

Philippe Nemo

Esthétique
de la
liberté

puf

Esthétique de la liberté

Philippe Nemo

Esthétique de la liberté



Presses Universitaires de France

DU MÊME AUTEUR

- Job et l'excès du mal*, Grasset, 1978. Nouvelle édition, avec une postface d'Emmanuel Levinas, Albin Michel, 2001.
- La Société de droit selon F. A. Hayek*, Puf, 1988.
- Traduction et introduction de *La Logique de la liberté* de Michæl Polanyi, Puf, 1989.
- Pourquoi ont-ils tué Jules Ferry ?*, Grasset, 1991.
- Le Chaos pédagogique*, Albin Michel, 1993.
- Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Puf, 1998 ; 3^e éd., « Quadrige Manuels », 2014. Prix Koenigswarter de l'Académie des sciences morales et politiques.
- Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Puf, coll. « Quadrige Manuels », 2002 ; 2^e éd., 2013.
- Qu'est-ce que l'Occident ?*, Puf, coll. « Quadrige », 2004 ; 2^e éd., 2013.
- Histoire du libéralisme en Europe* (dir., avec Jean Petitot), Puf, coll. « Quadrige », 2006.
- Nouvelle édition et introduction de *Droit, législation et liberté* de Friedrich August Hayek, Puf, coll. « Quadrige », 2007 et 2013.
- Les deux Républiques françaises*, Puf, 2008, et coll. « Quadrige », 2010.
- Le Chemin de musique*, Puf, 2010.
- La Régression intellectuelle de la France*, Bruxelles, Texquis, 2011.
- La France aveuglée par le socialisme*, François Bourin, 2011.
- Histoire Cycle 3* (Manuel pour l'enseignement primaire), Librairie des Écoles, 2012.
- La belle mort de l'athéisme moderne*, Puf, 2012 ; 2^e éd., 2013.

ISBN 978-2-13-061907-9

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2014, septembre

© Presses Universitaires de France, 2014

6, avenue Reille, 75014 Paris

AVERTISSEMENT

La réflexion philosophique qu'on va lire a pour origine un séminaire qui s'est tenu à Dogliani (Piémont) du 29 octobre au 2 novembre 2011 à l'initiative du P^r Paolo Heritier, professeur de philosophie du droit à l'Université de Turin. Ce séminaire inaugurait une série consacrée à l'« anthropologie de la liberté ». Je remercie le P^r Heritier d'avoir pris cette initiative et de m'avoir proposé le thème « Esthétique de la liberté », qui a suscité mon intérêt d'abord, une vraie passion ensuite. Cet angle original s'est révélé singulièrement fécond pour aborder la question de la valeur des sociétés humaines.

INTRODUCTION

La liberté est une valeur morale, intellectuelle, politique et économique. Apparemment, elle n'a rien à voir avec l'esthétique. Il semble donc que ce soit une erreur logique de parler d'une « esthétique de la liberté », c'est-à-dire de s'interroger sur le fait que la liberté puisse être « belle » ou « laide », ou une société libre plus belle qu'une société collectiviste, ou l'inverse.

Pourtant, le lien entre liberté et beauté a été formellement affirmé dans l'histoire des idées et des arts. J'en prendrai un exemple tout simple, mais éloquent : la fable *Le chien et le loup* de La Fontaine. La voici intégralement :

Un Loup n'avait que les os et la peau,
Tant les chiens faisaient bonne garde.
Ce Loup rencontre un Dogue aussi puissant que beau,
Gras, poli, qui s'était fourvoyé par mégarde.
L'attaquer, le mettre en quartiers,
Sire Loup l'eût fait volontiers ;
Mais il fallait livrer bataille,
Et le Mâtin était de taille
À se défendre hardiment.
Le Loup donc l'aborde humblement,
Entre en propos, et lui fait compliment
Sur son embonpoint, qu'il admire.
« Il ne tiendra qu'à vous, beau sire,
D'être aussi gras que moi, lui repartit le Chien.
Quittez les bois, vous ferez bien :
Vos pareils y sont misérables,

Esthétique de la liberté

Cancres, haïres, et pauvres diables,
Dont la condition est de mourir de faim.
Car quoi ? rien d'assuré : point de franche lippée :
Tout à la pointe de l'épée.
Suivez-moi : vous aurez un bien meilleur destin. »
Le Loup reprit : « Que me faudra-t-il faire ?
— Presque rien, dit le Chien, donner la chasse aux gens
Portants bâtons, et mendiants ;
Flatter ceux du logis, à son Maître complaire ;
Moyennant quoi votre salaire
Sera force reliefs de toutes les façons :
Os de poulets, os de pigeons,
Sans parler de mainte caresse. »
Le Loup déjà se forge une félicité
Qui le fait pleurer de tendresse.
Chemin faisant, il vit le col du Chien pelé.
« Qu'est-ce là ? lui dit-il. — Rien. — Quoi ? rien ? — Peu de chose.
— Mais encor ? — Le collier dont je suis attaché
De ce que vous voyez est peut-être la cause.
— Attaché ? dit le Loup : vous ne courez donc pas
Où vous voulez ? — Pas toujours ; mais qu'importe ?
— Il importe si bien, que de tous vos repas
Je ne veux en aucune sorte,
Et ne voudrais pas même à ce prix un trésor. »
Cela dit, maître Loup s'enfuit, et court encor.

Les Fables, Livre I

Du temps où ils apprenaient cette fable par cœur, les enfants de France et d'ailleurs en retenaient la leçon que rien ne vaut la liberté, alors que la servitude, de quelque brillants oripeaux qu'elle se vête, est honteuse. Comme les courtisans de Louis XIV que connaissait bien La Fontaine, le chien n'est prospère que s'il « flatte ceux du logis », c'est-à-dire s'il obéit à leurs ordres et à leurs caprices (nous dirions aujourd'hui : s'il pense de façon « politiquement correcte »). Il porte sur son corps même le stigmate de sa servitude, qui défigure ce corps et l'empêche, malgré son « embonpoint », d'atteindre à la vraie

Introduction

beauté que devrait avoir cet animal. Au contraire, le loup est libre, il va où il veut et fait ce qu'il veut. Il est vrai que, pour préserver cette liberté, il doit être toujours prêt à combattre, et il en souffre souvent dans son corps, qui est maigre et couvert de blessures. Mais la fable ne laisse aucun doute : le loup est plus beau que le chien, sa vie est plus brillante, plus prestigieuse. Car les blessures mêmes de son corps témoignent de l'usage qu'il fait de la liberté qui est dans sa nature. Le chien confirme implicitement ce jugement dépréciatif par la gêne qu'il éprouve de laisser voir la marque inscrite sur sa peau. La fin laconique du poème montre que La Fontaine n'a pas besoin de justifier cette hiérarchie des valeurs et peut la supposer immédiatement connue de ses lecteurs en leur for intérieur.

Le propos du présent ouvrage est de savoir si La Fontaine a raison. Le lien qu'il établit entre liberté et beauté est-il une vérité philosophique permanente et universelle ? Beauté et liberté sont-elles indissociables ? Et si tel est le cas, peut-on en déduire des préconisations au sujet de ce que doivent être ou ne pas être les structures sociales et les régimes politiques ? Existe-t-il enfin un enjeu plus profond, métaphysique, dans l'alternative d'être « chien » ou « loup » ? Se pourrait-il que le sens même de la vie humaine dépende de ce choix ?

Pour répondre à ces questions, nous procéderons en trois étapes. Nous devons d'abord esquisser les contours d'une *anthropologie philosophique* où les rôles respectifs de la beauté et de la liberté dans la vie humaine seront précisés. Nous en chercherons les éléments dans l'histoire de la philosophie occidentale antique et moderne. Il nous apparaîtra que beauté et liberté sont des idéaux que l'on doit rechercher inconditionnellement, et qui sont proches voisins, à cet égard, de ces autres idéaux de l'esprit que sont la vérité et le bien. Quiconque ne les poursuit pas n'est pas vraiment homme (*Première partie : Situation de la liberté et de la beauté dans une anthropologie philosophique*). Nous pourrions récolter le fruit de ces éclaircissements dans les étapes suivantes. Nous montrerons d'abord que la servitude enlaidit les existences humaines, et nous verrons que cela n'est pas vrai seulement de la servitude absolue instaurée par les totalitarismes, mais aussi de la

Esthétique de la liberté

de mi-servitude instaurée par certaines sociétés réputées plus douces, les socialismes, qui sont nombreux dans le monde actuel (*Deuxième partie : Laideur de la servitude*). Enfin nous analyserons ce qu'est une vie libre et créatrice de beautés. Nous découvrirons le rôle qu'y jouent la contingence, l'imprévu, et la possibilité qu'y survienne du Nouveau, comme dans un voyage. Sur ces bases, nous montrerons que seule une société libre, aux antipodes de tout collectivisme, préserve cette dimension aventureuse de la vie humaine, et que seule une telle vie libre peut avoir un sens (*Troisième partie : Beauté de l'existence libre*).

Première partie

Situation de la beauté et de la liberté dans une anthropologie philosophique

1. IMMANENCE OU TRANSCENDANCE, DIVERGENCE OU CONVERGENCE DES IDÉAUX DE L'ESPRIT

Notre propos est de tenter de comprendre si les liens existant entre liberté et beauté sont seulement empiriques et contingents (dans ce cas, ils existeraient dans certaines sociétés historiques ou dans la doctrine de certains auteurs, mais seulement là), ou s'il s'agit de liens essentiels, structurels, permanents, tenant à la nature même de l'esprit humain, tels donc qu'on ne saurait rencontrer de beauté là où il n'y a pas de liberté, ni de liberté là où il n'y a pas de beauté. Ce qui revient à dire que nous avons besoin d'une *anthropologie philosophique* nous donnant une idée au moins schématique de la place de ces réalités dans la vie de l'esprit.

Si l'on veut établir cette anthropologie, on doit répondre à deux questions : 1) Beauté et liberté sont-elles des réalités « empiriques » ou « transcendantales » ? 2) Sont-elles corrélées entre elles, et avec d'autres idéaux comme le vrai et le bien, ou sont-elles disparates, vouées à être souvent, voire toujours et par principe, en conflit ?

La première question s'est posée dès l'origine de la philosophie. Toute la tradition naturaliste a opté pour la première hypothèse ; la tradition idéaliste, pour la seconde. Dans la partie qui s'est ainsi jouée,

l'approche empirique a pris aujourd'hui un net avantage. Après ce qu'ont enseigné les « maîtres du soupçon », et à l'heure des développements des neurosciences, nombreux sont ceux qui font l'hypothèse que la perception de la beauté est un phénomène purement naturel, à base physiologique. Il paraît évident à beaucoup que le garçon ne trouve pas « belle » la fille d'une manière fondamentalement différente de celle selon laquelle le singe trouve « belle » la guenon, ou l'abeille l'orchidée. Cela, dit-on, a trait à la reproduction des espèces. Darwin est allé jusqu'à penser que, puisque les oiseaux chantent pour attirer le partenaire de l'autre sexe, toute la musique inventée par les cultures de l'humanité s'explique en définitive par des fonctions vitales de cet ordre¹. Voir dans la beauté quelque chose d'absolu n'est qu'une illusion dont le scientifique doit s'affranchir. Il est vrai que, si ces réducteurs et autres « déconstructeurs » ont quelques arguments à faire valoir au sujet de l'origine biologique-atavique de notre appréciation esthétique de la beauté du corps humain, ils n'en ont guère d'aussi convaincants quand il s'agit d'expliquer notre amour de la beauté dans les autres cas évoqués par Platon dans l'*Hippias majeur* : la beauté d'un paysage, d'une action, de la science, d'une œuvre d'art.

Dans le même ordre d'idées, il est devenu habituel aujourd'hui de considérer la liberté comme une notion empirique et toute relative. Dans toute société, l'autonomie des individus est limitée par un réseau de contraintes. Pour chaque espèce vivante, elle est mesurée par sa nature. S'agissant de l'espèce humaine, maints sociologues ont expliqué comment et pourquoi les hommes sont souvent prêts à sacrifier la liberté aux routines, aux plaisirs et à la sécurité, plutôt que désireux de garantir leur autonomie de jugement et d'action de la façon inconditionnelle qu'exigent les morales idéalistes. Il faudra donc tenter de nous orienter dans ces débats et choisir une option.

La deuxième question n'est pas moins importante. Il semblerait que les idéaux de l'esprit puissent être poursuivis indépendamment

1. Cf. Charles DARWIN, *De la descendance de l'homme et de la sélection en relation avec le sexe*, chap. XIX, « La voix et les capacités musicales », cité in Violaine ANGER, *Le Sens de la musique*, Éd. Rue d'Ulm, 2005, t. II, p. 238-247.

les uns des autres, et même, le cas échéant, à l'encontre et aux dépens de certains d'entre eux. On peut citer maints exemples de ces conflits. S'il y a une vérité, comment la liberté de penser ne la détruirait-elle pas, et la nécessité de conserver avec soin la vérité ne plaide-t-elle pas en faveur de quelque forme de dogmatisme ? Si les libertés sociales produisent des inégalités et des injustices, ne peut-on soutenir que la liberté, d'une manière générale, est un mal (cela a été explicitement soutenu par les socialistes conséquents comme les saint-simoniens¹) ? Le bien ne doit-il pas être exigé inconditionnellement, fût-ce au détriment du beau², et même du vrai³ ? Ne peut-on sacrifier la liberté à

1. Et par les communistes, au temps où ils avaient la prétention de penser, comme Jean-Paul Sartre l'a appris à ses dépens. Dans la conférence de 1945 *L'Existentialisme est un humanisme*, il défendait la liberté – de façon cohérente ou incohérente, ne posons pas ici la question. Un membre du PCF venu l'écouter, Pierre Naville, lui porta longuement la contradiction. Ce qu'il trouvait détestable dans le discours de Sartre (et qui justifiait qu'il lui appliquât les qualificatifs peu flatteurs de « petit-bourgeois », « radical-socialiste », « idéaliste », etc.), ce n'était pas telle ou telle faille de son argumentation, c'était le fait même, le fait nu que Sartre jugeât la liberté humaine digne d'être défendue. Pour ce marxiste conséquent (qui, apparemment, n'était pas cynique), la liberté s'opposait en effet par principe au bien, dès lors que celui-ci se confondait avec le triomphe du collectivisme (cf. Jean-Paul SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1996, p. 85-102).

2. Si tout a été beau dans une vie humaine achevée à l'adolescence, si la mort a été belle, si les funérailles ont été belles, quel poids a toute cette beauté, pour les proches, face à la douleur de cette mort ? De même que, si l'enfant avait survécu, qu'aurait retranché de ce bien suprêmement désirable la laideur éventuelle de son corps ou de ses comportements ? Beauté et bien semblent être des réalités irrémédiablement disjointes qui ne communiquent pas l'une avec l'autre et, en toute hypothèse, ne se compensent pas l'une par l'autre.

3. Dostoïevski a dit que s'il avait à choisir entre la vérité et le bien, il choisirait le bien (qui se confond pour lui avec le Christ). Le bien est désirable inconditionnellement. « Il n'y a rien de plus beau, de plus profond, de plus sympathique, de plus viril et de plus parfait que le Christ. Et ce n'est pas tout ; si quelqu'un me démontrait que le Christ est hors de la vérité et qu'il y a vraiment une vérité en dehors du Christ, je préférerais rester avec le Christ plutôt qu'adopter cette vérité » (*Lettre à Mme Natalia Dmitrievna Fonvizine*, février 1854, in *Correspondance*, t. 1, édition intégrale présentée et annotée par Jacques CATTEAU, Bartillat, 1998, p. 341). L'auteur énoncera à nouveau l'idée dans les *Démons* (1871), où Chatov dit à Stavroguine : « N'est-ce pas vous qui me disiez que si l'on vous prouvait mathématiquement que la vérité est en dehors du Christ, vous aimeriez mieux encore rester avec le Christ qu'aller avec la vérité ? » (*Les Démons*, I, 7, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1955, p. 264).

Esthétique de la liberté

une idée vraie et certaine, à un être ou à une chose merveilleusement beaux, à la justice ? Ou tous ces idéaux à la liberté, comme le loup de la fable qui lui sacrifie tous les trésors ? L'histoire abonde d'exemples de situations où certains idéaux de l'esprit ont été poursuivis dans l'indifférence, le mépris ou même le rejet délibéré des autres, voire de tous les autres. Combien de savants, voués au seul vrai, ont-ils résolu de poursuivre leurs recherches quoi qu'il arrive, sans se soucier de leurs conséquences sociales ? Inversement, devant les inquiétudes suscitées par la bombe atomique, les organismes génétiquement modifiés ou les essais de clonage, combien d'autorités morales n'ont-elles pas condamné (et, quand elles l'ont pu, fait interdire) la recherche scientifique dans ces domaines, posant ainsi en thèse que le vrai doit être sacrifié au bien ? N'a-t-on pas vu les nazis, certes peu amis du bien, glorifier non seulement le vrai en encourageant les recherches scientifiques, y compris les expérimentations médicales sur l'être humain dans les camps d'extermination, mais aussi le beau, si l'on en croit des témoignages selon lesquels des officiers SS écoutaient avec délectation de la musique classique (éventuellement jouée par des musiciens juifs qui seraient gazés le lendemain) ou s'emparaient, en amateurs éclairés, des plus belles collections de tableaux de l'Europe au mépris de toute justice, esthétisme radical qui fascine un Visconti ? Il est certain que, si un disparate irrémédiable des idéaux était avéré, ce serait l'unité de l'esprit humain qui serait compromise, et avec elle le projet même d'une anthropologie philosophique.

Notons d'emblée qu'il y a sans doute un lien étroit entre les deux questions. Si l'attraction des humains pour la beauté et la liberté est d'ordre empirique, rien ne s'oppose à ce qu'elles divergent. Tous les goûts ne sont-ils pas dans la nature ? Sans compter que, quelque jour, les neurosciences pourraient bien montrer qu'elles correspondent à l'excitation de régions différentes du cerveau et à l'effectuation de fonctions vitales plus ou moins indépendantes. Si, en revanche, on envisage la beauté et la liberté comme des réalités transcendantes, il y aura sens à rechercher entre elles une convergence et peut-être même

Une anthropologie philosophique

une complémentarité féconde, malgré les difficultés qu'on vient de soulever.

Cherchons dans la tradition philosophique les éléments de réflexion et de doctrine qui pourraient nous permettre de répondre à ces questions.

2. BEAUTÉ ET LIBERTÉ DANS LA TRADITION NATURALISTE

L'idée selon laquelle beauté et liberté sont des réalités empiriques ayant des rôles fonctionnels a été formulée par la tradition naturaliste de la philosophie antique.

