SCOLASTIQUE](#)

SOI

[INTERACTIONNISME SYMBOLIQUE](#)

SOINS, médecine

[SYSTÈMES MÉDICAUX](#)

SOLEIL

[HÉLIOCENTRISME](#)

SOLIDARITÉ SOCIALE

[CATHOLICISME LIBÉRAL ET CATHOLICISME SOCIAL](#)
[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

SOLOW Robert

[KEYNÉSIANISME](#)

SOMATIQUE (LIGNÉE)

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)
[MENDÉLISME](#)

SOMBART Werner

[SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)

SON

[ALÉATOIRE \(MUSIQUE\)](#)
[MUSIQUE CONCRÈTE](#)
[MUSIQUE ÉLECTRO-ACOUSTIQUE](#)
[RÉPÉTITIVE \(MUSIQUE\)](#)
[SPECTRALE \(ÉCOLE\)](#)

SONATE

[CLASSICISME](#)
[EMPFINDSAMKEIT](#)

SONATE (FORME)

[CLASSICISME](#)
[EMPFINDSAMKEIT](#)

SOPHISTES

[RELATIVISME](#)

SOUFISME

[SUNNISME](#)

SOUFISME, religion

▷ [SOUFISME, religion](#)

SOUPAULT Philippe

[SURREALISME](#)

SOURCES DU DROIT

[SOURCES DU DROIT \(THÉORIE DES\)](#)
[ÉCOLE SOCIOLOGIQUE DU DROIT](#)

SOURCES DU DROIT (THÉORIE DES)

▷ [SOURCES DU DROIT \(THÉORIE DES\)](#)

SOURCES HISTORIQUES

[ALLTAGSGESCHICHTE](#)
[DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE \(ÉCOLE FRANÇAISE DE\)](#)
[HISTOIRE SÉRIELLE](#)
[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)
[NEW ECONOMIC HISTORY](#)
[NOUVEAUX HISTORIENS ISRAÉLIENS](#)
[SOCIO-HISTOIRE](#)
[SUBALTERN STUDIES](#)
[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

SOUVERAINETÉ

[FÉDÉRALISME](#)
[SUPRANATIONALITÉ](#)

SOYINKA Wole

[NÉGRITUDE](#)

SPÉCIALISATION DES ENSEIGNEMENTS

[ÉDUCATION INTÉGRALE](#)

SPÉCIATION

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

SPÉCIATION ALLOPATRIQUE

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

SPECTACLE

[FUTURISME](#)

[THÉÂTRE D'ART](#)

SPECTRALE (ÉCOLE), musique

▷ [SPECTRALE \(ÉCOLE\), musique](#)

SPECTRE ÉLECTROMAGNÉTIQUE

[EXPANSION](#)

SPECTROSCOPIE

[EXPANSION](#)

SPENCER Herbert

[ÉVOLUTIONNISME](#)

SPERBER Dan

[PRAGMATIQUE](#)

SPHÈRE DES FIXES

[GÉOCENTRISME](#)

[HÉLIOCENTRISME](#)

SPINOZA Baruch

[JUSNATURALISME](#)

[PANTHÉISME](#)

[SPINOZISME](#)

SPINOZISME

▷ [SPINOZISME](#)

[HÉGÉLIANISME](#)

SPIRITUALISME

▷ [SPIRITUALISME](#)

[POSITIVISME](#)

SPRECHGESANG

[EXPRESSIONNISME](#)

SRIVAISSAVA

[VICHNOUISME](#)

STADE DU MIROIR

[LACANISME](#)

STAËL Madame de

[ROMANTISME](#)

STAHL Georg Ernst

[PHLOGISTIQUE \(THÉORIE DU\)](#)

[SYSTÈMES MÉDICAUX](#)

[VITALISME](#)

STALINE

[COMMUNISME](#)

[LÉNINISME](#)

STALINISME

[COMMUNISME](#)

[LÉNINISME](#)

[MARXISME](#)

[RÉALISME SOCIALISTE](#)

[TOTALITARISME](#)

[TROTSKISME](#)

STAMITZ Johann

[MANNHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

STANISLAVSKI

[EXPRESSION](#)

[THÉÂTRE D'ART](#)

STATISTIQUES, sciences sociales

[GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE](#)

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

STATUTS SOCIAUX

[ACADÉMIES](#)

[ARTS LIBÉRAUX/ARTS MÉCANIQUES](#)

STEDMAN JONES Gareth

[SOCIAL HISTORY](#)