1) La beauté est l'éclat qui signale la perfection des êtres naturels

Selon Aristote, les êtres de nature sont soumis au devenir, ce qui signifie que le temps consiste pour eux à passer de la puissance à l'acte, de la *dynamis* à l'*energeia* ou *entelecheia*, par exemple, pour les animaux ou les plantes, du germe à l'individu adulte. Lorsqu'ils sont devenus tout entiers en acte ce qu'ils étaient en puissance, on peut dire qu'ils sont parachevés, parfaits. Leur forme est maintenant déployée en union substantielle avec la matière. Cela n'arrive pas toujours, puisque des accidents peuvent survenir qui compromettent le devenir normal. Les êtres de nature peuvent manquer la perfection par excès ou par défaut, être trop grands, trop petits, trop gros, trop maigres, etc., et c'est pourquoi la perfection consiste en un « juste milieu ». Mais il existe un signe probant qu'ils y sont parvenus : c'est que la nature les rend *beaux*. Ce sera, par exemple, l'éclat de la fleur, ainsi que son parfum, ou la beauté du corps du jeune homme ou de la jeune fille, dont les Grecs disaient précisément que, lorsqu'ils deviennent nubiles, ils atteignent leur « fleur ». Cette expression est prise au sens propre par Aristote qui soutient qu'il y a une véritable analogie entre le développement du corps humain et celui des végétaux :

« Le sperme commence à apparaître chez l'homme mâle le plus souvent à deux fois sept ans. En même temps surgissent les poils des organes génitaux. De même les plantes, juste avant qu'elles donnent des graines, ont d'abord des fleurs » (ARISTOTE, *Histoire des animaux*, VII, 1, 581 a)¹.

Ainsi, la beauté des végétaux, des animaux ou des humains est le signe accompagnant le fait qu'ils ont atteint la perfection propre de chacune de leurs espèces. C'est une beauté florissante, rayonnante, qui est à elle-même sa propre preuve, en ce sens qu'elle n'a pas besoin d'être attestée par une comparaison avec quelque modèle extérieur. En effet, étant donné que, pour Aristote, la forme n'est pas séparée de la matière, mais lui est intimement liée dans l'individu concret qui est seul un être substantiel, une *ousia*, la forme parfaite n'est manifestée que dans l'individu concret parvenu à son parachèvement. Juger de la beauté d'un être ne saurait donc consister à comparer cet être sensible à un modèle intelligible qui serait connaissable séparément, comme le pensait Platon. Il est suffisant de constater et de reconnaître le signal indubitable de perfection immanente qu'il envoie, c'est-à-dire précisément sa beauté, par exemple l'éclat de la fleur quand elle éclot. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, pour Aristote, il n'est pas, pour chaque espèce, une seule beauté, celle qui correspondrait exactement à l'Idée, et dont toutes les autres ne seraient que des approximations plus ou moins défectueuses. Il y a plusieurs beautés parce qu'il y a plusieurs justes milieux. Il y a, par exemple, plusieurs types également parfaits de beaux chevaux ou de beaux chiens – les uns plus grands et rapides, les autres plus petits, mais plus robustes, etc. – et plusieurs types de beaux hommes ou de belles femmes. Il n'y a pas à choisir entre eux. Le seul critère est que l'individu rayonne effectivement de beauté, éclat ou

1. Mais l'expression « fleur de la jeunesse » est employée métaphoriquement bien avant Aristote. On la trouve par exemple chez Théognis : *anthos paideiês*. On trouve aussi *to tês hôras anthos*, la « fleur de l'âge ». C'est le moment d'éclat, de beauté, d'un être naturel soumis au devenir (avec l'idée implicite que cet âge dure peu, comme une fleur). Il peut aussi être rendu par le mot *akmé*, dont le sens originel est « partie aiguë d'un objet, pointe », d'où, au figuré, le plus haut point (de force, de puissance, de beauté, etc.). D'où *akmê hebes*, « la fleur de la jeunesse », *akmê sômatos te kai phroneseôs*, « la pleine vigueur du corps et de l'intelligence » (PLATON, *Rép.*, 461 a).

parfum de la fleur, grâce des jeunes gens ; cela suffit à manifester qu'il a actualisé les potentialités de son espèce. C'est vrai aussi de cet autre être de nature qu'est la Cité : il n'y a pas de cité idéale ou de régime idéal, à la mode platonicienne ; il y a seulement des cités bien formées qui, dès lors qu'on constate qu'elles sont libres, justes et prospères, sont belles et incarnent à leur manière l'idéal, même s'il en est de divers types, les unes plus aristocratiques, les autres plus démocratiques.

La doctrine scientifique de la nature ainsi formulée par Aristote correspond à la sensibilité traditionnelle des Grecs à l'égard de la beauté physique. Homère, déjà, aimait à souligner la beauté des guerriers. Les principaux guerriers troyens descendent de Ganymède, le plus beau des mortels, que Zeus avait aperçu gardant son troupeau et avait trouvé si beau qu'il avait éprouvé le besoin de le faire venir auprès de lui comme échanson (*Iliade*, XX, 232-235). Dans l'aristocratie des héros de l'*Iliade*, il est entendu qu'il faut vaincre si l'on peut, mais ne pas craindre de mourir, pourvu qu'on meure jeune, car s'il est une chose pire que la mort, c'est de survivre en ayant un corps qui s'enlaidit¹.

L'idéal grec de la beauté physique se retrouve d'une autre façon dans les arts, où l'insistance est mise sur les proportions que doivent respecter les formes. Au ^v^e siècle avant J.-C., le sculpteur Polyclète a écrit un livre, le *Canon*, dont nous connaissons le contenu grâce à de nombreuses citations d'auteurs ultérieurs (dont, et ceci est significatif, le médecin Galien). Polyclète y précise les rapports numériques qui doivent exister entre les dimensions des membres du corps pour que celui-ci soit beau². De même, l'architecture respecte les formules mathématiques étudiées depuis le pythagorisme, tel le fameux nombre d'or.

1. Deux exemples. « À un jeune guerrier, tué par Arès, déchiré par le bronze acéré, il convient sans réserve de rester étendu. Jusque dans la mort, tout en lui reste beau, quoi qu'il laisse apparaître. Mais quand les chiens outragent la tête grise, le menton gris et les parties honteuses d'un vieillard massacré, c'est assurément là le spectacle le plus pitoyable qui puisse s'offrir aux malheureux mortels » (*Iliade*, XXII, 70-76). Après qu'Achille a tué Hector, « les autres fils des Achéens [viennent] l'entourer et contempler sa taille et sa beauté admirables » (*Iliade*, XXII, 369-370).

2. « [Pour Polyclète], la beauté réside dans l'harmonie du corps, par exemple dans les rapports du doigt avec un autre doigt, de l'ensemble des doigts avec le métacarpe et le carpe, de ces derniers avec l'avant-bras, et de l'avant-bras avec le bras ; en un mot, la

Cependant, dès l'époque homérique, il y a dans la célébration de la beauté par les Grecs une dimension morale qui transcende la plastique et le monde des formes visuelles. Le *kalon*, ce qui est beau, est indissolublement lié à l'*agathon*, ce qui est bien, les deux mots étant très tôt associés dans l'expression *kaloskagathos*, « bel et bon¹ ». Les Grecs trouvent normal, en effet, que celui qui est beau physiquement, beauté qui prouve qu'il a atteint à la perfection de sa forme naturelle, possède également les autres caractères attachés à la perfection humaine, c'est-à-dire des qualités morales. Il est naturel que le bel homme soit également fort, brave, noble, capable, bon. Les Grecs s'attendent, inversement, à ce que l'homme moralement vil soit physiquement laid. Par exemple, Homère observe que le détestable Thersite est physiquement difforme². Dans l'éloge de Socrate qui termine *Le Banquet* de Platon, Alcibiade croit nécessaire d'insister

beauté réside dans l'harmonie de toutes les parties entre elles. [...] Voulant conférer à ses propos plus de poids, [Polyclète] est passé à l'acte en créant, selon les préceptes contenus dans son traité, une statue d'homme à laquelle il donna le même nom qu'à son écrit, celui de Canon. Et de fait, pour tous les médecins et les philosophes, c'est dans l'harmonie de ses parties que réside la beauté du corps » (GALIEN, in *Les Présocratiques*, éd. Jean-Paul Dumont, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 475). Ces idées seront reprises par l'architecte romain Vitruve, puis retrouvées à la Renaissance par Léonard de Vinci qui l'illustrera par son célèbre dessin de l'homme parfaitement inscrit dans un carré et un cercle.

1. Déjà, par lui seul, le mot *kalon* peut qualifier la valeur morale des actes ou des comportements. Citons Werner Jaeger : « Depuis les poèmes homériques jusqu'aux ouvrages philosophiques de Platon et Aristote, le mot *kalon*, "ce qui est beau", constitue l'un des traits les plus marquants du mérite personnel [...]. Un acte est commis *dia to kalon* ["pour la beauté du geste"] chaque fois qu'il exprime simplement un idéal humain pour lui-même et non lorsqu'il répond à un autre but. [...] Lorsque le mot *kalos* s'emploie pour une personne, il désigne une belle stature plutôt que la valeur personnelle (*areté*) ; c'est pourquoi l'addition *kagathos* se révéla nécessaire pour exprimer l'idéal complet de la personnalité humaine tel que le concevait la société grecque primitive » (Werner JAEGER, *Paideia*, Gallimard, coll. « Tel », 1964, p. 473).

2. « Tous enfin sont assis et demeurent en place. Seul reste à croasser l'inlassable bavard qui se nomme Thersite. Son esprit est fertile en propos malséants. Il gourmande les rois sans raison, sans mesure, en essayant, autant qu'il peut, de susciter le rire des Argiens. [Or] c'est l'homme le plus laid qui soit venu sous Troie : cagneux, boiteux d'un pied, les épaules voûtées et la poitrine creuse, par-dessus il porte une tête pointue, où végète un poil rare » (*Iliade*, II, 211-216).

sur le fait que son maître, dont nul ne conteste les qualités d'intelligence et de sagesse, est aussi, à défaut d'avoir un beau visage, un homme physiquement solide ; il est sobre et tempérant et il a été un guerrier remarquablement courageux. Excellence physique et excellence morale sont donc étroitement mêlées, et c'est ce qui explique qu'on passe aisément de *kalos* à *agathos*¹.

Cette proximité du physique et du moral étonne les modernes, mais elle s'explique par la nature même de la morale grecque archaïque, qui, selon Werner Jaeger, vise un royaume supra-personnel plutôt que supraterrrestre. La conscience n'a pas encore l'importance qu'elle aura avec le platonisme et le stoïcisme, et surtout avec le christianisme où Dieu est le seul juge qui compte. Dieu, qui « sonde les cœurs et les reins » et « voit dans le secret », peut juger chaque homme sur ses intentions intérieures qu'il connaît parfaitement ; donc notre valeur objective n'est ni augmentée ni diminuée par le regard positif ou négatif que les autres hommes portent sur nous, et c'est là un des aspects fondamentaux de la liberté chrétienne. Il n'en est pas ainsi chez les Grecs anciens. Leur souci, c'est ce que les autres pensent d'eux. Or la force et la beauté du corps sont cela seul que les autres voient, ainsi d'ailleurs que les autres aspects extérieurs de la vie humaine, l'habillement, la parure et même l'habitation. Sans prestance physique et plus généralement matérielle, il est donc impossible, pour un Grec païen, d'acquérir de la « gloire ».

Un autre trait de cette morale est que, comme l'être humain prouvera son *aretè* s'il vainc ses concurrents, que ce soit à la guerre, aux jeux athlétiques, ou dans les joutes oratoires, où les vainqueurs sont par définition une minorité, la *kalokagathia* concerne surtout une élite. Pour les Grecs, beauté veut dire aussi noblesse². Le fait est que

1. Même proximité des sens physique et moral avec le mot *aretè*. On le traduit habituellement par « vertu », ce qui renforce, aux yeux des modernes, sa dimension morale. En réalité, il signifie, de façon générale, le mérite ou la qualité par quoi l'on excelle, donc aussi bien une qualité du corps – force, agilité, beauté, santé – que de l'âme – courage, vertu, considération, honneur. Homère parle de l'*aretè* des chevaux (*Iliade*, XXIII, 276) ; Platon, de l'*aretè* des chiens et des chevaux, de celle de l'œil.

2. « L'origine aristocratique du *kaloskagathos* dans la Grèce classique est aussi évidente que celle du *gentleman* en Angleterre » (JAEGER, *op. cit.*, p. 29-30). L'analogie

tout le monde n'est pas moralement beau, pas plus que tout le monde n'a une haute stature ni un corps idéalement proportionné. La *kalo-kagathia* ne fait pas bon ménage avec l'égalitarisme démocratique. Or l'aristocrate est, par excellence, un homme libre. Ce qui suggère un premier lien intelligible entre beauté et liberté.

Cependant, la philosophie va disjoindre peu à peu ce qui était indistinct dans la pensée grecque archaïque. Dans la nature humaine, Aristote distingue en effet deux parts, celle qui est commune à tout le genre animal et celle qui est propre à l'homme, seul animal qui possède la raison. Que le corps de l'homme soit beau ou laid, cela ressortit à la logique qui commande le développement de tout corps animal. Mais l'homme doit porter à la perfection son âme, et pas seulement son corps, en utilisant précisément la raison. Ce processus, long et complexe, s'accompagne de l'acquisition de tendances permanentes à agir de telle ou telle façon (*hexei, habitus*) qui, lorsqu'elles dirigent le devenir de l'être humain vers l'excès ou le défaut, sont des *vices* et, lorsqu'elles le canalisent vers le juste milieu, sont des *vertus* (*aretai*). L'homme bel et bon sera donc celui qui aura développé toutes les vertus de son âme. C'est là un épanouissement différent de celui de son corps (et sensiblement décalé dans le temps : l'*acmé* du corps est le moment où il devient nubile, celle de l'âme survient plusieurs décennies plus tard).

Cette doctrine avait été anticipée par les sophistes et les rhéteurs qui pensaient que le propre de l'homme est le *logos*¹ et que l'excellence humaine ne tient donc pas à la seule beauté du corps, mais aux réalisations de l'éducation et de la culture. Elle est ensuite exposée de façon systématique par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*. Nous en examinerons le point d'aboutissement chez les stoïciens, parce que

est profonde. Si un *gentleman* a d'abord des qualités morales, il est entendu qu'il aura aussi une certaine prestance physique, une certaine « allure ». Ses beautés physique et morale sont liées. On peut en dire autant des autres idéaux aristocratiques européens à travers les siècles. Ils ont été spiritualisés dans les codes chevaleresques inspirés par l'Église du Moyen Âge, mais il est toujours resté en eux quelque chose de la morale païenne où la force et la prestance physiques ont une valeur par elles-mêmes.

1. Cf. l'« éloge de la parole » dans ISOCRATE, *Sur l'échange*, § 253-257.

c'est chez eux spécialement qu'est proposé un concept de « beauté morale » résolument distinct de celui de beauté physique.

Tournons-nous vers une des expressions les plus achevées de la morale stoïcienne, le *De officiis* (« Des devoirs ») de Cicéron. L'ouvrage date de 44 av. J.-C. Il reprend et développe, en latin, l'ouvrage grec de même titre (*Peri kathekontos*) de Panétius, chef de l'école stoïcienne au II^e siècle av. J.-C. Il se donne pour propos de décrire intégralement la nature humaine et d'énumérer tous les « devoirs » auxquels l'homme doit satisfaire pour atteindre la perfection de sa nature. De même que le corps humain se définit par le fait qu'il a la forme précisément proportionnée dont nous avons parlé plus haut, de même l'âme a une forme précise, avec ses quatre vertus cardinales que sont la prudence, la justice, la force et la tempérance, entourées de nombreuses autres vertus secondaires. Or, lorsque l'homme moral parvient au perfectionnement de toutes ces vertus, cela se traduit par un signal *sui generis*, analogue à celui que provoque la maturité du corps en toutes ses parties : un éclat, une beauté rayonnante. Cicéron nomme cet éclat *honestas*, « honnêteté », et il nous dit lui-même que, par ce mot latin, c'est la notion grecque de *kalokagathia* qu'il traduit¹. Il parle aussi de *decus*, parure, ornement, beauté, charme, honneur, gloire : « *Verum decus in virtute positum est* », « la véritable beauté réside dans la vertu »². On peut donc traduire *honestas* et *decus*, de même que *kalokagathia*, par « beauté morale ».

En d'autres termes, il existe une beauté morale distincte de la beauté physique, et qui partage avec cette dernière le fait de pouvoir être analysée comme une *proportion*, une *harmonie* et un *éclat*.

« De même que la beauté du corps, à cause d'une disposition appropriée des membres, attire les yeux et charme par cela même que toutes les parties s'accordent entre elles avec une certaine grâce, de même ce convenable (*decorum*) qui brille dans la vie attire l'approbation de ceux avec

1. Cicéron était bilingue, ayant appris le grec dès son enfance et ayant séjourné trois ans en Grèce, à Athènes puis à Rhodes. On peut se fier à sa traduction.

2. Cc., Lettres *Ad fam.*, X, 12. Nisard propose cette autre traduction : « La vertu seule luit d'un solide éclat. »

Esthétique de la liberté

qui l'on vit, en vertu de l'ordonnance, de la constance et de la mesure de tous les propos et de tous les actes » (*De off.*, I, 98)¹.

L'opposé de la beauté morale est ce qu'il faut appeler en toute rigueur de terme *laideur morale*. L'homme immoral est *laid*. Cette conviction est profonde chez les Grecs², et il est frappant qu'elle se soit maintenue jusqu'à nous. Les langues modernes, elles aussi, qualifient spontanément en termes esthétiques un comportement ou un acte moralement incorrects en disant qu'ils sont « laids », « vilains », « peu reluisants », etc.

Un homme est laid quand il ne fait pas – que ce soit volontaire de sa part, ou imposé par certaines circonstances auxquelles il n'a su remédier – ce qui est spécifiquement impliqué par sa nature humaine. Par exemple, il doit satisfaire les besoins naturels qu'il a en commun avec l'animal, puisque sa nature corporelle le veut. Mais il devra le faire en cachette des autres hommes, s'il ne veut pas entacher la beauté spécifiquement humaine de sa nature. Lorsque la satisfaction de nos besoins animaux ne peut être cachée, par exemple lorsque nous mangeons, au moins nous efforçons-nous de masquer en partie le caractère animal de cette activité en adoptant des usages et comportements de politesse³. De même, bien que nous ayons un corps analogue à celui des animaux, nous l'habillons et soignons notre toilette⁴.

Mais ce qui enlaidit vraiment l'homme, ce ne sont pas tant les comportements qui privilégient les couches inférieures de sa nature

1. Nous citons la traduction de Maurice TESTARD dans la coll. « Budé », Belles Lettres, 2002 (2 vol.).

2. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote dit à tout instant des choses moralement incorrectes qu'elles sont « laides » (*aischra*).

3. *De off.*, I, xxxv, 127.

4. *De off.*, I, xxxvi, 130. C'est cette distinction entre les niveaux animal et humain de la nature humaine que refusent les cyniques. Ils aiment à manger malproprement, à faire leurs besoins naturels, à s'accoupler et même à se masturber en public (cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 46, 94, 97). En effet, parce que cela est naturel, ils croient que c'est bon sans réserve et que seule l'hypocrisie de la société, à laquelle la vraie philosophie répugne, demande de le cacher. Mais, s'ils le croient, c'est qu'ils n'ont pas conscience de ce qui est propre à l'homme.

que ceux qui sont directement contraires à celle-ci, c'est-à-dire les vices. Averti par sa conscience morale, l'homme les connaît très bien¹. C'est pourquoi il essaie d'éviter le vice, quand bien même il pourrait échapper aux sanctions de la justice humaine. Et quand il a commis une action laide, il en éprouve du regret et du remords, qu'il subisse ou non un châtiment. Car, en son for intérieur, il sait qu'il n'a pas fait ce que sa nature humaine voulait qu'il fît, et qu'il a compromis son humanité même. De cela, il souffre intimement. Inversement, s'il s'est bien comporté, même l'échec de ses entreprises ne pourra compromettre l'image qu'il a de lui-même, son intégrité d'homme, donc son honneur, sa beauté morale et, finalement, son bonheur. Cicéron cite le fameux exemple du consul Regulus, héros de la première guerre punique qui, rentré à Carthage pour honorer la promesse faite à l'ennemi, fut atrocement supplicié. Malgré l'extrême souffrance de son corps, il jouissait d'un parfait bonheur de son âme, puisqu'en ne se parjurant pas il avait préservé en lui l'intégrité de sa nature humaine. Il était resté *honestus*, moralement beau, et c'est de cette beauté préservée qu'il jouissait au milieu même de ses souffrances.

Les stoïciens impériaux, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle, renforceront encore la séparation entre beauté morale et beauté physique. La laideur et la beauté physiques sont, pour Épictète, des « choses qui ne dépendent pas de nous », alors que le fait de viser la sagesse ne dépend que de notre liberté intérieure. Épictète, qui dit lui-même à maintes reprises qu'il est « boiteux » et « contrefait », ne doute donc pas qu'il peut, en revanche, avoir la parfaite beauté morale du sage. Si l'homme doit être beau, en effet, il doit l'être « comme un homme » et non comme un animal :

1. Le fait qu'existe en l'homme une conscience morale s'explique parfaitement dans le cadre de la physique stoïcienne. Le *logos* humain est un fragment du *logos* universel, une sorte d'étincelle du feu divin. Étant sans proportion avec le *logos* divin, il ne peut le comprendre intégralement ; mais, lui étant apparenté, il peut en saisir quelque chose par intuition immédiate, et c'est cette intuition qu'on appelle « conscience ». Ainsi, la conscience connaît d'emblée et intuitivement la loi morale, laquelle n'est que la projection, dans cette petite partie de l'univers qu'est l'homme, du *logos* divin qui organise l'univers tout entier.

Esthétique de la liberté

« Tu n'es ni chair ni poils, mais une personne morale : si tu la rends belle, alors tu seras beau » (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, I, 40).

Telles sont donc, brièvement résumées, les conceptions de la beauté que l'on trouve chez les philosophes antiques de la nature. Que pensent-ils de la liberté ?

2) La liberté est nécessaire au perfectionnement des êtres naturels, chacun selon sa nature

L'univers d'Aristote fait place au hasard et à la contingence, donc il ouvre un champ à la liberté humaine. Le livre III de l'*Éthique à Nicomaque* nous montre que l'homme est capable d'une action libre, consciente et délibérée, par différence avec l'action contrainte. Cette action libre peut déterminer les futurs : « L'expérience nous montre que les choses futures ont leur principe dans la délibération et dans l'action » (*De l'interprétation*, 9, 19 a 7-8). Donc, si l'avenir du monde dépend pour une part du hasard et de la nécessité, il dépend aussi de la liberté humaine.

Cette liberté, tous les hommes ne la possèdent pas au même degré. Par exemple, la liberté de l'esclave est limitée¹. Il diffère des autres hommes, d'abord, par son corps, qui est massif, trapu, musclé, adapté aux tâches manuelles serviles. Son esprit, également, est différent. Certes il possède la raison. Mais il a une forme de raison inférieure qui autorise seulement un degré élémentaire d'abstraction, celui qui permet de saisir les types. Donc il est incapable de science, et plus généralement d'activité libérale, c'est-à-dire désintéressée. Il a, sans plus, l'intelligence qui convient pour agir efficacement dans les tâches matérielles. Dès lors, il a besoin que cette activité soit guidée par une intelligence supérieure à la sienne ; il ne peut agir à bon escient que s'il est intégré dans une communauté dont il n'est pas le chef et où on lui prescrit ses tâches. S'il fait ce qu'on lui dit de faire et le fait bien,

1. La théorie aristotélicienne de l'esclavage est exposée dans la *Politique*, I, 3-7.

il contribuera au bien commun de la communauté, dont il aura sa part en retour. Sinon, non. Il est, comme dit Aristote, un « instrument animé », appartenant au genre « instrument » ; cet outil ne sert à rien si personne ne le prend en main. À supposer donc que l'esclave ait sa beauté propre comme tout être de nature, et sa beauté morale comme tout être humain doté de raison, il ne fait pas de doute que c'est une beauté inférieure à celle de l'homme libre.

Celui-ci diffère de l'esclave en ce qu'il a un corps à la musculature plus allongée et de plus haute stature, adapté au combat et aux exercices athlétiques. Il a, d'autre part, un esprit complet, qui lui permet la spéculation, la *theoria*. Il est donc disposé aux activités propres des hommes libres : il lui revient de gérer la Cité et, mieux encore, de pratiquer les sciences. Il affectionne une musique différente de celle dont se contente l'esclave¹. Il est donc en mesure de réaliser tous les potentiels de l'être humain et, par là, d'acquérir toute la beauté dont un homme est capable. On peut conclure de ce chapitre de la *Politique* que, pour Aristote, seul le citoyen *libre* peut être vraiment *beau*.

Ce lien entre beauté morale et liberté civique est précisé dans un autre passage fameux de la *Politique*, celui où Aristote définit l'homme comme « animal politique² ». La démonstration est en partie implicite, mais il est possible d'en restituer le cheminement.

La nature morale de l'homme s'épanouit, nous l'avons dit, à la faveur du développement des vertus cardinales, prudence, justice, force et tempérance. Mais ces vertus ne sont pas toutes sur le même plan. La justice l'emporte sur les autres, car on peut posséder celles-ci sans être juste (par exemple, un voleur peut être courageux ou intelligent), alors que l'inverse n'est pas vrai : si l'on n'a pas toutes les autres vertus, on ne peut être juste (par exemple, un lâche fuyant devant l'ennemi sera par là même injuste vis-à-vis de ses compagnons de combat ; un intempérant ne pouvant s'empêcher de manger toute la nourriture disponible sera injuste vis-à-vis de ses

1. *Politique*, VIII, 5-7.

2. *Politique*, I, 2, 1253 a 3 ; cf. III, 9 ; V, 6.

commensaux). Donc, du simple constat qu'un homme est juste, on peut inférer qu'il possède *a fortiori* les autres excellences humaines.

Mais à quelles conditions peut-on être juste ? La justice consiste toujours en une forme d'égalité, mais cette égalité s'estime de façon différente dans les justices distributive et commutative. La justice distributive règle la répartition des biens ou des maux d'une communauté entre ses membres, et il y a justice quand la part que reçoit chacun est proportionnelle à la place qu'il occupe dans la communauté. On peut donc pratiquer la justice distributive dans les communautés humaines où règne l'inégalité, par exemple la famille ou la tribu. Il n'en va pas de même pour la justice commutative qui règle les échanges. Le fait que les choses échangées soient de valeur égale ne peut être apprécié que par des partenaires égaux, jouissant de l'*isonomia* ou égalité devant la loi. Or il n'y a pas d'égaux dans la famille, dans le village, dans la tribu, toutes communautés naturelles hiérarchiques où l'on n'a affaire qu'à des inférieurs ou à des supérieurs. Il n'y en a que dans la Cité. Ce n'est donc que dans une Cité qu'on aura l'occasion, en même temps que le devoir, de pratiquer la justice commutative. Il en résulte que c'est là seulement qu'on pourra être juste à tous les sens du terme et, par suite, pratiquer et parfaire l'ensemble des vertus cardinales. C'est pour cette raison précise que l'homme est *défini* comme animal *politique*, c'est-à-dire comme un être qui ne peut parachever sa nature que dans et par la vie de la *polis*. Or nous savons que c'est seulement s'il parachève sa nature qu'un être est beau. Donc l'homme sera d'autant plus beau qu'il sera plus libre. Voilà établi un nouveau lien d'essence entre beauté et liberté¹.

Le stoïcisme conservera à peu près ces mêmes idées au sujet de la liberté. Poursuivant, dans le *De republica* et le *De legibus*, sa réflexion sur l'*honestas*, Cicéron étend en effet à l'échelle de la République romaine l'analyse qu'Aristote avait faite à celle de la cité grecque. Il fixe les conditions à réunir pour qu'existe la liberté civique

1. Le corollaire est sans doute que les barbares – qui vivent en tribus et en royaumes, non en cités – ne peuvent atteindre à la plénitude de la beauté humaine (pas plus que ne le peuvent, pour d'autres raisons, les esclaves).

indispensable au perfectionnement de la beauté morale de l'homme. Il faudra qu'existe une « République » qui, définie comme l'union d'hommes communiant dans une même conception du droit, fasse appliquer celui-ci. Ce droit positif devra lui-même être conforme au droit naturel commun à tous les hommes, qui n'est pas « autre à Athènes, autre à Rome, autre hier, autre demain », mais permanent et universel, et ne peut être établi ni aboli par personne, fût-ce par le Sénat ou par le peuple lui-même, mais s'impose comme norme supérieure à toute décision humaine¹. Le droit naturel se décline en reconnaissance de la propriété privée, respect des contrats, obligation de réparer les torts causés à autrui. Cicéron élabore donc ici une véritable philosophie libérale, fixant son mandat et ses limites à l'État. Le fait que la liberté soit garantie dans le cadre de ce qu'on peut appeler sans anachronisme l'État de droit² permet seul aux personnes de vivre une vie honnête, c'est-à-dire d'être moralement beaux. Inversement, si cet État se dégrade, les citoyens seront eux aussi dégradés et enlaidis.

Cette doctrine sera reprise sans grand changement par les scolastiques comme saint Thomas, et, contre l'absolutisme, par les révolutionnaires hollandais, anglais, américains et français. On la trouve explicitée et complétée dans les œuvres de Grotius, Pufendorf, Locke ou Hume. La conviction de ces penseurs est que la liberté fait décidément partie de la nature humaine et que l'État n'est légitime que s'il la respecte et la défend. Une certaine figure de l'homme occidental moderne vient de là : quand les hommes sont soumis à quelque forme de tyrannie ou de collectivisme, leur vie n'est pas seulement pénible,

1. CICÉRON, *De republica*, III, XXII.

2. Sans anachronisme, car l'expression française « État de droit », de même que l'allemand *Rechtsstaat*, renvoient à la *rule of law* anglaise, au « gouvernement de lois, non d'hommes », expressions que les Anglais du XVII^e siècle ont eux-mêmes forgées sur le modèle des doctrines républicaines antiques, en particulier la doctrine républicaine de Cicéron et, antérieurement, les analyses aristotéliennes de la loi (ARISTOTE, *Politique*, 1287 a). L'expression *rule of law* est la traduction littérale d'une formule de Tite-Live, *imperia legum* (TITE-LIVE, *Histoire romaine*, II, 1). Voir d'autres références dans notre *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Puf, 2013, p. 280-282.

dangereuse ou misérable. Plus grave est le fait qu'elle n'est pas conforme à la nature humaine. Les régimes sans liberté sont infra-humains, barbares, laids¹.

1. Il faut noter qu'après Cicéron le stoïcisme impérial a infléchi considérablement cette doctrine, produisant de nouvelles définitions de la liberté et de la beauté qui ont leur séduction, mais que nous avons de bonnes raisons de ne pas souhaiter intégrer dans notre anthropologie philosophique. L'inflexion de la doctrine a consisté à se désintéresser de la liberté civique et à valoriser surtout la « liberté intérieure » par laquelle nous nous délivrons des désirs et des passions. Ce changement de perspective s'explique en partie par l'avènement des monarchies hellénistiques et de l'Empire romain où le citoyen ordinaire est éloigné du pouvoir et confiné dans sa vie privée, mais aussi par un choix proprement philosophique des stoïciens impériaux, spécialement d'Épictète. Celui-ci continue à se référer à la physique stoïcienne, mais il conçoit la nature comme un mécanisme implacable agencé par « Zeus », « Dieu », le « Destin ». Étant une parcelle du *logos* divin, notre raison ne peut qu'agréer au décret de Zeus comme à quelque chose dont elle est elle-même l'origine. À cet *amor fati* se réduit la liberté (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, XXII, 43). Nous devons accepter telles quelles les choses « qui ne dépendent pas de nous » et agir sur cela seul qui dépend de nous, nous libérer du poids des « représentations ». Nous voilà loin de la liberté naturelle d'Aristote ou de Cicéron, qui était un pouvoir réel d'agir sur le monde. Et que nous enseigne la raison ? À replacer dans le contexte du devenir global de l'univers tous les événements qui nous adviennent : « Dieu n'a fait les parties [de l'univers] que pour l'utilité du tout. Or les autres êtres sont dépourvus de la capacité de comprendre le gouvernement divin, mais l'être raisonnable possède des facultés pour réfléchir sur cet univers, sur le fait qu'il en est une partie, et que c'est un bien pour les parties de céder au tout » (*Entretiens*, IV, VII, 6-8). L'homme fera donc profession de « ne jamais délibérer comme s'il était isolé, mais d'agir comme le feraient la main ou le pied s'ils pouvaient raisonner et comprendre l'ordre de la nature » (*Entretiens*, II, x, 3). Ils iraient sans hésiter se plonger dans la boue, quitte à se salir et corrompre, dès lors qu'ils comprendraient que c'est la condition à remplir pour que le corps, pris comme un tout, aille où il doit. De même, l'homme doit se soumettre entièrement à la loi de l'univers, quelque sort fâcheux qu'elle lui alloue : « Si l'homme de bien pouvait prévoir l'avenir, il coopérerait lui-même à la maladie, à la mort, à la mutilation, parce qu'il aurait conscience qu'en vertu de l'ordre universel cette tâche lui est assignée, et que le tout est plus important que la partie, la cité que le citoyen » (II, x, 3-6). Non seulement la liberté ne consiste pas à changer l'ordre du monde, mais l'homme serait fautif de le vouloir. La liberté doit lui servir seulement à changer ses représentations et ses désirs (I, XXVII, 11), à « vouloir chaque chose comme elle arrive. Et comment arrive-t-elle ? Comme l'a ordonné l'Ordonnateur » (I, XII, 9). « Veuille qu'arrive cela seul qui arrive » (*Manuel*, XXXIII, 10). Épictète pose en outre que la frontière entre « ce qui dépend de nous » et « ce qui n'en dépend pas » est définitivement fixée, en dépit de l'expérience humaine commune qui nous enseigne que des choses qui paraissaient d'abord ne pas être à notre portée peuvent se découvrir finalement réalisables quand nous avons fait ce qu'il fallait pour en venir à bout. Mais Épictète ne veut même pas qu'on essaie de lutter : « Tu peux être invincible si



Ainsi, dans la tradition aristotélicienne et stoïcienne, beauté et liberté sont des faits de nature, ayant une fonction déterminée dans l'organisation même de la vie.

Notons toutefois qu'Aristote est sensible à une autre dimension de la beauté : son caractère éclatant, fascinant. Dans l'introduction de l'ouvrage *Les Parties des animaux*, il soutient que toutes les formes que la science découvre dans la nature sont belles. Et cela, quand bien même il s'agirait des espèces végétales ou animales les moins nobles :

« Dans toutes les œuvres de la nature réside quelque merveille. Il faut retenir les propos que tint, dit-on, Héraclite à des visiteurs étrangers qui, au moment d'entrer, s'arrêtèrent en le voyant se chauffer devant son fourneau : il les invita, en effet, à entrer sans crainte en leur disant que "dans la cuisine aussi il y a des dieux". On doit, de même, aborder sans dégoût l'examen de chaque animal avec la conviction que chacun réalise sa part de nature et de beauté » (ARISTOTE, *Parties des animaux*, I, 5, 645 a 10-24).

« Merveilles », « dieux »... Ces termes suggèrent que, quand l'homme explore le monde, il ne se livre pas seulement à une activité pratique et fonctionnelle, mais peut rencontrer quelque chose qui le dépasse et le grandit. Aristote le dit expressément dans le chapitre du livre X de l'*Éthique à Nicomaque* où il traite du bonheur. Le plus haut bonheur de l'homme, dit-il, est de contempler les belles formes de la nature, parce que, quand nous nous consacrons à cette

tu ne descends jamais dans l'arène d'une lutte où il n'est pas à ta portée de vaincre » (*Manuel*, XIX, 1). « L'homme de bien [...] n'engage pas le combat là où il n'a pas la supériorité » (*Entretiens*, III, vi, 5-6). Mais, à l'avance, qu'en sait-il ? L'épistémologie d'Épicète est aveugle à une dimension essentielle de la vie humaine sur laquelle nous aurons l'occasion de réfléchir longuement plus loin, sa dimension de « voyage » plein d'inconnu, de surprises, de rebondissements, de renaissances inespérées. Elle tourne le dos à la nature aristotélicienne et à ses « futurs contingents ».

Esthétique de la liberté

contemplation, nous mettons en œuvre le *noûs* qui est la partie divine de notre âme, et, de ce fait, « nous vivons en immortels » (*Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 b 33). Cette intuition d'une transcendance du beau, c'est surtout la philosophie de Platon qui l'avait approfondie.

3. BEAUTÉ ET LIBERTÉ DANS LA TRADITION IDÉALISTE

Les thèses des écoles platonicienne et néoplatonicienne au sujet tant de la beauté que de la liberté sont en effet radicalement différentes des thèses naturalistes que nous venons d'étudier.

1) La beauté est l'image sensible d'une réalité transcendante

Platon soutient que, lorsque nous contemplons le beau, nous n'atteignons pas une réalité seulement sensible, empirique, intramondaine, mais touchons à une réalité idéale, absolue, c'est-à-dire détachée, transcendante ; et que la quête du beau est intimement associée à celle d'autres réalités idéales comme le vrai, le juste ou le bien.