[TOURNANT CRITIQUE](#)

STÉRÉOTYPES COMPORTEMENTAUX, éthologie

[OBJECTIVISME](#)

STÉRILISATION HUMAINE

[EUGÉNISME](#)

STIGLER George

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

STILE RAPPRESENTATIVO

[FIGURALISME](#)

STOCHASTIQUE (MUSIQUE)

[ALÉATOIRE \(MUSIQUE\)](#)

STOCKHAUSEN Karlheinz

[ALÉATOIRE \(MUSIQUE\)](#)

[MUSIQUE ÉLECTRO-ACOUSTIQUE](#)

STOÏCISME

▷ [STOÏCISME](#)

[DÉISME](#)

[RELATIVISME](#)

STORICISMO

▷ [STORICISMO](#)

STRATÉGIES COMPORTEMENTALES, éthologie

[INNÉISME](#)

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

STRATES, géologie

[NEPTUNISME, VULCANISME ET PLUTONISME](#)

STRAVINSKI Igor

[EXPRESSIONNISME](#)

STREHLER Giorgio

[THÉÂTRE D'ART](#)

STRINDBERG August

[EXPRESSIONNISME](#)

STRUCTURALISME

[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)

[RÉSEAUX \(THÉORIE DES\)](#)

[STRUCTURALISME GÉNÉTIQUE](#)

STRUCTURALISME GÉNÉTIQUE, sociologie

▷ [STRUCTURALISME GÉNÉTIQUE, sociologie](#)

STRUCTURALISME MODAL, mathématique

[STRUCTURALISME](#)

STRUCTURALISME, anthropologie

▷ [STRUCTURALISME, anthropologie](#)

STRUCTURALISME, linguistique

▷ [STRUCTURALISME, linguistique](#)

[DISTRIBUTIONNALISME](#)

[STRUCTURALISME](#)

STRUCTURALISME, mathématique

▷ [STRUCTURALISME, mathématique](#)

STRUCTURE MUSICALE

[ALÉATOIRE \(MUSIQUE\)](#)

STRUCTURE, anthropologie

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

[STRUCTURALISME](#)

STRUCTURE, chimie

[PYTHAGORISME](#)

[TYPES \(THÉORIE DES\)](#)

STRUCTURE, mathématique

[STRUCTURALISME](#)

STURM UND DRANG

[ROMANTISME](#)

STYLE, arts

[BAROQUE](#)

[FORMALISME](#)

[GENRES](#)

[MANIÉRISME](#)

[PRIMITIF](#)

[RENAISSANCE](#)

STYLE, littérature

[BAROQUE](#)

[RÉALISME](#)

SUBALTERN STUDIES

[ANTHROPOLOGIE POSTMODERNE](#)

SUBALTERN STUDIES, histoire

▷ [SUBALTERN STUDIES, histoire](#)

SUBJECTIVISME, sciences sociales

[AUTRICHIENNE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

SUBJECTIVITÉ

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

[EXPRESSION](#)

[GÉOGRAPHIE HUMANISTE](#)

[UTILITARISME](#)

SUBLIMATION, psychanalyse

[FREUDISME](#)

SUBLIME, arts

▷ [SUBLIME, arts](#)

SUBSIDIARITÉ

[SUPRANATIONALITÉ](#)

SUBSTANCE, philosophie

[ARISTOTÉLISME](#)

[MATÉRIALISME](#)

SUESS Eduard

[Dérive des continents](#)

SUFFRAGE UNIVERSEL

[GÉNÉRALISATION DE L'INSTRUCTION](#)

SUJET, philosophie

[CARTÉSIANISME](#)

[EXISTENCE \(PHILOSOPHIES DE L'\)](#)

[EXPRESSION](#)

[JUSNATURALISME](#)

[RÉALISME](#)

SUJET, psychanalyse

[HÉGÉLIANISME](#)

[LACANISME](#)

SUNNISME

▷ [SUNNISME](#)

[ISLAM](#)

[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)

[WAHHABISME](#)

SUPERSTRUCTURE

[MARXISME](#)

SUPRANATIONALITÉ

▷ [SUPRANATIONALITÉ](#)

SUPRÉMATISME

[ABSTRACTION](#)

SURMOI

[KLEINIENNE \(ÉCOLE\)](#)

SURNATUREL

[CONFUCIANISME](#)

SURRÉALISME

▷ [SURRÉALISME](#)

[BEAUTÉ](#)

[COLLAGE ET MONTAGE, arts](#)