Platon le suggère dès l'un de ses premiers dialogues, l'*Hippias majeur*. Le problème de la beauté y est posé, mais non résolu, et cette aporie même est déjà un résultat d'importance. À son interlocuteur qui entend définir le beau en donnant des exemples de belles choses comme « une belle fille » (287 c), Socrate objecte qu'il y a mille autres choses qui peuvent être qualifiées de belles, par exemple « une belle cavale » (288 b), « une belle lyre » (288 b), « une belle marmite » (288 c), « l'or » (289 d), « l'ivoire » (290 b), une « pierre précieuse » (290 b), mais aussi le fait d'« être riche, bien portant, honoré par les Grecs » (291) et même une « action », une « occupation », les « lois », la « science » (292 d, 295 d-e, 296 a). Même cette définition : « [Nous appelons beau] ce qui nous donne [de la] joie par l'ouïe et par la vue » n'est pas assez large ; elle est valable pour « les beaux hommes, tous arrangements de couleurs, peintures, modelages de formes »,

ainsi que pour « les sons qui ont de la beauté, la musique dans son ensemble, l'audition de discours ou de contes », mais pas pour les pratiques et les lois (297 e) qui ne sont pas perçues par les organes des sens. Aussi bien n'est-ce pas aux diverses choses belles qu'il convient de s'intéresser, mais à *ce qui les rend belles*, c'est-à-dire à la « beauté en soi », qui est une réalité transcendante. La question ainsi épurée sera ensuite traitée dans *Le Banquet* et le *Phèdre*. Si connus que soient ces dialogues, rappelons-en ici les principales thèses.

Dans *Le Banquet*, la question n'est pas formulée d'emblée sous la forme « Qu'est-ce que la beauté ? », mais comme suit :

« Qu'est-ce que l'amour des choses belles ? » (*Le Banquet*, 204 d¹).

Après diverses réponses infructueuses, voici celle que donne Diotime, la prêtresse dont Socrate rapporte les paroles :

« L'amour est le désir de posséder *toujours* ce qui est *bon* » (206 a).

Cette possession éternelle du bon n'est possible qu'à celui qui

« enfante dans la beauté (*en kalô*), selon le corps (*sôma*) et selon l'esprit (*psychè*) » (206 b).

En effet, celui qui enfante prolonge sa vie dans le temps en la transmettant aux générations futures, de sorte que cette vie durera indéfiniment tout au long des générations. Or il ne peut le faire que dans la beauté, parce que l'enfantement est quelque chose de « divin » avec lequel la laideur, qui est « discordance » (*anarmostia*), ne s'harmonise pas (206 d). De fait, quand il voit le beau, l'être fécond entrevoit quelque forme d'immortalité ou de bien absolu, et cela le met hors de lui :

« Il ressent une joie, et sous ce charme il se dilate, et il enfante, et il procrée »,

alors que, quand il s'approche du laid, il devient

« renfrogné et chagrin, il se contracte, il se détourne » (*ibid.*).

1. Nous citons les traductions d'Émile CHAMBRY, Garnier-Flammarion, 1964, et de Paul VICAIRE, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2010.

Tout cela revient à dire que l'amour n'est « l'amour du beau » qu'indirectement. En réalité, ce que veut l'amour, c'est l'éternité. Le beau n'est qu'un moyen de la « possession perpétuelle du Bien » (206 a). Notre attirance pour la beauté est, en son fond, un « désir d'immortalité » (*athanasias... epithumein*).

C'est ce même désir qui conduit à l'engendrement spirituel. Les hauts faits et les œuvres de l'esprit (philosophie, poésie, beaux-arts, créations de la philosophie politique, constitutions, lois, institutions) sont eux aussi des « enfants » engendrés par l'homme. Celui qui crée des œuvres, ou accomplit des actes, qui lui vaudront la « gloire » et resteront à ce titre dans la mémoire des hommes (208 c), vivra aussi longtemps que l'humanité elle-même (c'est-à-dire, pour les Grecs qui n'ont pas encore la notion de l'évolution de la vie et du *cosmos*, éternellement).

Diotime dit qu'au terme de ce processus enclenché par l'amour et la beauté se profile une mystérieuse « contemplation » (*epopteia*¹) des réalités ultimes. Bien qu'elle ne soit pas sûre que Socrate puisse parvenir jusqu'à ce stade, elle consent à le mettre sur la voie. Il doit comprendre qu'il n'y parviendra qu'après avoir parcouru un chemin ascendant comportant des étapes bien marquées. Il faudra qu'il aime d'abord un seul beau corps, ce qui, déjà, lui inspirera de beaux discours. Puis il devra prendre conscience que ce qu'il trouve beau dans ce corps, c'est une certaine forme (*eidos*) qui se retrouve également en de nombreux autres corps. C'est alors cette forme même qu'il aimera, ce qui lui inspirera de nouveaux discours plus élevés. Ensuite, il devra prendre conscience que le beau dans les âmes est plus précieux que celui des corps. Il aimera la beauté qui est présente « dans les actions et dans les lois », et il découvrira que la beauté appartenant à ce genre « est toujours semblable à elle-même » à la différence de celle des corps, sujette à corruption. Puis, de là, il prendra conscience de la beauté des sciences et, plus largement encore, de l'« immense étendue

1. Platon utilise ici le terme qui, dans les mystères d'Éléusis, désigne le troisième degré, celui des plus hauts mystères, venant après la purification et l'initiation préliminaire.

qu'occupe le beau », de « l'océan de la beauté » (*pelagos tou kalou*) (210 d). Il pourra alors parvenir au but ultime de l'itinéraire :

« Il verra une certaine beauté qui par nature est merveilleuse, celle-là même, Socrate, qui était le but de tous ses efforts jusque-là [...]. Cette beauté ne lui apparaîtra pas comme un visage, ni comme des mains ou rien d'autre qui appartienne au corps, ni non plus comme un discours, ni comme une connaissance ; elle ne sera pas située non plus dans quelque chose d'extérieur, par exemple dans un être vivant, dans la terre, dans le ciel, ou dans n'importe quoi d'autre. Non, elle lui apparaîtra en elle-même et par elle-même » (210 e - 211 c).

La perspective de connaître ce moment est, à soi seul, une raison de vivre :

« Songe [...] quel bonheur ce serait pour un homme s'il pouvait voir le Beau lui-même, simple, pur, sans mélange [...] et [vivre] dans son commerce ? Ne crois-tu pas qu'en voyant ainsi le Beau avec l'organe¹ par lequel il est visible, il sera le seul qui puisse engendrer, non des fantômes de vertu, puisqu'il ne s'attache pas à un fantôme, mais des vertus véritables ? » (211 d - 212 a).

Les mêmes idées sont développées dans le *Phèdre*². L'âme en quête du beau y est représentée par l'image d'un attelage, avec son cocher et deux chevaux (246 a), tous pourvus d'ailes leur permettant de voler très haut, jusqu'à l'Empyrée³ et au-delà. Le cocher est la raison qui commande dans l'âme, les chevaux sont les forces vitales ou passions. Or, alors que, chez les dieux, chevaux et cochers « sont également bons et de bonne race », et que les attelages des dieux gardent leurs ailes à perpétuité, chez les hommes un des chevaux est animé de passions mauvaises, ce qui rend difficile ou quasi impossible de conduire correctement l'attelage. Celui-ci est alors voué à perdre

1. L'intellect, *noûs*.

2. Nous citons les traductions d'Émile CHAMBRY, *op. cit.*, et de Claude MORESCHINI et Paul VICAIRE, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 1998. *Le Banquet* est immédiatement antérieur à *La République* ; le *Phèdre*, immédiatement postérieur.

3. Le quatrième ciel, celui des étoiles fixes.

ses ailes et à tomber, jusqu'à ce que l'âme en question rencontre un corps terrestre avec lequel elle s'unira, donnant naissance à un animal ou à un homme. La raison de cette chute est que ce qui nourrit et maintient en état de voler les ailes des âmes, c'est leur commerce avec les idéaux, avec « ce qui est divin, beau, sage et bon » (246 e) ; si donc l'âme, poussée vers le bas par son mauvais cheval, se complaît dans ce qui est laid, méchant ou mauvais, ses ailes dépérissent et se détachent, causant sa chute. Autrement dit, cela seul qui permet à une âme de rester dans les hauteurs, c'est la pratique du vrai, du beau, de la justice, du bien, de tout ce que l'on peut appeler les idéaux de l'esprit. Les immortels y parviennent naturellement ; les mortels peuvent y parvenir aussi, mais au prix d'une lutte à l'issue toujours incertaine.

Où vont les âmes qui ont des ailes ? Elles évoluent dans les hauteurs, mais il convient de distinguer le cas des immortels et celui des mortels. Zeus, « le grand roi (*hegemon*) des régions célestes », s'y déplace majestueusement, suivi en bon ordre par des cohortes d'êtres divins. Puis, périodiquement, survient un événement remarquable :

« Les âmes immortelles, une fois parvenues au haut du ciel, passent de l'autre côté et vont se placer sur la voûte du ciel¹, et tandis qu'elles s'y tiennent, la révolution du ciel les emporte dans sa course et elles contemplent (*theôrousi*) les réalités qui sont en dehors du ciel (*ta exo tou ouranou*). »

Ces réalités sont

« l'essence (*ousia*) véritablement existante, qui est sans couleur (*achromatos*), sans forme (*aschematistos*), impalpable, uniquement perceptible au gouverneur de l'âme, l'intelligence (*noûs*), et qui est objet de la véritable science (*epistémé*) » (247 c-d).

Certaines âmes humaines bien conduites ont le privilège d'être admises quelques instants à ce spectacle ; elles éprouvent alors une

1. C'est-à-dire qu'elles traversent la voûte de l'Empyrée, qui est le dernier ciel, et s'installent au-dessus de cette sorte de « toit du monde ».

joie indicible à contempler directement les réalités ultimes du monde (247 e). Mais, troublées par leur mauvais cheval, elles ne voient qu'en partie les essences et en perdent rapidement la vision. Pour d'autres, la situation est moins favorable encore :

« Impuissantes à suivre, elles sont submergées dans le tourbillon qui les emporte, elles se foulent, elles se précipitent les unes sur les autres, chacune essayant de se pousser avant l'autre. De là un tumulte, des luttes et des efforts désespérés, où, par la faute des cochers, beaucoup d'âmes deviennent boiteuses, beaucoup perdent une grande partie de leurs ailes. Mais toutes, en dépit de leurs efforts, s'éloignent sans avoir pu jouir de la vue de l'absolu, et n'ont plus dès lors d'autre aliment que l'opinion » (248 a-b).

Ce processus désastreux s'autonourrit. En effet, on a dit que ce qui permet aux âmes de se tenir dans les hauteurs, c'est leurs ailes, et que ce qui fait pousser les ailes est la contemplation des Idées. Faute donc de pouvoir contempler celles-ci avec suffisamment de continuité, les âmes humaines voient fondre leurs ailes, ce qui les handicape dans leur vol et compromet plus encore leur vision ; derechef leur capacité à nourrir leurs ailes diminue et elles tombent encore plus bas. Cependant, une hiérarchie s'établit entre les âmes selon l'état de leurs ailes et la qualité de leur contemplation des essences, d'où une classification des vies humaines allant de la meilleure à la pire qui enrichit celle qui était présentée aux livres VIII et IX de *La République*. Il faut noter que cette hiérarchie n'est pas fixe. La vie comporte une succession d'incarnations, qui se terminent chaque fois par un jugement tel que « ceux qui ont vécu en pratiquant la justice obtiennent en échange une destinée meilleure », tandis que ceux qui ont mal vécu perdent des rangs. La liberté humaine joue donc ici un rôle déterminant.

Platon peut alors reprendre la thématique du *Banquet* et expliquer ce qui se passe lorsqu'un être humain ressent de l'amour. Ce qui a lieu alors, c'est que la beauté terrestre (celle d'un beau corps humain ou d'un autre bel objet sensible) rappelle, à l'âme de celui qui la contemple, la beauté en soi qu'elle a vue lors de son séjour dans le monde des essences. Certes la beauté terrestre n'en est qu'une pâle

image, et notre âme, de toute façon, n'a plus toutes les ailes qui lui permettraient de s'élever jusqu'aux essences pures. Néanmoins elle en perçoit quelque chose *à travers* le bel objet qui se présente à elle :

« Nous avons vu [la Beauté] resplendir au milieu [des] visions [célestes] ; retombés sur la terre, nous la voyons [encore] par le plus pénétrant de tous les sens [la vue], brillant elle-même de la plus intense clarté » (250 d).

Il est vrai que certains hommes ne gardent aucun souvenir de la beauté céleste et ne peuvent donc la deviner en arrière-plan de la beauté terrestre. Ils s'arrêtent donc à celle-ci seule. Oublieux du ciel et incapables de réminiscence, ils prennent un beau corps terrestre pour la beauté même, et leur manière de l'aimer sera bestiale. En revanche, celui qui n'a pas totalement oublié ce qu'il a vu au ciel comprendra, en rencontrant des beautés terrestres, que celles-ci ne sont que le reflet de la beauté pure qu'il a vue jadis directement.

Platon insiste sur le fait que ce processus ne sera pas serein et que nous ne pourrons avoir de l'essence une vision distancée, froide et statique. En effet, l'homme qui sera capable de cette réminiscence ne pourra s'empêcher d'entrer en une sorte de « délire », et c'est ce délire qu'on appelle « amour ». Ce qui signifie qu'il sera bouleversé, transformé dans tout son être, fasciné non pas tant par le bel objet qu'il voit que par la Beauté qu'il entrevoit au-delà de lui. Son âme sera comme submergée. Il frissonnera, suera et s'échauffera, et – ici, Platon exploite la métaphore des « ailes » de l'âme avec un pittoresque esprit de suite – les orifices de sa peau par lesquels avaient jadis poussé ses ailes seront fluidifiés par la chaleur, de sorte qu'ils se déboucheront et que des ailes nouvelles pourront recommencer à pousser ; à mesure qu'elles pousseront, elles porteront plus haut l'âme qui, de ce fait, se rapprochera plus des essences et les verra mieux, ce qui augmentera encore son excitation, son échauffement et son délire.

« Celui qui s'est empli les yeux des visions de jadis, s'il voit un visage d'aspect divin, heureuse imitation de la Beauté, ou un corps qui offre quelque trait de la Beauté idéale, d'abord il frissonne et quelque chose lui revient de ses angoisses de jadis. Puis, les regards fixés vers ce bel objet, il

le vénère à l'égal d'un dieu, et, s'il ne craignait d'avoir l'air complètement fou, il offrirait des sacrifices à son bien-aimé comme à une image sainte ou comme à un dieu » (251 a).

Ce délire est fécond. Car plus l'âme est excitée par la beauté, plus elle devient ailée, plus son souvenir des choses vues au ciel se précise, et plus elle s'efforce de *ressembler* au dieu qu'elle a vu, que ce soit Zeus, Arès, Héra ou Apollon. Ce qui inspire à Platon une nouvelle idée : l'âme de celui qui éprouve de l'amour voudra faire partager ce désir ardent qu'elle a d'approcher à nouveau des essences au bel être humain qui est la cause occasionnelle et involontaire de sa réminiscence. Par un curieux jeu de miroir, l'âme de l'amant fera voir à l'âme de l'aimé les réalités essentielles dont l'aimé est la copie, qu'il ne voyait pas lui-même jusque-là. Platon élabore à cette occasion une étonnante théorie de la pédagogie comme éveil des âmes aux réalités intelligibles par élévation mutuelle du professeur et de l'élève vers l'idéal.

Ainsi, *Le Banquet* et le *Phèdre* posent en thèse que la beauté est une réalité « transcendante » et non « immanente » ; que, lorsque nous sommes émus et fascinés par le beau, ce n'est pas par l'effet de quelque trompeuse illusion psychologique, partie intégrante d'un mécanisme physiologique, mais parce que, réellement, le beau nous fait accéder à une réalité supérieure, nous fait toucher un absolu, quelque chose qui est *détaché* (c'est le sens étymologique du mot « absolu ») du monde empirique et fonctionnel. Platon nous enseigne encore que le beau n'est pas la seule réalité de ce type ; dans le monde intelligible, il voisine avec la justice, la sagesse et la science. Enfin Platon affirme que l'activité de l'esprit consistant à poursuivre ces réalités transcendantes est de nature à orienter décisivement la vie humaine ; la vie d'un homme aura d'autant plus de sens qu'il recherchera plus authentiquement la vérité, la justice et la bonté.

Quel est, dans cette métaphysique, le statut de la liberté ?

2) *La liberté sert à se délivrer de la prison du sensible*

Il faut d'abord noter que le platonisme fait peu de place à la liberté politique et sociale. Les deux États idéaux que décrivent *La République* et les *Lois* sont « totalitaires ». Ils sont conçus sur le modèle de la militariste Sparte, en moins libéral encore s'il est possible.

Cela s'explique par la théorie des Idées. Le monde sensible est soumis au devenir et, laissé à lui-même, il ne peut que s'éloigner toujours plus du modèle intelligible en tombant dans l'informe et l'anarchique. Le temps du monde sensible n'est pas créateur, mais dégradateur. Composée d'hommes sensibles, la Cité, livrée à elle-même, ne peut que glisser par une pente fatale du meilleur au pire, c'est-à-dire de l'aristocratie à la timocratie, à l'oligarchie, à la démocratie et à la tyrannie¹. La seule façon de contrecarrer cette dégradation est d'« ancrer » la Cité aux Idées qui, elles, sont immuables. Il faut, pour cela, que des hommes, les philosophes, formés à la science des Idées, reçoivent le pouvoir constitutionnel de tenir en tutelle les autres citoyens. Ils seront ainsi en mesure de maintenir les structures idéales de la société. Ils le feront par la persuasion si possible (dans les *Lois*, il est dit que chaque loi devra être précédée d'un préambule qui expliquera son bien-fondé), mais, s'il le faut – et il le faudra, puisque le peuple est décidément dominé par l'opinion –, par la contrainte et la répression. On usera pour cela d'un pouvoir coopté qui ne se remettra jamais en cause devant des électeurs et en général devant l'opinion publique (le groupe des « gardiens », dans *La République*, ou le « Conseil nocturne » qui dirige la Cité des *Lois*²). Ce pouvoir veillera avec le plus grand soin à conserver tout ce qui doit l'être et à écarter toutes les causes de changements, qu'elles soient d'origine interne ou externe. Je n'insiste pas sur ces points connus d'histoire des idées politiques³.

1. *La République*, VIII 543 a-IX, 576 b.

2. *Lois*, 951 d - 961 b.

3. On peut se reporter à mon *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Puf, 2014, Partie I, chap. 2.

Nous sommes donc loin de la liberté civique qu'Aristote ou Cicéron pensent être indispensable à l'épanouissement de l'être humain. C'est d'ailleurs là un des principaux marqueurs de la différence entre platonisme et aristotélisme, l'un politiquement autoritaire, l'autre plus libéral.

Cependant, ces restrictions sévères apportées à la liberté politique et pratique ne signifient nullement que la tradition platonicienne condamne la liberté. Simplement, c'est sur un autre registre qu'elle la cherche. Ce dont Platon veut libérer l'homme, c'est *de l'asservissement au sensible*, c'est-à-dire du règne de l'illusion, de l'opinion et de l'erreur. Il pense qu'en pratiquant la dialectique et en s'appuyant sur les réalités transcendantes que sont le vrai, le bien et le juste, l'homme sera en mesure de « choisir le meilleur », c'est-à-dire de mieux agir dans la vie de la Cité. Comme on le voit, le but de Platon n'est pas purement contemplatif. Il veut agir dans le monde, et rappelons qu'il a créé l'Académie pour fournir en jeunes gens bien formés les régimes politiques qu'il espérait voir s'instaurer en réaction aux décadences démocratiques. Or le « choix du meilleur » ne serait pas possible si la vie humaine était entièrement soumise à la nécessité.