[KITSCH](#)

[PRIMITIF](#)

[READY-MADE](#)

SUTRA

[BOUDDHISME](#)

[MAHĀYĀNA](#)
[ZEN](#)

SYLLOGISME CATÉGORIQUE

[ARISTOTÉLISME](#)

SYMBOLE

[ART TOTAL](#)

[ICONOLOGIE ET INTERPRÉTATION DES IMAGES](#)

[SYMBOLISME](#)

SYMBOLIQUE, psychanalyse

[LACANISME](#)

SYMBOLISME

[HASARD](#)

[MANIFESTE](#)

[THÉÂTRE D'ART](#)

SYMBOLISME, arts et littérature

▷ [SYMBOLISME, arts et littérature](#)

SYMPHONIE

[MANNHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

[ROMANTISME](#)

[WAGNÉRISME](#)

SYNCHRONIE, linguistique

[STRUCTURALISME](#)

SYNCRÉTISME

[MESSIANISME ET MILLÉNARISME](#)

[SHINTŌ](#)

[SOUFISME](#)

SYNDICALISME

[ANARCHISME](#)

[APOLITISME](#)

[FASCISME](#)

SYNTAXE

[DISTRIBUTIONNALISME](#)

[GRAMMAIRE UNIVERSELLE](#)

SYNTHÈSE SONORE

[MUSIQUE ÉLECTRO-ACOUSTIQUE](#)

SYNTHÉTISEUR

[MUSIQUE ÉLECTRO-ACOUSTIQUE](#)

SYPHILIS

[ALIÉNISME](#)

SYSTÉMATIQUE, biologie

[CLADISTIQUE](#)

[PHÉNÉTIQUE](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

SYSTÈME SOLAIRE

[HÉLIOCENTRISME](#)

SYSTÈME, sciences humaines et sociales

[GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE](#)

[STRUCTURALISME](#)

[STRUCTURALISME GÉNÉTIQUE](#)

[SYSTÉMISME](#)

SYSTÈMES MÉDICAUX

▷ [SYSTÈMES MÉDICAUX](#)

SYSTÉMISME

[GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE](#)

SYSTÉMISME, sciences sociales

▷ [SYSTÉMISME, sciences sociales](#)

T

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

TACHE, histoire de l art
[HASARD](#)

TAGUIEFF Pierre-André
[Populisme](#)

TAINE Hippolyte
[NATURALISME](#)
[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

TALMUD
[JUDAÏSME](#)

TALMY Leonard
[GRAMMAIRES COGNITIVES](#)

TANTRA
[BOUDDHISME TIBÉTAIN](#)
[HINAYĀNA](#)
[SHIVAÏSME](#)
[VAJRAYĀNA](#)

TANTRISME
[BOUDDHISME](#)
[SHIVAÏSME](#)

TAOÏSME
[▷ TAOÏSME](#)

TAPISSERIE
[DESIGN](#)

TATLINE Vladimir Evgrafovitch
[CONSTRUCTIVISME](#)

TAUX D INTÉRÊT
[KEYNÉSIANISME](#)
[NOUVELLE ÉCOLE CLASSIQUE \(N.E.C.\)](#)

TAXON
[BIOGÉOGRAPHIE](#)
[CLADISTIQUE](#)
[PHÉNÉTIQUE](#)

TAXONOMIE
[CLADISTIQUE](#)
[PHÉNÉTIQUE](#)

TAYLOR Charles
[COMMUNAUTARISME](#)

TÉLÉOLOGIE
[FINALISME](#)

TÉLÉVANGÉLISME
[PENTECÔTISME](#)

TÉMOIGNAGE, histoire

[ALLTAGSGESCHICHTE](#)
[HISTOIRE DU TEMPS PRÉSENT](#)
[NÉORÉALISME](#)

TEMPÉRATURE

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

TEMPLE William

[ANCIENS ET MODERNES](#)

TEMPO

[ARS NOVA](#)

TEMPORALITÉS, histoire

[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)
[BEGRIFFSGESCHICHTE](#)
[HISTOIRE DU TEMPS PRÉSENT](#)
[HISTOIRE GLOBALE](#)
[HISTOIRE SÉRIELLE](#)
[HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE](#)
[SOCIO-HISTOIRE](#)
[TOURNANT CRITIQUE](#)

TEMPS

[AUTRICHIENNE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)
[BEGRIFFSGESCHICHTE](#)
[HISTOIRE SÉRIELLE](#)
[ÉPHÉMÈRE](#)