C'est ce que démontre un passage remarquable du *Phédon*¹. Dans sa jeunesse, Socrate avait été pris d'un « appétit extraordinaire pour cette forme de savoir qu'on appelle science de la nature ». Il avait entendu dire par les physiciens que la nécessité explique tout, que tout ce qui arrive est le fruit de mécanismes impliquant les divers éléments. Que même la pensée a pour cause les fluctuations du sang dans le cerveau. Mais, un jour, il eut connaissance d'un texte d'Anaxagore² qui disait : « C'est en définitive l'esprit [ou l'intelligence, *noûs*] qui a tout mis en ordre, c'est lui qui est cause de toutes choses. » Or l'esprit cherche à mettre chaque chose à sa juste place. Socrate en conclut que

1. *Phédon*, 96-99. Dans les pages qui suivent, nous nous aidons de Saïd BINAYEMOTLAGH, *Être et liberté chez Platon*, L'Harmattan, 2002.

2. Anaxagore (500-428), après avoir été élève de l'école des physiciens de Milet, est venu à Athènes en 478. Socrate a peut-être suivi ses cours. Il soutient que l'Intelligence, *noûs*, est la cause organisatrice de l'univers.

l'homme, dans la mesure où l'esprit le guide, peut rechercher la « perfection » et l'« excellence », au lieu de laisser jouer la seule causalité mécanique. En cette possibilité de « choix du meilleur » – qui, comme nous venons de le voir, conditionnera peut-être l'accès de l'âme à un statut supérieur lors d'une prochaine réincarnation – consiste la liberté.

Socrate illustre immédiatement l'idée. S'il est assis aujourd'hui en prison, ce n'est pas en raison de telle causalité déterminant les mouvements des muscles et des os de son corps, mais parce que les Athéniens ont « jugé meilleur » de le condamner à mort, et que lui-même a « jugé meilleur » de ne pas tenter de fuir (98 c - 99 b). Le fait qu'il soit aujourd'hui en prison n'est donc pas le fruit de la nécessité ; c'est celui de la liberté humaine, et celle-ci est due à l'esprit¹. Certes des causes mécaniques existent dans la nature ; mais elles sont de l'ordre des moyens, non des fins. S'il n'avait des os et ses muscles obéissant à certaines lois de la nature, Socrate n'aurait pu mettre à exécution sa décision de rester à Athènes ; mais ce ne sont pas les os et les muscles de Socrate qui ont pris la décision, c'est son *noûs*.

La liberté procurée par le *noûs* permet ainsi au philosophe de voir l'être en vérité et donc d'échapper au sort des sophistes qui confondent vérité et erreur, pensent que tout est vrai et que rien n'est vrai, donc qu'on peut s'affranchir de toute règle, ce qui a conduit la démocratie athénienne à l'anarchie et à la dégradation. Par contraste, l'homme libéré du sensible échappera à ce désordre parce qu'il connaîtra les véritables modèles auxquels il convient de conformer sa vie. Il faut cependant noter, à ce point, que cette liberté est étroitement délimitée. En effet, si elle permet à l'homme de s'affranchir du sensible grâce à l'intuition de l'intelligible, elle ne l'autorise certes pas à s'affranchir de l'intelligible même. Une vie éclairée par la philosophie ne peut se donner pour but que de mieux se conformer aux essences existant dans le monde idéal. Mais, sur les essences mêmes, la liberté individuelle ne peut agir ; elle ne peut rien inscrire de neuf dans le ciel des Idées. Si nous percevons comme une limitation cette perspective platonicienne, qui est aussi celle d'Aristote (comme nous

1. Cf. BINAYEMOTLAGH, *op. cit.*, p. 220.

le verrons plus loin) et, en fait, celle de tous les philosophes païens antiques jusqu'aux premiers siècles de notre ère, c'est sans doute parce que notre esprit a reçu l'empreinte d'une autre source spirituelle : la Bible.

4. BEAUTÉ ET LIBERTÉ DANS LA BIBLE

La Bible se démarque en effet du cadre métaphysique grec en ce que le monothéisme, le prophétisme, la « folie de la Croix » du christianisme opèrent un *dépassement de la forme*.

Pour les Grecs, ce qui est, la substance, l'*ousia*, c'est ce qui a forme ; l'infini, *a-peiron*, est non-être. Pour la Bible, au contraire, Dieu est infini, or il est l'Être par excellence (« Je suis celui qui suis », Ex 3,14). La Bible parle de Dieu en termes entièrement étrangers à l'ontologie grecque et au langage des philosophes. Comme le dit saint Paul, la « sagesse de Dieu » est « folie » pour les hommes, elle n'est donc rien que l'intelligence humaine, le *noûs* de Platon, puisse véritablement saisir :

« La langage de la Croix est folie [...]. Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ? » (I Cor 1,18-20)¹.

Il en résulte une dévalorisation ontologique de l'être fini. Elle sera nettement formulée par saint Augustin : dans les créatures, rien n'est réellement être, puisque, dès lors qu'elles changent alors que Dieu est immuable, il y a un moment où elles ne sont pas encore ce qu'elles seront, où elles ne sont plus ce qu'elles étaient. Il y a donc du non-être en elles, et en ce sens elles n'ont pas d'être par elles-mêmes. Elles n'ont que l'être que le Dieu créateur leur confère, et qu'il peut leur retirer à tout moment (*Conf.*, XI, III, 5-IX, 11).

Tout ce qui a une forme partage cette condition ontologique

1. L'Ancien Testament le dit déjà, et saint Paul lui-même le cite : « Je détruirai la sagesse des sages, et l'intelligence des intelligents, je la rejetterai » (Is 29,14).

seconde de la créature, tout ce qui est fini est affecté de « finitude ». Le fait d'avoir une forme n'est plus désormais une perfection, mais, au contraire, la marque d'une imperfection, d'un déficit ontologique. Cela s'applique en premier lieu à l'homme : loin d'avoir une belle forme bien à lui, il est « poussière qui retourne en poussière » (Gn 2,7 ; 3,19 ; Qo 3,20).

Surgissent alors deux figures entièrement nouvelles de la beauté et de la liberté.

1) La beauté n'appartient qu'à Dieu

De même que Dieu est seul être, seule vérité, seul bien, de même, rien de ce que produisent soit la nature, soit l'art, n'est beau par soi, puisque tout est créé. Il ne s'y trouve de beauté que ce qui s'y reflète de la beauté du Créateur. Saint Augustin dit : Dieu est *pulchritudo pulchrorum omnium*, « la beauté de toutes les choses belles » (*Conf.*, III, 6, 10)¹.

Cela implique que la beauté naturelle, y compris la beauté morale, soit tenue pour quantité plus ou moins négligeable. Lorsqu'il pleure à la mort de Lazare, Jésus n'a pas peur d'être laid selon les critères de l'*honestas* cicéronienne (un homme agité de sanglots est physiquement déformé et semble manquer de caractère, donc il n'est pas beau ; c'est ce que dira le stoïcien Sénèque au jeune Néron, à qui il expliquera qu'il doit être « clément », mais non « miséricordieux », car, s'il l'était, il montrerait par là même qu'il a un cœur plein de misère, ce qui nuirait à sa beauté morale²). Jésus n'est pas près d'observer ce conseil, lui dont l'attitude s'accorde à la parole d'Isaïe sur le Serviteur souffrant : « Il n'avait ni beauté ni splendeur propres à attirer nos regards » (Is 53, 2) et à celle du psaume : « D'un cœur brisé, broyé, Dieu, tu n'as pas de mépris » (Ps 51, 19).

1. Voir l'étude de Jean-Michel FONTANIER, *La Beauté selon saint Augustin* [2002], Presses universitaires de Rennes, 2008.

2. SÉNÈQUE, *De clementia*, II, II, 1 ; II, III, 1 ; II, IV, 2-4.

Une anthropologie philosophique

La laideur naturelle ne comptant pas dans l'univers chrétien, elle peut être sereinement acceptée. L'*agathos*, cette fois, est entièrement séparé du *kalos*. On peut être bon sans avoir une belle forme physique ou même morale¹. Il y a même parfois chez les chrétiens une laideur voulue, celle des ascètes et des humbles qui maltraitent ou négligent leur corps². Cela est cohérent avec le changement de métaphysique dont nous parlons. La foi, l'espérance et la charité sont des vertus théologiques, c'est-à-dire surnaturelles ; elles s'accommodent donc de la mise à l'écart des excellences naturelles. Tout ce qui est infini (et, en ce sens, transcendant) se moque de la forme. La charité est insatiable : comment s'arrêterait-elle à la simple justice, c'est-à-dire à un « juste milieu » et à des échanges honnêtement calculés ? Comment le saint, qui veut se rapprocher du Dieu infini, se sentirait-il tenu aux formes et proportions de l'*honestum* ?

La défiance à l'égard du beau va plus loin encore. L'homme beau par son corps et par son âme, au sens des idéaux antiques, risque d'être satisfait de soi, de se complaire en sa beauté naturelle et de ne plus rien chercher au-delà, donc d'oublier le Créateur. C'est ce que les prophètes reprochent au royaume d'Israël, tel qu'il a brillé sous David et Salomon. Représentant Israël sous la figure d'une épouse infidèle, Ézéchiël lui fait ce cinglant reproche : « Tu t'es infatuée de ta beauté » (Ez 16,15). Le chrétien, lui non plus, ne peut s'en tenir à aucune excellence physique ou morale manifestant la perfection de sa nature, qui est déchue et vouée au péché. La beauté naturelle devient un mal. Dans la perspective éthique de la Bible, l'enfant innocent du Nietzsche des « Trois métamorphoses », image par excellence de la belle nature, est laid en réalité, car il manque de charité, il n'a rien à objecter à la cruauté du monde (il n'est donc nullement « innocent » ; il est pécheur). Loin de prouver sans réplique l'éclat de la vie, comme

1. Dans l'Évangile, de grands pécheurs sont dits sauvés par une seule bonne intention qu'ils ont eue, sans qu'il soit fait mention d'une reconstruction de leur personnalité morale avec toutes les vertus cardinales. Songeons à Marie-Madeleine, à la femme adultère, au centurion, au publicain.

2. Tel saint Benoît-Joseph Labre (1748-1783), ascète et pèlerin, qui négligeait volontairement tout soin du corps. Par mortification, il avait fait vœu de ne jamais se laver.

le croyait Aristote, la beauté cache en elle Satan, ce qui explique peut-être le rôle de la femme dans le récit de la Chute. La belle nature est un obstacle à la charité, et cet obstacle doit être écarté : si ta main est occasion de péché, coupe-la, dit l'Évangile.

Le Moyen Âge ruminera ces condamnations de la beauté terrestre, aussi bien naturelle qu'artistique. Par exemple saint Bernard :

« Nous autres moines, qui sommes désormais séparés du peuple, qui avons abandonné pour le Christ toutes choses précieuses et spécieuses [sc. belles] de ce monde, nous tenons pour du fumier toute beauté resplendissante au regard, toute sonorité caressante à l'oreille¹... »

Seule l'âme peut être belle, mais pas en tant qu'être de nature : seulement en tant qu'elle est recrée par le Christ dans l'homme converti. Cette beauté intérieure pourra éventuellement rejaillir sur le corps, par exemple sur le visage lumineux des saints ; mais cela ne fera que confirmer la règle selon laquelle la vraie beauté ne vient pas de la nature.

2) La liberté de « soulever des montagnes »

Cependant, le transfert de l'*ousia* du fini à l'infini change aussi la notion de liberté. En effet, dans la perspective biblique, la liberté n'est plus limitée par la nature. Les prophètes exigent plus que la justice ordinaire : les hommes ne doivent pas seulement respecter l'ordre du monde et le rétablir quand il a été troublé, mais le changer. La « nouvelle justice » qu'est la charité évangélique ne se limite pas à « rendre à chacun le sien », elle nous invite à nous sentir responsables de toute souffrance humaine, ne fût-elle en rien la conséquence de nos propres injustices. Elle consiste donc, là encore, à vouloir améliorer le monde, ce qui implique qu'on ne soit pas prisonnier de ses lois, qu'on soit libre par rapport à tout déterminisme. Tout chrétien qui, à la messe,

1. SAINT BERNARD DE CLAIRVAUX, *Apologia ad Guillelmum abbatem*, PL 182, col. 914-915, cité par Umberto ECO, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale* [1987], Le Livre de poche, coll. « Biblio Essais », 1997, p. 20.

dit *mea culpa*, proclame par là même : « Je suis libre. » Car comment pourrait-il se reprocher l'état du monde s'il pensait qu'il n'est pas en son pouvoir de le rendre autre qu'il n'est ? L'idée de péché implique logiquement celle de liberté. Cette idée est exprimée dans l'Évangile par la puissante image selon laquelle le croyant peut « soulever les montagnes » (Mc 11,23).

Par différence avec la liberté naturelle grecque, limitée par la nature elle-même et par les potentialités qu'elle fixe pour chaque espèce, il s'agit, cette fois, d'une liberté ontologique totale. Ce sentiment de liberté par rapport à la nature sera partagé, médité et amplifié au long des siècles chrétiens. Il est l'axe du traité de Martin Luther sur la *Liberté chrétienne* : l'homme qui se reconnaît serf de la Parole divine est libéré par là même de tous les déterminismes mondains. Pour Pascal, de même, charité d'un côté, chair et intellect de l'autre, sont des « ordres » différents sans chevauchement ni communication, ce qui est une manière de dire que la nature ne saurait faire obstacle à la liberté (Pascal se situe donc à une infinie distance de l'*amor fati* stoïcien)¹. Pour Kant, encore, la liberté humaine est gouvernée par la seule loi morale, qui n'agit pas dans le cadre des phénomènes de la nature, mais possède sa causalité propre. « Tu peux parce que tu dois », dit Kant², ce qui implique, inversement que, si tu dois, tu puisses. Toute l'épistémologie du philosophe – la distinction entre les « phénomènes », soumis aux lois de la nature, et les « noumènes » qui ne le sont pas – est agencée pour rendre rationnelle cette option. De même enfin, la « responsabilité pour autrui », concept proposé par Emmanuel Levinas, que l'on peut tenir pour notionnellement équivalent de la charité chrétienne, consiste à aimer malgré la nature, et même, le cas échéant, contre elle, contre ses inclinations et sa prépondérante nécessité. Levinas prend donc le contre-pied de Hegel : il est faux que l'être humain soit un élément dans le Tout, soumis à la loi de ce

1. Cf. Blaise PASCAL, *Pensées*, fragment 793, éd. Brunschwig, Hachette. Pascal a condamné la doctrine d'Épictète dans l'*Entretien avec M. de Sacy*.

2. Cette thèse est l'objet de la Troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

Esthétique de la liberté

Tout. Ce que la responsabilité pour autrui l'oblige à refuser, il doit le refuser quand bien même on lui « démontrerait » que, rapporté au Tout, l'acte en question est nécessaire. La pensée refuse cette synthèse. L'esprit souffle, non dans la synthèse, mais dans la brèche qui empêche la synthèse de se refermer sur une théodicée¹.

5. LA RUPTURE DU CADRE MÉTAPHYSIQUE GREC

On voit donc qu'il existe une contradiction massive entre les conceptions philosophiques et bibliques, les unes axées sur la forme, les autres sur l'infini, chacune faisant valoir des aspects différents de la beauté et de la liberté. Ce conflit se manifestera à maintes reprises dans la pensée occidentale, héritière des deux traditions. Mais il est frappant qu'à partir d'une certaine date, la philosophie païenne elle-même ait tenté de transgresser le cadre trop rigide de la métaphysique de la forme afin d'ouvrir plus d'espace à la liberté. Pour comprendre cette problématique, nous allons d'abord rappeler la doctrine d'Aristote au sujet des relations entre individus et espèces. Puis nous verrons comment Rome a changé les données du problème en créant un droit de la propriété privée qui a abouti à valoriser plus que jamais auparavant la personne humaine individuelle et ses libres réalisations. Nous pourrions alors comprendre pourquoi des auteurs de l'époque romaine, comme Cicéron ou Plotin, ont senti le besoin d'aménager dans leur philosophie même un plus grand espace à la liberté.

1) Individu et espèce chez Aristote

Aristote admet que les individus d'une même espèce diffèrent entre eux, mais il estime que les différences entre individus, composés de matière et de forme, proviennent de la seule matière. C'est la matière

1. Cf. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. X-XII.

qui individualise. Les différences individuelles ne concernent pas l'essence et ne sont que des accidents. Par exemple, qu'un homme soit blanc ou noir, cela ne fait pas de l'homme blanc un être substantiellement différent de l'homme noir :

« Il n'y a pas de différences spécifiques entre l'homme blanc et l'homme noir, quand bien même on imposerait un nom [différent] à chacun. L'homme est, en effet, pris ici comme matière, et la matière ne crée pas de différence, car elle ne fait pas, des individus hommes, des espèces de l'homme, bien que soient autres les chairs et les os dont se compose cet homme-ci et cet homme-là ; le composé est assurément autre, mais il n'est pas autre spécifiquement, parce que, dans l'essence, il n'y a pas de contrariété, et que l'espèce homme est la dernière et indivisible espèce » (ARISTOTE, *Métaphysique*, I, 9, 1058 b 2-5).

Les individus sont porteurs d'une forme, mais c'est celle de l'espèce, non une forme « personnelle ».

D'où, pour notre problématique, la question : qu'est-ce qui est beau en l'homme, de son type spécifique ou de son *ego* ? Par exemple, pour nous en tenir à la beauté physique, qu'y a-t-il de vraiment beau dans une belle fille ? Est-ce ce qu'il y a de personnel et d'unique dans la forme de son corps, les traits physiques de ce corps que les autres belles filles n'ont pas, ou est-ce, au contraire, ce qu'elle a en commun avec toutes les autres belles filles, à savoir « le corps féminin », l'archétype de l'espèce ? Dans le fameux « air du catalogue » du *Don Giovanni* de Mozart, Don Juan a visiblement opté pour cette dernière solution :

*Se sia brutta, se sia bella
Purché porti la gonnella,
Voi sapete quel che fa...*

Don Juan aime toutes les femmes, pourvu qu'elles soient femmes, sans s'arrêter aux différences qu'il y a de l'une à l'autre. Cette réponse, qui nous choque, est pourtant, si l'on comprend bien, celle d'Aristote. Ce qu'Aristote veut qu'on trouve beau, c'est l'archétype. Et que l'on ne trouve beau un individu qu'en proportion de sa conformité à cet archétype (réserve étant faite de ce que, pour lui, comme nous l'avons vu, il y a plusieurs perfections possibles pour chaque espèce).