TEMPS PRÉSENT, histoire

[HISTOIRE DU TEMPS PRÉSENT](#)

TERRE

[Actualisme/catastrophisme](#)
[Dérive des continents](#)
[GÉOCENTRISME](#)
[HÉLIOCENTRISME](#)
[ISOSTASIE](#)
[NEPTUNISME, VULCANISME ET PLUTONISME](#)

TERRITOIRE

[FÉDÉRALISME](#)

TEXTE

[BAROQUE](#)

TEXTE SACRÉ

[HINDOUISME](#)
[HUMANISME](#)

THÉÂTRE D'ART

▷ [THÉÂTRE D'ART](#)

THÉÂTRE DE L'ABSURDE

▷ [THÉÂTRE DE L'ABSURDE](#)

THÉÂTRE DOCUMENTAIRE

[THÉÂTRE POLITIQUE](#)

THÉÂTRE MUSICAL

[EXPRESSIONNISME](#)
[VÉRISME](#)
[WAGNÉRISME](#)

THÉÂTRE POLITIQUE

▷ [THÉÂTRE POLITIQUE](#)

THÉÂTRE POPULAIRE

[THÉÂTRE D'ART](#)

THÉÂTRE PUBLIC

[THÉÂTRE D'ART](#)

THÉISME

[DÉISME](#)

THÉOCRATIE

[WAHHABISME](#)

THÉOLOGIE

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[ARISTOTÉLISME](#)

[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)

[AVICENNISME](#)

[CALVINISME](#)

[CATHOLICISME](#)

[CHRISTIANISME](#)

[LUTHÉRANISME](#)

[ORTHODOXIE](#)

[PLATONISME](#)

[SUNNISME](#)

[THOMISME](#)

[THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION](#)

THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

▷ [THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION](#)

THÉOLOGIE NÉGATIVE

[NÉOPLATONISME](#)

THÉOPHANIE

[CHIISME](#)

THÉORIE, sciences

[CARTÉSIANISME](#)

[CONVENTIONNALISME](#)

[DOGMATISME](#)

[NOMINALISME](#)

[POSSIBILISME](#)

[SYSTÉMISME](#)

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

THÉORIE, sciences humaines et sociales

[ANTHROPOLOGIE POSTMODERNE](#)

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

[DURKHEIM \(ÉCOLE DE\)](#)

[FRANCFORT \(ÉCOLE DE\)](#)

[GÉOGRAPHIE SYSTÉMIQUE](#)

[HISTORISMUS](#)

[SOCIO-HISTOIRE](#)

[STRUCTURALISME](#)

THÉOSOPHIE

[ÉSOTÉRISME](#)

THÉRAPEUTIQUE

[BIOÉTHIQUE](#)

[SYSTÈMES MÉDICAUX](#)

THÉRAPEUTIQUES TRADITIONNELLES

[ALCHIMIE](#)

THERAVADA, religion

[▷ THERAVADA, religion](#)

THERMODYNAMIQUE (PRINCIPES DE LA)

[MOUVEMENT PERPÉTUEL](#)

THERNSTROM Stephen

[NEW HISTORY, NOUVELLES HISTOIRES](#)

THOMAS D AQUIN

[SCOLASTIQUE \(PENSÉE ÉCONOMIQUE\)](#)

[THOMISME](#)

THOMAS William I.

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

THOMASIUUS Christian

[LUMIÈRES](#)

THOMISME, philosophie

[▷ THOMISME, philosophie](#)

THOMISME, religion

[▷ THOMISME, religion](#)

THOMPSON Edward P.

[MICROSTORIA](#)

[SOCIAL HISTORY](#)

[SUBALTERN STUDIES](#)

THORNDIKE Edward

[BEHAVIORISME](#)

THORNTON Henry

[CLASSIQUE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

TIERS EXCLU (PRINCIPE DU)

[INTUITIONNISME](#)

TINBERGEN Jan

[MATHÉMATIQUE \(ÉCOLE ÉCONOMIQUE\)](#)

TINBERGEN Nikolaas

[INNÉISME](#)

[OBJECTIVISME](#)

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

TOCQUEVILLE Alexis de

[INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE](#)

TOLÉRANCE

[HINDOUISME](#)

[LUMIÈRES](#)

TONALITÉ

[CLASSICISME](#)

[DODÉCAPHONISME](#)

[VIENNE \(ÉCOLE DE\)](#)

TOPIQUE, psychanalyse

[FREUDISME](#)

TORAH

[JUDAÏSME](#)

TORRICELLI Evangelista

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

TOTALITARISME

[▷ TOTALITARISME](#)

[FASCISME](#)

[MARXISME](#)

TOTALITÉ

[HOLISME/INDIVIDUALISME](#)

TOTÉMISME

[▷ TOTÉMISME](#)

TOURNANT CRITIQUE

[ANNALES \(ÉCOLE DES\)](#)

TOURNANT CRITIQUE, histoire

[▷ TOURNANT CRITIQUE, histoire](#)

TRADITION

[ACADÉMIES](#)

[ACADÉMISME](#)

[ANCIENS ET MODERNES](#)

[BOUDDHISME](#)

[IMAMISME](#)

[Modernité](#)

[SUNNISME](#)

[ZEN](#)

[ÉSOTÉRISME](#)

TRADITION ORALE

[ISLAM](#)

TRADUCTION

[HUMANISME](#)

[REVUE LITTÉRAIRE](#)

[ROMANTISME](#)

TRADUCTION, génétique moléculaire

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

TRAGÉDIE

[Art poétique](#)

TRAGÉDIE LYRIQUE

[BAROQUE](#)

TRAGIQUE

[THÉÂTRE DE L'ABSURDE](#)

TRAIT DISTINCTIF, linguistique

[FONCTIONNALISME](#)

TRANS-AVANT-GARDE, arts

[AVANT-GARDE](#)

TRANSCENDANTAL, philosophie

[KANTISME](#)

[PHÉNOMÉNOLOGIE](#)

[TRANSCENDANTALISME](#)

TRANSCENDANTALISME

[▷ TRANSCENDANTALISME](#)

TRANSCRIPTION, génétique moléculaire

[CODE GÉNÉTIQUE](#)

[PROBABILISME](#)

TRANSFORMATION, linguistique

[DISTRIBUTIONNALISME](#)

[GRAMMAIRE GÉNÉRATIVE](#)

TRANSFORMISME, biologie

▷ [TRANSFORMISME, biologie](#)

[CRÉATIONNISME](#)

[FINALISME](#)

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

TRANSMISSION DU SAVOIR

[CONFUCIANISME](#)

[MAÏEUTIQUE/SCOLASTIQUE](#)

[PHOTOGRAPHIE](#)

[ZEN](#)

[ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

[ÉLÈVE AU CENTRE](#)

TRANSMISSION ORALE

[JUDAÏSME](#)

TRANSPORTS (ÉCONOMIE DES)

[NEW ECONOMIC HISTORY](#)

TRAVAIL

[ANARCHISME](#)

[LIBÉRALISME](#)

[MARXISME](#)

[RÉGULATION \(ÉCOLE DE LA\)](#)

TRAVAILLISME

[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

[SOCIALISME](#)

TRENTE (CONCILE DE)

[CATHOLICISME](#)

[JANSÉNISME](#)

[RENAISSANCE](#)

[UT PICTURA POESIS](#)

TRIER Lars von

[DOGMA 95](#)

TRIKA

[SHIVAÏSME](#)

TRINITÉ

[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)

[CATHOLICISME](#)

[CHRISTIANISME](#)

TRIVERS Robert

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

TROELTSCH Ernst

[HISTORISMUS](#)

TROISIÈME ROME

[ORTHODOXIE](#)

TROISIÈME VOIE

[SOCIAL-DÉMOCRATIE](#)

TROISIÈME VOIE, politique

▷ [TROISIÈME VOIE, politique](#)

TROTSKI Léon

[TROTSKISME](#)

TROTSKISME

[▷ TROTSKISME](#)

TROUBADOURS

[COURTOISIE](#)

TROUBLES MENTAUX

[BEHAVIORISME](#)

TRUFFAUT François

[POLITIQUE DES AUTEURS](#)

TURGOT Anne Robert Jacques

[LIBÉRALISME](#)

TYPES (THÉORIE DES), chimie

[▷ TYPES \(THÉORIE DES\), chimie](#)

TYPES (THÉORIE DES), logique mathématique

[CONCEPTUALISME](#)

[LOGICISME](#)

[PRÉDICATIVISME](#)

U

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

ULCÈRE DE L ESTOMAC

[DOGMATISME](#)

ULTRAFINITISME

[FINITISME ET ULTRAFINITISME](#)

ULTRAPRODUIT

[ANALYSE NON STANDARD](#)

UMMA

[ISLAM](#)

[WAHHABISME](#)