Esthétique de la liberté

« Dans l'étude des êtres vivants, la science aristotélicienne s'arrête à la définition des espèces, à la détermination de l'*eidos*, et se désintéresse des singularités qui peuvent se rencontrer chez les individus, dans le pullulement des poissons ou des fourmis (*De part. anim.*, I, 4, 644 a 23). C'est que l'*eidos* est la seule réalité permanente, et la multitude des individus, la suite des générations, n'a d'autre fin que de maintenir le type de l'espèce : l'essence ou la forme de l'espèce, voilà ce que doivent réaliser les individus, voilà tout ce qu'ils ont à être ; leurs singularités ne sont que des aberrations par défaut d'être ; elles ne sont pas de leur essence » (Joseph MOREAU, *Aristote et son école*, Puf, 1962, p. 154).

La métaphysique d'Aristote, et plus généralement l'identification de l'être à la forme par les Grecs, est décidément un cadre peu propice à la valorisation des actions et des œuvres des individus.

2) La notion de persona et l'humanisme latin

Toutefois, la civilisation romaine va faire évoluer ce cadre. Elle ne va pas le faire directement par des œuvres philosophiques instauratrices, mais par un phénomène anthropologique *sui generis* que la philosophie n'enregistrera qu'après coup. L'élément moteur est ici l'invention par les Romains d'un droit entièrement nouveau, dont le fleuron est la doctrine juridique de la propriété privée. À la faveur d'un processus d'élaboration du droit particulièrement souple et fécond, le droit romain « prétorien » fixera les frontières exactes de la propriété privée et ses modes d'acquisition et de transmission. Il inventera les outils intellectuels permettant que chacun retrouve le « sien », non seulement dans le cas simple d'échanges de biens matériels meubles, mais après des mutations nombreuses et complexes, même opérées sur plusieurs générations : mariages, dots, héritages, achats, ventes, prêts, gages, hypothèques... Ainsi les frontières du *mien* et du *tien* seront-elles définies d'une manière et à un degré de précision qui n'avaient jamais existé auparavant dans l'Histoire. Cela produira des effets anthropologiques immenses et irréversibles.

Les outils juridiques inventés par les Romains permettent en effet

de garantir le maintien sur une longue durée de l'*avoir* propre de chacun. Or ce qu'on *est* est lié dans quelque mesure à ce qu'on *a*. Si, et dans la mesure exacte où, ce que chacun *a* est et reste distinct de ce qu'*a* autrui, ce que chacun est sera et restera distinct de ce qu'est autrui. Si l'*avoir* de la personne humaine est reconnu et protégé par le droit, l'être de la personne humaine, son *ego*, sera également reconnu et légitimé par la société.

À la faveur de cette création juridique majeure (qui ne fut anticipée par personne, mais « trouvée » par la pratique du contentieux dans la société étendue et pluriethnique qu'était devenue la République romaine), le citoyen romain acquit le droit d'être différent d'autrui. On peut même dire que la notion de *personne humaine* – au sens sociologique et, indirectement, moral du terme – a été créée par le droit romain. Ce fut là un saut évolutionnaire capital dans l'histoire des sociétés humaines. Jusque-là, elles avaient été « holistes » : les individus n'avaient *pas* le droit d'être différents les uns des autres, ou ne pouvaient se différencier que selon les catégories et hiérarchies établies par les mythes d'origine de chaque société. Lors des rites et des fêtes, les hommes de chaque catégorie devaient se réaligner les uns sur les autres dans le groupe en fusion. Il est vrai que le civisme grec avait constitué une première sortie hors du tribalisme en promouvant, comme on l'a rappelé plus haut, l'État de droit et l'idéal de la liberté individuelle garantie par la loi. Mais Benjamin Constant n'a sans doute pas eu tort de soutenir que l'idéal civique grec était encore largement holiste¹. La « liberté des Anciens » est surtout une liberté de la Cité par rapport à la sujétion à un peuple étranger ; ce n'est pas encore la pleine liberté de chaque individu de se comporter comme il l'entend au sein même de la Cité, d'y poursuivre des fins personnelles, d'y avoir une « vie privée » parfaitement indépendante. Tandis que la liberté individuelle et la différenciation des destins sociaux et des richesses étaient célébrées par quelques auteurs comme Xénophon, elles suscitaient encore la méfiance de la plupart des

1. Cf. Benjamin CONSTANT, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, 1819.

autres intellectuels grecs, à commencer par les cercles laconisants autour de Socrate et de Platon, nostalgiques d'un ordre social fortement cimenté.

Les royaumes hellénistiques avaient déjà changé quelque peu cette situation. En soumettant les cités anciennement autonomes à l'autorité de grandes entités politiques dont les centres de pouvoir étaient éloignés, ils avaient diminué les libertés politiques, mais augmenté les libertés sociales. Cependant, c'est à Rome qu'il devait revenir de créer une société « libérale », en raison du droit nouveau qui y était inventé. C'est à Rome qu'on distingue nettement, pour la première fois, le « privé » et le « public ». Si la République est par définition la chose publique (*res publica*), elle ne doit s'occuper que de ce qui est effectivement commun ; toutes les autres « choses » sont et demeurent dans le domaine privé, elles appartiennent au patrimoine des personnes privées qui peuvent en user et abuser à leur gré. Il est probable que le spectaculaire succès géopolitique de Rome, qui lui a permis d'établir un vaste Empire suscitant l'adhésion de la plupart des populations intégrées, est dû à l'efficacité de son économie, elle-même favorisée par l'émergence de ces nouvelles règles juridiques protégeant la propriété et garantissant la sécurité des échanges.

Après un temps de latence, les intellectuels contemporains de cette transformation sociétale majeure en ont pris conscience et l'ont traduite dans leurs idées philosophiques. Évoquons en premier lieu Cicéron.

Sans inventer le mot même de « personne », Cicéron lui donne le sens philosophique que nous lui connaissons aujourd'hui (sens que n'a pas le mot grec équivalent *prosôpon*)¹. Tout être humain, dit-il, possède en lui, outre la nature humaine qu'il a en commun avec tous les autres hommes, une nature qui lui est propre, sa « personne ». En latin, le mot *persona*, « porte-voix » (l'appareil qui était intégré dans le masque des acteurs, leur permettant d'être entendus au loin dans les théâtres antiques de plein air), désigne par métonymie (comme d'ailleurs *prosôpon*) le personnage même qui porte le masque. Or les

1. Cf. CICÉRON, *De off.*, I, XXX, 107 ; XXXI, 114 ; XXXII, 118 ; XXXIII, 122-126.

personnages d'une pièce sont essentiellement différenciés. Par définition, une pièce de théâtre n'a de sens que si chaque personnage joue son rôle et rien que son rôle. Cicéron se saisit de ce sens et l'étend à la société entière. Celle-ci aussi est composée de personnages, d'*ego* différenciés, dont chacun joue le rôle qui lui est propre, nonobstant le fait que tous ont en commun, par ailleurs, la même nature humaine universelle. Il est clair que Cicéron n'a pu penser cela clairement et distinctement que parce qu'il s'exprimait après deux siècles environ de développement « personnaliste » du droit romain.

La valorisation des personnes se marque significativement dans les arts. Qu'on compare la statuaire grecque, qui montre des archétypes humains (les *korè* et *kouroï*, l'Apollon du Belvédère, l'aurige de Delphes...), à la statuaire romaine qui présente des individus dont chacun porte sur son visage la marque de sa personnalité. Le *portrait* fut inventé à Rome, et ne fut que redécouvert, des siècles plus tard, par la peinture hollandaise. Qu'on compare encore la poésie d'un Théocrite ou d'un Pindare, qui décrivent des types humains idéaux, avec les satires d'Horace ou de Juvénal qui dépeignent la vie privée d'individus singuliers, semblables à nul autre. Surtout, c'est à Rome et dans le monde romain qu'apparaissent les premiers romans : le *Satiricon*, *L'Âne d'or*, la *Vie d'Apollonius de Thyane*... Dans *Théagène et Chariclée* d'Héliodore, le propos est bien différent de ce qu'on rencontre dans l'épopée ou la tragédie. L'auteur raconte l'histoire de personnes privées, qui n'ont aucune prétention à être des archétypes et qu'il ne présente pas comme telles ; c'est à leur histoire singulière, inimitable et non reproductible, qu'il s'intéresse, et qu'il suppose que ses lecteurs s'intéresseront.

Or la liberté y joue un rôle essentiel. Le développement de l'individu à travers le « roman » de sa vie n'a plus seulement pour fonction de *révéler quelque chose qui était déjà présent au départ*, comme dans la théorie aristotélicienne du passage de la puissance à l'acte. L'*ego* du héros du roman n'est pas préfiguré en tant que tel dans l'essence ou forme de l'espèce, il est *créé* par les événements singuliers de sa vie. Ces événements ne sont donc pas seulement des « accidents », au sens où l'entendait Aristote, c'est-à-dire des éléments contingents dont le

seul effet serait d'accompagner l'actualisation d'une forme virtuellement présente dans l'individu naissant, et qui, d'ailleurs, menaceraient d'empêcher cette forme de parvenir à sa perfection en lui ajoutant des éléments inessentiels. Désormais, les libres actions des personnes dont on raconte la vie *contribuent à forger leur forme même*. En effet, à chaque étape de sa vie, l'individu a été libre d'agir comme lui-même le voulait, conformément à ses choix et en utilisant à son gré sa propriété, sans interférence du groupe ; donc, par sa volonté, son imagination, sa raison, il a pu enrichir touche après touche la forme humaine générique qu'il avait reçue en naissant.

La vie de chaque homme cesse alors d'être un *destin* pour devenir une *œuvre*. L'*ego* substantiel résulte de l'usage que l'individu a fait de sa liberté dans sa vie, au long de laquelle son avoir a été protégé par le droit ; or, plus il s'est différencié des autres *ego*, plus, tout à la fois, il a eu besoin de liberté pour pouvoir se comporter différemment des autres sans encourir leur jalousie ou leur censure, et plus il a été capable de liberté, puisque son univers mental, devenu distinct de celui des autres, lui a suggéré des comportements originaux qui ne font pas partie de l'univers mental d'autrui. Il a échappé de plus en plus à la *mimesis*, à l'imitation de tous par tous qui constituait le ciment social des sociétés antérieures.

Dès lors que la personnalité originale que l'être humain se forge à ses accomplissements ou ses échecs propres, elle présente des types de beautés et de laideurs décalés des beautés et laideurs archétypales de l'espèce. La personne humaine peut manifester une beauté qui lui est personnelle, qui s'ajoute à la beauté de la nature humaine universelle, et qui, en ce sens, ne correspond plus à la description qu'avaient faite les Grecs de la beauté stéréotypée des êtres naturels. Rome prépare ainsi l'*humanisme* européen – dans l'univers moral duquel un personnage tel que Don Juan, bien loin d'apparaître comme un héros, ne pourra être perçu que comme un vicieux qui, ne voulant voir dans les femmes que le type, nie, par cela même, ce qu'il y a de véritablement beau dans leur personne physique et morale.

3) *Les tentatives plotiniennes de dépassement de la forme*

On constate une même transformation du regard porté sur l'individu dans la philosophie de Plotin qui vit dans une Rome impériale ayant connu depuis longtemps déjà la transformation juridique-anthropologique dont nous parlons¹. Pour lui, la liberté individuelle a spontanément plus de valeur qu'elle n'en avait pour les philosophes grecs classiques; elle doit donc trouver place dans la philosophie.

Cela ne va pas de soi. Chez Plotin comme chez son maître Platon, la liberté de l'âme consiste à se purifier de sa gangue sensible pour atteindre aux réalités intelligibles, et non à innover par rapport à celles-ci. Elle ne pourra poursuivre et atteindre d'autres beautés que celles dont le modèle est dans le monde intelligible². Ultimement, l'âme est promise à s'identifier avec l'Un, et sa liberté ne pourra être plus grande que celle de l'Un lui-même. Or celui-ci est-il libre? Plotin éprouve le besoin de consacrer à cette question un traité spécial³.

Il semble, tout d'abord, que l'Un soit libre. Car il est parfaitement autosuffisant, il ne s'intéresse pas à l'univers qui émane de lui, et il n'est donc tributaire en rien de sa création :

« Il est par lui-même tout ce qu'il est; tout entier tourné vers lui-même et intérieur à lui-même, il n'a aucun rapport avec le dehors ni avec les autres êtres; pas même quand il les produit » (*Sur le volontaire et la volonté de l'Un*, § 17, l. 25-26).

1. Rappelons que Plotin (205-270), qui est né et a vécu d'abord en Égypte, est venu vivre à Rome où il a tenu sa propre école de 246 à sa mort.

2. La quête du Beau est l'objet des traités *Sur le Beau*, Traité 1 (*Enn.*, VI, 1); *Sur le Beau intelligible*, Traité 31 (*Enn.*, V, 1). Pour le Traité 1, voir l'édition d'Anne-Lise DARRAS-WORMS, Cerf, 2007.

3. Cf. PLOTIN, *Sur le volontaire et la volonté de l'Un*, Traité 39 (*Enn.*, VI, 8), éd. Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, Garnier-Flammarion, 2007. Voir également le traité *Sur le destin* (3 [III, 1]), dans PLOTIN, *Traités 1-6*, présentés, traduits et annotés par Luc BRISSON et al., Garnier-Flammarion, 2002. Nous nous aidons ici de Paul HENRY, s.j., « Le problème de la liberté chez Plotin », in *Revue néo-scholastique de philosophie*, 33^e année, Deuxième série, n^{os} 29, 30 et 31, 1931.

Esthétique de la liberté

Plotin va jusqu'à critiquer l'idée stoïcienne que Dieu serait, comme tous les êtres, contraint par sa propre essence. Car, puisqu'il est la source de toutes les essences, aucune essence n'est un « autre » par rapport à Lui.

« La parole énigmatique des Anciens : *il est au-delà de l'essence* [*epekeina tès ousias*]¹ ne veut pas dire seulement qu'il engendre l'essence, mais qu'il n'est pas esclave d'une essence ni de lui-même, et qu'il n'a même pas pour principe une essence ; il est lui-même principe de l'essence, qu'il n'a point faite pour lui, mais qu'il a laissée en dehors de lui, parce qu'il n'a pas besoin d'un être qu'il ait fait » (§ 19, 2-18).

D'où Plotin conclut que, son acte n'étant pas « assujetti à son essence », l'Un « *est pure liberté* » (§ 20, 18).

Cependant, le fait que l'Un soit libre ne signifie pas qu'il a pu et peut encore être autre qu'il n'est. En effet, il ne faut pas penser la liberté de Dieu sur le modèle de la liberté humaine. Celle-ci implique que l'on délibère et que l'on choisisse. Or, pour Plotin, il est erroné d'imaginer que Dieu puisse hésiter, balancer, moins encore se reprendre. Lui prêter cette capacité n'est pas ajouter, mais retrancher à sa perfection :

« En l'Un, la puissance ne consiste pas à pouvoir les contraires ; c'est une puissance inébranlable et immobile, qui est la plus grande possible parce qu'elle ne s'écarte pas de l'Un. Pouvoir les contraires [*ta antikeimena dynastai*], c'est le fait d'un être incapable de se fixer dans la perfection². Cette production de lui-même, dont nous parlons, doit exister une fois pour toutes : car elle est parfaitement belle [*kalé*]. Qui pourrait la modifier puisqu'elle est née par la volonté de Dieu, et qu'elle est sa volonté même ? » (§ 21, 1-10).

Donc le monde, émanation des hypostases plotiniennes, est ce qu'il est, tel qu'il est, et le restera toujours. La liberté divine n'y *veut* rien changer, la liberté humaine n'y *peut* rien changer.

1. PLATON, *La République*, VI, 509 d.

2. Ou : « La puissance de faire les opposés n'est que l'impuissance de s'en tenir au meilleur » (trad. de Paul HENRY, dans « Le problème de la liberté chez Plotin », *op. cit.*, n° 31, p. 335).

Cependant Plotin n'est pas entièrement satisfait par ce résultat, puisqu'il consacre un autre traité à la question, étrange pour nous, de savoir « s'il y a des idées, même des êtres individuels »¹. On voit l'enjeu : s'il n'y a de vrai et d'important que ce dont il existe un modèle intelligible émané une fois pour toutes de l'Un, et si l'on veut que les réalisations des individus ne soient pas de pures contingences sans substance, il reste à envisager qu'il y ait un modèle intelligible de *chaque* personne individuelle. Si tel est le cas, les *ego* auront une valeur idéale, leur liberté « romaine » de se comporter différemment d'autrui sera métaphysiquement fondée.

Il s'agit donc de savoir s'il y a une forme de l'individu, comme il y a des formes des êtres génériques. Socrate, par exemple, est un homme et il participe de la forme générique d'Homme. Mais la personnalité de Socrate diffère considérablement de celle, par exemple, du vil Thersite, l'antihéros dont se moque Homère². Elle mérite d'être immortelle. Mais comment le serait-elle si ce qu'il y a de singulier dans Socrate était inessentiel, et si ce qu'il y a d'immortel dans son âme était, non ce qui le distingue des autres hommes, mais la seule « forme d'Homme » qu'il a en commun, précisément, avec Thersite ? Plotin tranche et estime qu'il existe bel et bien une « forme de Socrate ». Cela est possible, car il y a autant de variété dans le monde intelligible que dans le monde sensible. Il peut donc très bien exister dans le monde intelligible *à la fois* une forme générique de l'Homme *et* une forme particulière pour Socrate. Et Plotin d'admettre que « les individus humains se différencient les uns des autres non seulement par la matière, mais aussi par des différences formelles (*idikai diaphorai*) », lesquelles sont introduites dans les âmes sensibles par les *logoi* contenus dans l'Intellect divin³.

1. Cf. PLOTIN, *S'il y a des idées même des êtres individuels*, Traité 18 (*Enn.*, V, 7), éd. Luc BRISSON, Jérôme LAURENT et Alain PETIT, Garnier-Flammarion, 2003. La question fait l'objet du traité cité ci-dessus, mais elle est également abordée dans de nombreux passages substantiels d'autres traités, par exemple 5 [V, 9], *Sur l'Intellect, les idées et ce qui est*, chap. 14 ; 27 [IV, 3], *Sur les difficultés relatives à l'âme*, I, chap. 32 ; 48 [III, 2], *Sur la Providence*, I, chap. 13 ; 51 [I, 8], *Que sont les maux et d'où viennent-ils ?*, chap. 5 et 9 ; 53 [I, 1], *Qu'est-ce que le vivant ?*, chap. 12.