UMWELT

[OBJECTIVISME](#)

UNIFICATION DES INTERACTIONS ou FORCES FONDAMENTALES

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

UNIFORMITARISME

[Actualisme/catastrophisme](#)

UNION DES ÉCRIVAINS SOVIÉTIQUES

[RÉALISME SOCIALISTE](#)

UNION DOUANIÈRE

[EUROPE \(IDÉE POLITIQUE D'\)](#)

UNION EUROPÉENNE

[EUROPE \(IDÉE POLITIQUE D'\)](#)

[SUPRANATIONALITÉ](#)

UNITÉ / UNIFICATION, physique

▷ [UNITÉ / UNIFICATION, physique](#)

UNITÉ, philosophie

[HÉGÉLIANISME](#)

[NATURPHILOSOPHIE](#)

[NÉOPLATONISME](#)

[PANTHÉISME](#)

[PLATONISME](#)

[THOMISME](#)

UNITÉS TAXINOMIQUES OPÉRATIONNELLES (U.T.O.)

[PHÉNÉTIQUE](#)

UNITÉS, théâtre

[CLASSICISME](#)

UNIVERS

[ANTHROPIQUE \(PRINCIPE\)](#)

[BIG BANG \(THÉORIE DU\)](#)

[EXPANSION](#)

[GÉOCENTRISME](#)

[HÉLIOCENTRISME](#)

[MATÉRIALISME](#)

[PANTHÉISME](#)

[ÉTAT STATIONNAIRE](#)

UNIVERSALISME

[COMMUNAUTARISME](#)

UNIVERSALITÉ

[JUSNATURALISME](#)

[KANTISME](#)

[NOMINALISME](#)

[STOÏCISME](#)

UNIVERSAUX (QUERELLE DES)

[NOMINALISME](#)

UNIVERSAUX DU LANGAGE

[INNÉISME](#)

UNIVERSITÉ

[ÉCOLE DE L'EXÉGÈSE](#)

[ÉCOLE MÉTHODIQUE](#)

[ÉDUCATION LIBÉRALE](#)

U.R.S.S.

[ANTIPSYCHIATRIE](#)

[COMMUNISME](#)

[CONSTRUCTIVISME](#)

[LÉNINISME](#)

[RÉALISME SOCIALISTE](#)

[TOTALITARISME](#)

[TROTSKISME](#)

USURE, histoire économique

[SCOLASTIQUE \(PENSÉE ÉCONOMIQUE\)](#)

UT PICTURA POESIS, arts

▷ [UT PICTURA POESIS, arts](#)

UTILITARISME

[MARGINALISME](#)

UTILITARISME, philosophie

▷ [UTILITARISME, philosophie](#)

UTILITÉ (PRINCIPE D)

[UTILITARISME](#)

UTILITÉ MARGINALE, économie

[MARGINALISME](#)

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

UTILITÉ, économie

[MARGINALISME](#)

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

UTOPIE

[MARXISME](#)

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

VACUITÉ

[BOUDDHISME](#)

[HINAYĀNA](#)

[THERAVĀDA](#)

[VAJRAYĀNA](#)

[ZEN](#)

VAIKHANASA

[VICHNOUISME](#)

VAJRAYANA

[BOUDDHISME](#)

[BOUDDHISME TIBÉTAIN](#)

[HINAYĀNA](#)

VAJRAYANA, religion

▷ [VAJRAYANA, religion](#)

VALENTINIENS

[Gnosticisme](#)

VALEUR D ÉCHANGE

[MARGINALISME](#)

[MARXISME](#)

VALEUR D USAGE

[MARXISME](#)

VALEUR, économie

[MARGINALISME](#)

[MARXISME](#)

VALEURS SOCIALES

[BEAUTÉ](#)

[COURTOISIE](#)

[Fonctionnalisme](#)

[STRUCTURALISME GÉNÉTIQUE](#)

[TROISIÈME VOIE](#)

VALEURS, philosophie

[HUMANISME](#)

[NIHILISME](#)

[PERSONNALISME](#)

[SPIRITUALISME](#)

[UTILITARISME](#)

VALLABHA

[VICHNOUISME](#)

VALLÈS Jules

[BOHÈME](#)

VAN HELMONT Jan Baptist

[FERMENTS](#)

[VITALISME](#)

VARIATION, biologie

[DARWINISME](#)

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

[PROBABILISME](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

VASARI Giorgio

[CLASSICISME](#)

[FINS DE L'ART](#)

[MANIÉRISME](#)

[QUERELLE DU COLORIS](#)

VATICAN (DEUXIÈME CONCILE DU)

[CATHOLICISME](#)

VATTIMO Gianni

[NIHILISME](#)

VEBLÉN Thorstein B.