2. Cf. *supra*, p. 20.

3. Plotin donne cependant une précision importante pour nos recherches sur la beauté. Il y aura des idées pour les êtres ou choses individuels si, et seulement si, ils sont

Distance est ainsi prise avec la philosophie d'Aristote, et l'homme occidental dont nous évoquions les attentes « personnalistes » pourrait être satisfait par cette solution si Plotin ne s'arrêtait à une demi-mesure. Il admet qu'il peut exister à tout moment, dans le monde intelligible, un grand nombre d'idées d'êtres individuels, mais il nie qu'il y ait autant d'idées que d'individus. En effet le païen qu'il est continue à penser le Temps comme un Éternel Retour, comme le recommencement à l'identique du monde au terme de chaque « Grande Année ». Cela signifie que les idées d'êtres individuels ont vocation à être « recyclées » (1, 13-14). Par exemple, dans la présente Grande Année, il y a eu une et une seule « Idée de Socrate » et il y a eu un et un seul Socrate sensible qui en était l'incarnation. Mais cette âme de Socrate renaîtra à l'identique au terme du prochain cycle cosmique. De sorte qu'il y aura à l'avenir *un autre Socrate* et, dans l'infinité des cycles passés et futurs, *une infinité de Socrates* ! Au passage, cela fournit à Plotin un solide argument en faveur de l'immortalité de l'âme. Si les âmes, y compris l'âme particulière de Socrate, sont immortelles, c'est en ce que, comme il est dit dans la *République*, le *Phèdre* ou le *Timée*, elles sont destinées à revenir un nombre infini de fois dans des corps humains, et, dans l'intervalle, à attendre patiemment leur tour dans le ciel élyséen. Les idées d'immortalité de l'âme et de métempsycose sont solidaires. Mais le prix à payer pour l'immortalité ainsi conçue, c'est l'annihilation des différences entre chaque vie d'un cycle à l'autre, donc le peu de valeur décidément accordée à ce que la liberté peut produire d'absolument singulier dans chaque vie. Socrate diffère de Thersite, certes, mais le énième Socrate ne diffère pas des Socrates antérieurs et postérieurs. Les traits de l'homme charmant et sage dont nous ont parlé avec émotion Platon et Xénophon, celui qui a bu la ciguë en 399 av. J.-C., se mêlent à ceux d'une infinité de clones, par rapport à la forme archétypale desquels ils

beaux. La laideur ne peut avoir sa forme éternelle au Ciel, non plus que la pourriture. « Si ce qui diffère en beaucoup de manières est beau, la forme n'est pas unique. En réalité, seule la laideur peut être attribuée à l'influence de la matière » (2, 14-15). Quand une vie humaine est laide ou produit du laid, cela est dû à la matière, au mélange de l'âme et de la matière, à l'insuffisante purification accomplie par cette âme ; mais, quand une vie humaine est belle ou produit le beau, cela vient de son type céleste.

ne sont que des accidents. On voit ainsi la fragilité de la solution de Plotin, ou du moins, pour nous, son étrangeté. Si on l'admet, il y aura une limite métaphysique évidente à la liberté humaine. Je ne peux être ni faire autre chose que ce qui était déjà contenu dans la forme de mon âme, qui est à la fois antérieure et postérieure à ma propre vie.

Cette limite ne sera surmontée que par la prophétie biblique qui pose un Dieu créant l'homme *ex nihilo* et aimant ce qu'il y a d'unique dans chacune de ses créatures : « Tu es mien, je t'ai appelé par ton nom » (Is 43,1). La personne humaine n'a alors aucun équivalent antérieur ou postérieur avec lesquels Dieu serait en danger de la confondre. Et il n'est plus besoin de métempsycose pour que les vies s'inscrivent dans l'éternité, avec les beautés singulières qu'elles ont créées.

La pensée occidentale va longtemps hésiter entre ces conceptions. D'une part, héritant des sciences rationnelles grecques et romaines, elle continuera à explorer les formes de la nature et à estimer qu'il convient de les respecter et de s'y conformer. D'autre part, le christianisme lui suggérera d'envisager le dépassement possible des formes et de souligner les capacités créatrices et réformatrices de Dieu et de l'homme. Au gré de ces hypothèses et de ces hésitations, liberté et beauté changeront maintes fois de visage et de statut. Dans le contexte du présent essai, nous ne pouvons, bien entendu, retracer l'ensemble de cette histoire intellectuelle. Mais nous pouvons du moins en évoquer quelques jalons, ceux qui pourront le mieux nous aider à construire l'anthropologie philosophique dont nous avons besoin.

6. DE GRÉGOIRE DE NYSSE À PIC DE LA MIRANDOLE

1) Grégoire de Nysse

Le premier sera saint Grégoire de Nysse (330-394 apr. J.-C.), qui a tenté d'établir un cadre métaphysique tel qu'on puisse y situer de façon intelligible une vie créatrice allant de beauté en beauté sans être limitée par une essence.

Grégoire est pénétré de l'idée de l'infinie disproportion qui existe entre Dieu et sa créature, et cela le conduit à une thèse *a priori* décevante. L'homme ne progresse vers l'excellence qu'en imitant Dieu. Or, Dieu étant infini, l'imitation ne peut avoir de terme.

« Si les êtres qui connaissent le Beau en soi aspirent à y participer, dès lors que celui-ci est infini, nécessairement le désir de celui qui cherche à y participer sera coextensif à l'infini et ne connaîtra pas de repos. Et donc il est tout à fait impossible d'atteindre la perfection¹. »

Cependant, cela doit bien être possible d'une manière ou d'une autre, sinon le Christ n'aurait pas dit : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5,48).

La solution au problème est la doctrine de l'« épektase », que Grégoire construit en s'appuyant sur les doctrines antérieures de Philon d'Alexandrie et d'Origène. Philon avait interprété la « nuée obscure » dont Moïse s'approche au Sinaï (*Ex* 20, 21), qui est un être sans forme, comme une figure de l'infinité de Dieu, et il avait posé que celui qui comprend que Dieu, étant sans forme, échappe par principe à l'intellect, comprend Dieu en vérité ; comprendre Dieu n'est pas autre chose que « voir cela même qu'il est invisible »². C'est là l'idée séminale de la théologie négative qui sera méditée par une longue suite d'auteurs jusqu'à Nicolas de Cues et saint Jean de la Croix. Origène, de son côté, avait dit que la vie spirituelle est une succession d'étapes. Dans ses commentaires sur le *Cantique des cantiques*³, il avait montré que le chant de Salomon est le septième et ultime can-

1. Saint GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*, introduction, texte critique et traduction par le cardinal Jean DANÉLOU, s.j., Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 1 *ter*, 1968, I, 7-8, 301 *a-b*. Il est émouvant que Plotin ait dit de même : « L'amour est sans limite, puisque l'aimé [Dieu] est sans limite » (Traité 38 [Enn., VI, 7], 32, l. 25-27). Mais le cadre métaphysique qui est le sien le retient de tirer de ce constat les mêmes conséquences que le chrétien Grégoire.

2. PHILON D'ALEXANDRIE, *De posteritate Caini*, *Œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 6, Éd. du Cerf, 1972, § 15.

3. Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, Sources chrétiennes, nos 375 et 376, Éd. du Cerf, 1991 et 1992 ; *Homélies sur le Cantique des cantiques*, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 37 *bis*, 2007.

tique de la Bible, qu'on n'est en situation de chanter que si l'on s'est mis d'abord en situation de chanter chacun de ceux qui le précèdent. On ne peut brûler les étapes. Ce n'est qu'après un temps de préparation et de purification qu'on peut espérer l'illumination. L'idée sera reprise par toute la tradition monastique de la « triple voie », débutants, progressants, parfaits ; il faudrait d'ailleurs la faire remonter à Platon lui-même et aux étapes de la progression de l'âme décrites dans le *Banquet*. La perfection n'est pas un phénomène instantané, elle s'accomplit dans la durée.

Le rapprochement des deux idées conduit Grégoire à proposer une thèse spectaculaire : on saisit l'infini par le fait même de le poursuivre sans cesse :

« La disposition qui consiste à tendre toujours vers un plus grand bien est la perfection de la nature humaine » (*Vie de Moïse*, I, 10, 301 c).

Cette thèse est confirmée par un verset de l'*Épître aux Philippiens* :

« Nous avons appris de l'Apôtre lui-même que la perfection [des âmes] n'a qu'une limite, c'est de n'en avoir aucune. Ce grand homme, en effet, à l'esprit élevé, ce divin apôtre, en courant dans la voie de la vertu, ne cessa jamais de "se tendre vers ce qui était en avant"¹. S'arrêter de courir lui paraissait dangereux. Pourquoi ? C'est que tout bien, de sa propre nature, n'a pas de limite » (I, 5-6, 300 c - 301 a).

Saint Paul dit donc qu'il a trouvé Dieu du seul fait qu'il n'a cessé de le chercher. Ce que Grégoire explique ainsi :

« Plus l'esprit (*noûs*), dans sa marche en avant, parvient, par une application toujours plus grande et plus parfaite, à comprendre ce qu'est la connaissance des réalités et s'approche davantage de la contemplation, plus il voit que la nature divine est invisible. Ayant laissé toutes les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence (*dianoia*) croit voir, il tend toujours plus vers l'intérieur jusqu'à

1. *Phil.*, 3, 13. Le mot « épectase » vient du terme grec employé par Paul pour désigner cet allongement, *epecteinomenos*.

Esthétique de la liberté

ce qu'il pénètre, par l'effort de l'esprit, jusqu'à l'invisible et à l'inconnaissable et que là il voit Dieu. C'est en cela que consiste en effet la vraie connaissance de celui qu'il cherche et sa vraie vision, dans le fait de ne pas voir, parce que celui qu'il cherche transcende toute connaissance, séparé de toute part par son incompréhensibilité comme par une ténèbre » (II, 162-163, 376 d - 377 a).

Ce mouvement d'épectase a deux caractéristiques qui nous intéressent spécialement pour la suite de notre réflexion. D'abord, il est uniquement « tendu vers l'avant », ce qui signifie qu'une certaine capacité d'oublier le passé est requise dans le mouvement d'une vie humaine tendue vers le bien. Nous retrouverons l'idée. D'autre part, il s'autonourrit et s'approfondit à mesure qu'il avance, ce qui se voit au fait que Moïse, qui a bénéficié déjà de plusieurs théophanies, en demande de nouvelles (Ex 33,18). Or comment est-il possible que

« l'homme à qui tant de théophanies ont rendu Dieu clairement visible, selon le témoignage de l'Écriture, [...] demande à Dieu [...] de se manifester [à nouveau] à lui ? » (II, 219, 400 a).

La raison de ce paradoxe est qu'aux précédentes étapes, ce qu'il a vu lui a appris qu'il lui restait encore bien plus à voir. Il est donc entraîné dans un insatiable mouvement en avant. Grégoire interprète ainsi l'image biblique de l'échelle de Jacob :

« Ayant une fois mis le pied à l'échelle "sur laquelle Dieu se tenait", comme dit Jacob (Gn 28,12), [Moïse] ne cesse de monter à l'échelon supérieur, continuant toujours de s'élever, parce que chaque marche qu'il occupe dans la hauteur débouche toujours sur un au-delà » (II, 227, 401 b).

Et Grégoire de rappeler les nombreux et divers événements de la vie de Moïse depuis son enfance jusqu'au Sinaï. À aucun moment, Moïse ne pouvait prévoir l'événement qui surviendrait ensuite ; mais il était toujours « tendu vers l'avant » ; il connaissait donc révélation après révélation, sous des formes chaque fois nouvelles et strictement imprévisibles, comme autant de découvertes qu'on fait à l'occasion d'un voyage dans une contrée inconnue.

« Ressentir cela me semble d'une âme animée d'une disposition amoureuse (*erôtikè*) à l'égard de la Beauté essentielle (*to tè physei kalon*), que l'espérance ne cesse d'entraîner de la beauté qu'elle a vue à celle qui est au-delà et qui enflamme continuellement son désir de ce qui reste encore caché par ce qu'elle découvre sans cesse » (II, 231-232, 401 d).

Nous arrivons ainsi au cœur de l'argument. Dieu, non content d'accorder à Moïse ce qu'il demande, lui accorde plus et mieux, même s'il paraît le décevoir. En effet, chaque fois qu'il le fait bénéficier d'une nouvelle théophanie, il veille à ce qu'il ne soit pas « rassasié » par elle. Car s'il l'était, Moïse ne verrait pas ce qu'il importe précisément de voir, l'infinité de Dieu.

« La voix divine accorde ce qui est demandé par le fait même qu'elle le refuse, offrant en peu de mots un abîme immense de pensée. En effet, la munificence de Dieu lui accorde l'accomplissement de son désir ; mais en même temps elle ne lui promet pas le repos (*stasis*) ou la satiété (*koros*). Et en effet il ne se serait pas montré à son serviteur si cette vue avait été telle qu'elle eût arrêté le désir du voyant. Car c'est en cela que consiste la véritable vision de Dieu : dans le fait que celui qui lève les yeux vers Lui ne cesse jamais de le désirer. C'est pourquoi il dit : tu ne pourras jamais voir mon visage » (II, 232-234, 404 a).

Les Grecs pensent qu'ils peuvent saisir l'*ousia* par le *noûs*. Mais le Dieu biblique est « vivant », il est vie plus qu'être, et c'est en cela qu'il échappe à la connaissance : « Ce qui est saisi par l'esprit n'est nullement la vie », « la nature vivifiante transcende la connaissance » (II, 235, 404 b).

Il est tentant d'estimer que la doctrine de l'épectase concerne au premier chef la vie mystique. Je suis frappé au contraire par le fait que Grégoire de Nysse en dégage la logique au sujet de la vie de Moïse qui est tout entière une vie d'action tournée vers le monde et vers l'humanité. Si l'on prend cette vie comme modèle de toute vie humaine, conformément au projet exégétique de Grégoire, il faut donc conclure que tout homme vivant dans le monde et dans la société, pourvu que son âme soit « tendue en avant » vers l'idéal, vit une sorte de voyage qui peut le mettre en contact avec l'Infini, l'unique condition pour

cela étant qu'il sente que, plus il découvre, plus il lui reste à découvrir, de sorte qu'il ne se lasse jamais de voyager. Cela même sera sa perfection, en cela consistera son commerce avec l'Infini. Retenons ces idées que nous retrouverons chez plusieurs auteurs de saint Augustin à Proust, et qui constitueront en partie le cadre de notre propre analyse de la vie libre.

2) Saint Augustin

Le second jalon auquel nous devons nous arrêter est saint Augustin qui a beaucoup médité, lui aussi, sur la beauté et sur la liberté.

Il reprend certains traits de l'esthétique des philosophes platoniciens et stoïciens (on sait qu'il a lu les stoïciens ainsi que le traité de Plotin sur le beau, dans la traduction latine de Marcus Victorinus). Il pense que c'est la forme qui donne aux êtres l'existence et la beauté; sans la forme, ils sont laids (*deformes*). Il définit ainsi la beauté: *omnis pulchritudo est partium congruentia cum quadam suavitate coloris*, « toute beauté est un accord, une convenance des parties, joint à un certain charme de la couleur », ce qui est une reproduction des définitions de Cicéron. Enfin, il admet que les choses sensibles ne sont pas seules à pouvoir être qualifiées de belles et qu'il y a une *intelligibilis pulchritudo*, une « beauté intelligible » où nous reconnaissons la *kalo-kagathia* ou *honestas* stoïcienne. Tout cela est « classique¹ ».

Mais voici qu'il défend une autre idée, plus spécifiquement chrétienne. La beauté des choses corporelles est *voulue par Dieu, qui s'en*

1. Au sens où l'entend Marc Sherringham (*Introduction à la philosophie esthétique* [1992], Payot & Rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2003). Cet auteur soutient que les philosophes gréco-romains et les Pères de l'Église ont communiqué dans un même modèle « classique » de l'esthétique axé sur la forme. Ce modèle aurait perduré à peu près sans changement jusqu'à l'époque de Kant, qui aurait créé un modèle « critique », et après lequel, à l'époque de l'idéalisme allemand, aurait été forgé un troisième (et dernier) modèle, le modèle « romantique ». Cependant, nous croyons qu'en parlant d'un modèle classique unique qui irait des Grecs au XVIII^e siècle, Sherringham sous-estime l'ampleur de la brèche causée dans le modèle classique par la Révélation biblique, dont nous allons voir plusieurs exemples dans les pages suivantes.

sert pour nous inciter à chercher plus haut la vraie beauté. Cette thèse est spécialement développée dans le livre VI du *De musica*.

Saint Augustin aime la poésie et la musique, et il voit bien qu'il y a dans les œuvres artistiques des choses profondes, essentielles, qui ont à l'évidence un autre rôle et un autre statut que celui de plaire aux sens. Ce n'est pas en vain que Dieu nous les a données. Il l'a fait pour que nous découvrions, à travers l'harmonie qui est en elles (comme à travers les différents types de « nombres » repérables dans d'autres registres du réel),

« une harmonie souveraine, permanente, immuable et éternelle, l'harmonie où le temps ne se trouve pas, parce qu'elle est au-dessus de tout changement, mais d'où sort le temps avec ses mouvements réguliers, à l'image de l'éternité » (*De musica*, VI, XI, 29).

Il est vrai que nous ne discernons jamais qu'en partie cette harmonie supérieure, puisque

« nous ressemblons à un homme fixé comme une statue dans un coin d'un vaste et magnifique édifice : il ne peut comprendre la beauté de ce palais dont il est un point ; de même un soldat, en ligne de bataille, ne peut apercevoir l'ordonnance de toute l'armée. Et si, dans un poème, chaque syllabe, à mesure qu'elle résonne, devenait animée et sensible, elle serait impuissante à goûter l'harmonie et la beauté de l'ensemble : car elle ne pourrait le saisir dans son entier, vu qu'il est composé de la succession fugitive de chacune d'elles (*De musica*, VI, XI, 30).

Cette limitation de l'esprit humain est le fruit amer de la Chute. Nous n'en sommes pas moins capables de voir bien des beautés qui existent dans le monde, et cela suffira à nous inciter à rechercher leur source. Ainsi, à la différence de Plotin qui nous demande de fuir dès que possible vers notre patrie intelligible, saint Augustin nous recommande d'accepter de bon gré le plaisir sensible qui nous est procuré par l'harmonie des musiques et les « exactes proportions » des objets plastiques, et d'y séjourner tout le temps nécessaire :

« Ne retranchons pas des œuvres de la Providence ces harmonies qui prennent naissance dans la condition mortelle, notre châtimement ici-bas ; car elles ont leur beauté particulière » (*ibid.*).

Esthétique de la liberté

À condition, toutefois, de ne pas nous reposer en elles, de ne pas les aimer plus qu'elles ne le méritent :

« Ne les aimons pas non plus comme si nous voulions demander le bonheur à de pareilles jouissances. Puisqu'elles sont temporelles, saisissons-les *comme une planche sur les flots* » (*De musica*, VI, XIV, 46),

c'est-à-dire comme un secours qui nous empêche de couler, mais qui ne doit nous servir qu'à gagner avec sûreté la terre ferme des réalités éternelles.