[INSTITUTIONNALISME](#)

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

VÉDISME

[HINDOUISME](#)

[VICHNOUISME](#)

VÉGÉTAL

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

VERBE, théologie

[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)

VERDI Giuseppe

[NATIONALISME](#)

VERGA Giovanni

[VÉRISME](#)

VÉRISME, musique

▷ [VÉRISME, musique](#)

VÉRITÉ, épistémologie

[DOGMATISME](#)

[INTUITIONNISME](#)

VÉRITÉ, mathématique

[FORMALISME](#)

[INTUITIONNISME](#)

[RÉALISME](#)

VÉRITÉ, philosophie

[BOUDDHISME](#)

[FINS DE L'ART](#)

[IMITATION](#)

[INTUITIONNISME](#)

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

[POSITIVISME LOGIQUE](#)

[PRAGMATISME](#)

[RELATIVISME](#)

[RÉALISME](#)

[SCEPTICISME](#)

VERLAINE Paul

[SYMBOLISME](#)

VERTOV Dziga

[CINÉMA-VÉRITÉ](#)

VERTU

[ARISTOTÉLISME](#)

VIAU Théophile de

[LIBERTINAGE](#)

VICARIANCE, biogéographie

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

VICHNOUISME, religion

▷ [VICHNOUISME, religion](#)

VIDAL DE LA BLACHE Paul

[DÉTERMINISME](#)

[GÉOGRAPHIE CULTURELLE](#)

[POSSIBILISME](#)

VIDE, physique

[UNITÉ/UNIFICATION](#)

VIE

[MÉCANISME](#)

[NATURPHILOSOPHIE](#)

[RÉDUCTIONNISME](#)

[VITALISME](#)

VIENNE (CERCLE DE), philosophie

[EMPIRISME](#)

[POSITIVISME LOGIQUE](#)

VIENNE (ÉCOLE DE), musique

▷ [VIENNE \(ÉCOLE DE\), musique](#)

[CLASSICISME](#)

[DARMSTADT \(ÉCOLE DE\)](#)

VIJÑANAVADA

[BOUDDHISME](#)

[ZEN](#)

VILAR Jean

[THÉÂTRE D'ART](#)

VILLE

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

[SYSTÉMISME](#)

VINTERBERG Thomas

[DOGMA 95](#)

VIOLENCE

[SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)

VISCONTI Luchino

[NÉORÉALISME](#)

VISION

[PERSPECTIVE](#)

[PURE VISIBILITÉ](#)

VISISTADVAITA

[VICHNOUISME](#)

VISNU ou VICHNOU

[HINDOUISME](#)

[VICHNOUISME](#)

VITALISME

[HIPPOCRATISME](#)

[MÉCANISME](#)

[RÉDUCTIONNISME](#)

[SYSTÈMES MÉDICAUX](#)

VITALISME, biologie

▷ [VITALISME, biologie](#)

VITALISME, philosophie

▷ [VITALISME, philosophie](#)

VITEZ Antoine

[THÉÂTRE D'ART](#)

VITRUVÉ

[CANON ET ORDRES](#)

VOIE MOYENNE ou MADHYAMAKA

[BOUDDHISME](#)

[ZEN](#)

VOIX, musique

[BAROQUE](#)

VOLCANIQUES (ROCHES)

[NEPTUNISME, VULCANISME ET PLUTONISME](#)

VOLCANOLOGIE

[NEPTUNISME, VULCANISME ET PLUTONISME](#)

VOLONTÉ

[AUGUSTINIENNE \(DOCTRINE\)](#)

VOLTAIRE

[DÉISME](#)

[LUMIÈRES](#)

VOTE

[CHOIX PUBLICS \(L'ÉCOLE DES\) ou PUBLIC CHOICE \(SCHOOL\)](#)

VOYAGE EN ORIENT, histoire culturelle

[OCCIDENT/ORIENT](#)

VRAISEMBLANCE, littérature et théâtre

[CLASSICISME](#)

VUILLEMIN Jules

[CONCEPTUALISME](#)

[INTUITIONNISME](#)

VULCANISME

[NEPTUNISME, VULCANISME ET PLUTONISME](#)

VYGOTSKY Lev

[CONSTRUCTIVISME](#)

W

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

WAGNER Adolf

[HISTORIQUE ALLEMANDE \(ÉCOLE\)](#)

WAGNER Richard

[ART TOTAL](#)

[ROMANTISME](#)

[SYMBOLISME](#)

[WAGNÉRISME](#)

WAGNÉRISME

[ART TOTAL](#)

WAGNÉRISME, musique

▷ [WAGNÉRISME, musique](#)

WAHHABISME

[SUNNISME](#)

WAHHABISME, religion

▷ [WAHHABISME, religion](#)

WALDEN Herwarth

[EXPRESSIONNISME](#)

WALRAS Léon

[AUTRICHIENNE \(TRADITION ÉCONOMIQUE\)](#)

[MARGINALISME](#)

[NÉOCLASSIQUE \(THÉORIE ÉCONOMIQUE\)](#)

[ÉQUILIBRE GÉNÉRAL \(THÉORIE DE L'\)](#)

WALZER Michael

[COMMUNAUTARISME](#)

WARBURG Aby

[ICONOLOGIE ET INTERPRÉTATION DES IMAGES](#)

WARNER William Lloyd

[RÉSEAUX \(THÉORIE DES\)](#)

WASHINGTON (CONSENSUS DE)

[ALTERMONDIALISME](#)

WATSON John

[BEHAVIORISME](#)

WEBER Max

[COMMUNISME](#)

[SOCIOLOGIE WÉBÉRIENNE](#)

[ÉCOLE SOCIOLOGIQUE DU DROIT](#)

WEBERN Anton von

[MINIMALISME](#)

[VIENNE \(ÉCOLE DE\)](#)

WEGENER Alfred

[BIOGÉOGRAPHIE](#)

[Dérive des continents](#)

WEINBERG Wilhelm

[ÉVOLUTIONNISME](#)

WEISMANN August

[LAMARCKISME ET NÉO-LAMARCKISME](#)

[MENDÉLISME](#)

[ÉVOLUTIONNISME](#)

WERNER Abraham Gottlob

[NEPTUNISME, VULCANISME ET PLUTONISME](#)

WESLEY John

[MÉTHODISME](#)

WEYL Hermann

[PRÉDICATIVISME](#)

WHITE Harrison

[RÉSEAUX \(THÉORIE DES\)](#)

WHITE Hayden

[LINGUISTIC TURN](#)

WHITEFIELD George

[MÉTHODISME](#)

WHITEHEAD Alfred North

[LOGICISME](#)

[PRÉDICATIVISME](#)

WIENER Norbert

[SYSTÉMISME](#)

WILLIAMS Roger

[BAPTISME](#)

WILLIAMSON Oliver

[LAW and ECONOMICS](#)

[NÉO-INSTITUTIONNALISME](#)

WILSON Deirdre

[PRAGMATIQUE](#)

WILSON Edward Osborne

[ÉCOLOGIE COMPORTEMENTALE](#)

WINCKELMANN Johann Joachim

[CLASSICISME](#)

WIRTH Louis

[CHICAGO \(ÉCOLE DE\)](#)

WITTGENSTEIN Ludwig

[PHILOSOPHIE ANALYTIQUE](#)

[POSITIVISME LOGIQUE](#)

WITTKOWER Rudolf

[BAROQUE](#)

WÖHLER Friedrich

[TYPES \(THÉORIE DES\)](#)

WOLFF Christian

[LUMIÈRES](#)

WÖLFFLIN Heinrich

[BAROQUE](#)

[FORMALISME](#)

[IMITATION](#)

[LINÉAIRE/PICTORAL](#)

[MANIÉRISME](#)

WRIGHT Crispin

[LOGICISME](#)

X

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

XENAKIS Iannis
[ALÉATOIRE \(MUSIQUE\)](#)

Y

[A](#)[B](#)[C](#)[D](#)[E](#)[F](#)[G](#)[H](#)[I](#)[J](#)[K](#)[L](#)[M](#)[N](#)[O](#)[P](#)[Q](#)[R](#)[S](#)[T](#)[U](#)[V](#)[W](#)[X](#)[Y](#)[Z](#)

YIN ET YANG

- [CONFUCIANISME](#)
- [TAOÏSME](#)

YOGIS

- [BOUDDHISME TIBÉTAÏN](#)
- [VAJRAYĀNA](#)

YOUNG LA MONTE

- [MINIMALISME](#)
- [RÉPÉTITIVE \(MUSIQUE\)](#)

YUNMEN ou UMMON

- [ZEN](#)