Ainsi, avec Augustin, nous savons que le beau révèle une transcendance, qu'il est lié à des réalités éternelles que nous devons rechercher. Mais nous sommes invités à aimer la Création sensible, dont la Bible dit que Dieu l'a jugée « bonne » (Gn 1,18). La contradiction n'est qu'apparente, car ces deux impératifs se ramènent à un seul, celui d'aimer les beautés de la Création charnelle d'un « cœur inquiet ». L'homme est en effet, pour saint Augustin, un *cor inquietum*¹, littéralement un « cœur sans repos » qui ne peut ni se rassasier des beautés sensibles ni s'évader d'emblée dans les beautés intelligibles, mais doit, tout au long de sa pérégrination terrestre, aspirer à ce Dieu qui est plus beau encore que les unes et les autres. Cette sensibilité « écorchée » implique de penser qu'aucun chef-d'œuvre de l'art n'est suffisant, ne dit tout, ne peut donc prétendre à la sérénité et à l'intemporalité qu'avaient aux yeux des Grecs les belles sculptures, les beaux temples, la sagesse philosophique. Comme celui de Moïse mis à nu par Grégoire de Nysse, notre cœur inquiet ne peut s'arrêter à aucune étape du chemin terrestre et ne doit s'enfermer dans aucune forme, ce qui implique qu'il soit toujours *libre* d'aller de l'avant.

1. *Confessions*, I, 1.

Une anthropologie philosophique

3) Denys l'Aréopagite

La même liberté est requise par Denys l'Aréopagite, qui sera notre troisième jalon¹.

Denys a été intellectuellement nourri par le néoplatonisme qui lui a appris que le principe suprême n'est pas une essence, mais un « au-delà de l'essence ». Il intègre cette idée dans sa théologie où Dieu est non seulement au-delà des noms et de la connaissance, mais au-delà de l'être et de l'Un eux-mêmes. Le Dieu créateur qui donne leur forme à toutes choses est lui-même « informe » (*Noms divins*, IV, 3, 697 a). La philosophie ne peut donc le nommer, et le seul moyen d'en connaître quelque chose est de se référer aux noms par lesquels il se nomme lui-même dans la Bible : Bon, Beau, Beau-et-Bon, Sage, Vrai, Puissant, Juste, Rédempteur, Grand, Petit, Même, Autre, en Repos, en Mouvement, Égal, Perpétuel, Pacifique, Silencieux, Saint, Seigneur, Dieu, Parfait, Unique...

Parmi ces noms, il y a donc le Beau-et-Bon et le Beau². Dieu, en tant que Beau suressentiel, est une « puissance d'embellissement » dispensée à tout être dans la mesure propre à chacun. Et en tant que Beau-et-Bon, il est puissance d'union et d'harmonie :

« C'est grâce à lui [...] que tout s'harmonise, que les parties concordent au sein du tout et se lient indissolublement les unes aux autres ; que les générations se succèdent sans répit » (704 b-c).

Mais comment le Beau-et-Bon rapproche-t-il les êtres ? En excitant entre eux un « amoureux désir de leur propre beauté » (701 c). Il s'agit d'un désir véritablement *amoureux*, *érotique*, et Denys revendique d'user ici du même terme d'*éros* qu'employait Platon dans le *Banquet*

1. Nous citons ci-après les *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduction, commentaire et notes par Maurice de GANDILLAC, Aubier, 1943. Rappelons que Denys est un auteur qui a probablement vécu au V^e ou au VI^e siècle en Syrie.

2. Cf. Ex 33,19 : « Je ferai passer devant toi toute ma beauté [*kabod*, qu'on peut traduire aussi par « gloire », « éclat »] » ; Ps 104, 1 : « [Tu es, Dieu,] vêtu de faste et d'éclat. »

et le *Phèdre*. Il critique ceux qui rechignent à user de ce terme qui désigne aussi l'amour humain physique. Car ils s'arrêtent aux mots, qui ne sont que les enveloppes des idées, et ne voient pas qu'*éros*, « désir amoureux », et *agapé*, « amour charitable », expriment, sur le fond, la même idée :

« Ils désignent tous deux une même puissance d'unification et de rassemblement, et plus encore de conservation, qui appartient de toute éternité au Beau-et-Bien grâce au Beau-et-Bien » (709 c).

Cet amour est « *extatique* », ce qui signifie qu'il fait sortir les amants hors d'eux-mêmes :

« Ce Dieu lui-même, qui est cause universelle et dont l'amoureux désir, à la fois beau et bon, s'étend à la totalité des êtres par la surabondance de son amoureuse bonté, sort de lui-même lorsqu'il exerce ses Providences à l'égard de tous les êtres » (712 a-b)¹.

Donc – le parallèle avec *Le Banquet* et le *Phèdre* est frappant – l'amour du beau est fécond, il ne permet pas à celui qui en est sujet « de demeurer stérile et de se replier sur soi-même, mais il le met tout au contraire en branle pour qu'il agisse selon cette puissance surabondante d'universel engendrement » (708 b). C'est l'*éros* extatique qui pousse Dieu à créer le monde, mais aussi les hommes à aimer leur prochain, les supérieurs à exercer leur providence sur les inférieurs, les égaux à se lier les uns aux autres, les inférieurs à se tourner vers ce qui leur est supérieur (cf. 704 b).

Tout serait donc pour le mieux, s'il n'était des êtres qui refusent d'aimer. Demander comment cela est possible revient à demander : « Qu'est-ce que le mal ? Quel en est le principe, en quels êtres réside-t-il ? » (716 a). La réponse est que le mal n'est rien par lui-même, qu'il n'est pas un principe autonome qui limiterait la puissance du bien, mais une *privation* du bien (721 b). Cette idée est au cœur de la théologie de saint Augustin et on la trouve aussi chez un

1. D'où le fait que l'Écriture le dit « jaloux » (cf. les livres d'Osée, Isaïe, Ézéchiel...). S'il l'est, dit Denys, c'est à cause de l'« intensité de cet excellent désir amoureux », et parce qu'il « convertit en ardeur jalouse le désir amoureux de ceux qui tendent vers lui ».

néoplatonicien comme Proclus. Mais Denys en tire une conséquence aussi originale que radicale. Étant donné, dit-il, que Providence ne s'occupe que de ce qui est, on doit estimer qu'elle ne s'occupe pas du mal. Dieu ne crée pas le mal et n'intervient en rien dans le fait qu'il soit présent ou absent chez l'homme. Ce qui est une manière de dire qu'il laisse l'homme parfaitement *libre* :

« Nous refuserons de dire avec le vulgaire que la Providence devrait nous pousser à la vertu, fût-ce contre notre gré. Détruire la nature n'est pas le fait de la Providence. En tant que Providence conservatrice de chaque nature, elle s'exerce à l'égard des êtres doués de liberté en tenant compte de cette liberté même » (733 b).

De nouveau, la liberté issue de la Révélation biblique est affirmée ici dans sa radicalité. L'homme est libre de pécher ou de ne pas pécher, et selon qu'il choisit l'une ou l'autre option, le monde sera harmonieux ou disharmonieux. C'est la liberté humaine qui rend la vie humaine, soit bonne et belle, soit mauvaise et laide.

Dans ses autres ouvrages, *La Hiérarchie céleste* et *La Hiérarchie ecclésiastique*, Denys complète cette thèse essentielle par une autre. Il y aura, dit-il, selon les diverses attitudes librement adoptées par les hommes, une diversification des participations humaines au divin. En effet, une même lumière est donnée à tous (« Il répand son illumination de façon égale sur toutes choses et à travers toutes choses », *Hier. cél.*, IX, 10, 917 a), mais tous ne la reçoivent pas de la même façon, le même « sceau » ne laisse pas, dans les différentes âmes, la même « empreinte » :

« Ce n'est pas la faute du sceau qui se transmet à chacune entier et identique, mais c'est l'altérité des participants qui fait dissembler les reproductions de l'unique modèle, total et identique » (II, 5, 644 b).

Les différents types d'esprits voient se manifester et se révéler à eux des « secrets divins » différents, ce qui dessine autant d'univers spirituels différents :

« Pour chacun des membres de la hiérarchie, la perfection consiste bien à tendre, autant qu'ils le peuvent, vers l'imitation de Dieu, voire même,

Esthétique de la liberté

mystère plus divin que les autres, à devenir, selon la parole de l'Écriture, les "coopérateurs" de Dieu [I Cor. 3,9], à manifester enfin en eux-mêmes, autant que la chose est possible, le reflet de l'acte divin. [...] [Mais] chacun imitera Dieu selon le mode qui convient à sa fonction propre » (*Hier. céf.*, III, 2, 165 b-c).

En dépit de ce que suggère le plus souvent pour nous l'idée de hiérarchie, cette différenciation ne sera pas quantitative ou ordinale (les êtres étant placés plus « haut » ou plus « bas »), mais elle sera qualitative ou catégorielle : il y aura des intellectuels, des hommes d'action, des artistes¹... Il y a par exemple des anges, les « chérubins », dont la fonction est uniquement de contempler les vérités éternelles, d'autres, les « séraphins », qui n'ont d'autre office que de brûler d'amour, d'autres, les « trônes », qui assument la justice. Les hommes qui prendront modèle sur ces différentes catégories d'anges acquerront autant de qualités différentes.

Voici donc l'apport de Denys à notre anthropologie philosophique : d'une part, la liberté humaine est la clef qui, seule, peut ouvrir à la beauté ; sans la liberté, il n'est simplement pas possible de nouer avec le Dieu suressentiel une relation « érotique » et d'entrer en communication avec le Beau qui crée et gouverne tout ce qui est ; mais cette liberté emprunte des voies diverses, qu'elle-même choisit.

4) La doctrine des transcendants

La doctrine médiévale des transcendants mérite que nous nous y arrêtions, parce qu'elle pose à son tour l'idée d'une transcendance de la beauté et qu'elle entend établir les fondements ontologiques

1. Ce sens de la diversité des idéaux et des valeurs vient de la Bible elle-même, qui parle des différents « dons de l'esprit » (Is 11,2) et, chez saint Paul, des différents « charismes » (I Co 12-13). Dans son commentaire de la *Hiérarchie céleste*, Maxime le Confesseur cite la parole évangélique « Il y a plusieurs demeures dans la maison du Père » (Jn 14,2). Cf. saint MAXIME LE CONFESSEUR, *Scholies sur la Hiérarchie céleste de Denys l'Aréopagite*, IV, 1, cité par GANDILLAC, *op. cit.*, p. 42.

d'une convergence entre elle et ces autres idéaux de l'esprit que sont le vrai et le bien.

Elle a été exposée pour la première fois aux environs de 1230 dans la *Summa de bono* d'un auteur ayant vécu à Paris au tournant des XII^e et XIII^e siècles, Philippe le Chancelier (1165-1236), puis reprise et développée par de nombreux auteurs jusqu'à saint Thomas d'Aquin et au-delà¹. Un des motifs ayant conduit à son élaboration est qu'à cette époque sévissait le dualisme cathare, venu de la gnose et du manichéisme, qui posait en thèse que le monde est mauvais ou, du moins, partagé à parts égales entre bien et mal. Il s'agissait de contrer ces thèses, c'est-à-dire de montrer que la création divine est bonne dans tous ses aspects et sans réserves. Les théologiens crurent parvenir à cette fin en s'appuyant sur l'ontologie des philosophes grecs dont l'étude était renouvelée par la traduction en latin des commentateurs arabes d'Aristote. Ceux-ci avaient longuement commenté une idée d'Aristote selon laquelle l'être et l'un diffèrent par la notion, mais sont identiques substantiellement². Philippe transposa cette distinction au bien et au vrai. Il entreprit de montrer que, distinctes de l'être « en raison », ces réalités sont identiques à lui « en substance ». Devenaient ainsi convertibles l'un dans l'autre tous les attributs généraux que possède tout ce qui est : l'être, l'un, le bon, le vrai. Ainsi pouvait-on poser, contre les nouveaux manichéens, que tout ce qui est, est bon.

Il est notable que le beau n'ait pas figuré dans les premières listes de transcendants. Mais il y fut introduit par les auteurs du

1. Nous nous appuyons sur : Dom Henri POUILLON, o.s.b., « Le premier traité des propriétés transcendantales. La "Summa de bono" du Chancelier Philippe », in *Revue néoscholastique de philosophie*, 42^e année, Deuxième série, n° 61, 1939, p. 40-77 (noté ci-après « Pouillon 1 »); « La Beauté, propriété transcendante chez les Scolastiques (1220-1270) », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vingt et unième année, 1946, p. 263-328 (noté ci-après « Pouillon 2 »); Edgar DE BRUYNE, *Études d'esthétique médiévale* (1946), Albin Michel, 2 vol., 1998; Jacques MARITAIN, *Art et scolastique*, Desclée De Brouwer, 1965; Raoul GROSS, *L'Être et la Beauté chez Jacques Maritain*, Éd. universitaires, Fribourg, Suisse, 2001; Umberto ECO, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale* [1987], Biblio Essais, 1997.

2. Cf. ARISTOTE, *Métaph.*, Δ, 1003 a 30-1004 a 36.

xiii^e siècle lecteurs ou commentateurs de Denys l'Aréopagite¹. En effet, comme nous l'avons vu, Denys, à la suite de Plotin et les néoplatoniciens, identifiait quasiment le beau et le bien. Si donc le bien est un transcendantal, le beau doit l'être aussi de quelque façon, et tout ce qui est sera beau par le fait même qu'il est. Mais il fallait encore préciser en quoi la notion de beau diffère de celle du bien, du vrai, de l'un et de l'être. Les auteurs reprirent à cette fin les définitions de la beauté transmises depuis l'Antiquité. Ils retrouvèrent celles de saint Augustin, reproduisant les définitions anciennes de la beauté comme *symmetria* et *chrôma*, ou encore celles de Plotin, qui y ajoute la lumière. À leur tour, ils dirent que ce qui rend une chose belle, c'est qu'elle a une forme dont toutes les parties se correspondent et s'harmonisent (*proportio*), et qu'elle produit une lumière ou un éclat (*claritas*) caractéristiques. Albert le Grand dit que la beauté est la « splendeur de la forme sur les parties déterminées et proportionnées de la matière, ou sur diverses forces et actions ».

Ces thèses faisaient donc échapper la beauté à un statut empirique et relatif. Le beau est vraiment un attribut divin. En le touchant, comme le dit Jacques Maritain, « on touche à l'être lui-même, à une ressemblance de Dieu, à un absolu » (*Art et scolastique, op. cit.*, p. 56).

Cependant, le zèle de certains des auteurs cités à montrer, contre les cathares, que tout ce que Dieu a créé est bel et bon, les conduisait parfois à soutenir des thèses discutables. En effet, si le beau est un transcendantal et qu'il est convertible en tous les autres, nous devons croire à la beauté sans faille de tout l'univers. Par exemple, pour Jean de la Rochelle, un des auteurs de la *Somme* d'Alexandre de Hales, même la faute morale, la peine et les monstres sont beaux, leur laideur n'étant qu'apparente. Car ils font ressortir la beauté du monde dans son ensemble, comme les ombres d'un tableau en rehaussent le relief.

1. C'est-à-dire les franciscains auteurs de la *Summa* dite d'Alexandre de Hales (début du xiii^e siècle), puis Robert Grosseteste et saint Bonaventure, et les dominicains saint Albert le Grand, Ulrich de Strasbourg et saint Thomas d'Aquin (chacun de ces trois derniers a composé un commentaire en forme des *Noms divins*).

Une anthropologie philosophique

Même théodicée chez Ulrich de Strasbourg : la beauté de la justice qui châtie répare la laideur de la faute ; la patience avec laquelle on endure une persécution injuste compense le mal qu'elle a apporté. Mais s'il en est ainsi et si le mal est un ingrédient *nécessaire* de la beauté de l'univers, il en résulte de curieuses conséquences. Au cas où l'homme ne pécherait pas de lui-même, la Providence devrait-elle le forcer à pécher pour permettre à l'univers d'atteindre à la plénitude de sa beauté ? Dans ce cas, la liberté humaine serait anéantie. Il n'y aurait plus guère de différence entre le règne chrétien de la Providence et le règne épictéen du Destin. La doctrine de certains scolastiques au sujet du beau colle de si près à l'ontologie grecque qu'elle paraît en oublier la Révélation biblique, la liberté, le péché et la responsabilité¹.

1. Nous ne pouvons discuter ce problème pour lui-même dans le contexte du présent ouvrage. Évoquons-en seulement ce qui concerne directement le lien entre beauté et liberté. Il est vrai que saint Paul a dit : « Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé » (Rm 5,20), d'où (et peut-être aussi d'une formule de saint Augustin, « *error bonus* », *Enchiridion*, V 17, in SAINT AUGUSTIN, *Exposés généraux de la foi*, coll. « Sources chrétiennes » n° 9, Desclée de Brouwer, 1947) l'on a tiré au Moyen Âge la formule du cantique pascal *Exultet* : « *Felix culpa*, heureuse faute d'Adam qui nous a valu un tel Rédempteur ». Le mal a supprimé un bien, mais en rendant nécessaire l'intervention salvatrice du Christ, il a engendré un bien plus grand. Donc il est vrai que le monde a été embelli par la faute, puisque par elle sont survenues ces choses belles par excellence que sont les miracles et la sainteté. Mais cela ne rend pas les laideurs du monde belles en tant que telles. Saint Augustin l'explique très bien : Dieu, qui a créé l'homme libre, a permis (et prévu, d'où la thèse de la « prédestination ») le mal, et, dans sa bonté, il a voulu tirer de ce mal quelque bien : « Dans la création, il n'est pas jusqu'à ce qu'on appelle mal qui ne soit bien ordonné et mis à sa place de manière à mieux faire valoir le bien, qui plaît davantage et devient plus digne d'éloges quand on le compare au mal. En effet, le Dieu tout-puissant..., puisqu'il est souverainement bon, ne laisserait jamais un mal quelconque exister dans ses œuvres, s'il n'était assez puissant et bon pour faire sortir le bien du mal lui-même » (*Enchiridion*, III, 11 ; cf. *Civ. Dei*, XI, 18). Ainsi, les maux et laideurs de l'existence humaine peuvent être vus de façon positive lorsqu'ils sont replacés dans la perspective d'une Histoire générale gouvernée par la Providence. Nous avons cité plus haut le passage du *De musica* où Augustin montre que l'homme ne comprend pas les desseins de la Providence : la statue d'un palais ne voit pas le rôle qu'elle joue dans les perspectives générales de l'architecture ; le soldat ne connaît pas l'ordre général de la bataille ; la syllabe d'un poème n'entend pas le poème ; et cependant le palais est beau, la bataille victorieuse, le poème splendide. Il faut donc s'efforcer d'adopter, autant que possible, le point de vue de Dieu qui voit le Tout. On peut supposer qu'Augustin a songé, pour élaborer cette thèse, non seulement aux grands maux collectifs de l'humanité comme

5) *Saint Thomas d'Aquin*

Aussi notre anthropologie philosophique trouvera-t-elle un matériau plus substantiel dans la conception thomiste de la beauté qui, tout en étant tributaire de la doctrine des transcendants, diffère d'elle par certaines intuitions de base.

En effet, saint Thomas a un sens « aristotélicien » de la nature que n'ont pas les auteurs influencés surtout par le néoplatonisme. Il pense que l'éclat du beau signale une transcendance, mais il croit qu'on ne peut accéder à la forme et à son éclat qu'à travers la réalité sensible même. Loin donc de songer à fuir le monde, il aime l'efflorescence de toutes les formes de la nature. Il ne craint pas, par exemple, dans une *Somme* qualifiée de « théologique », de consacrer quelque deux ou trois mille pages à la nature humaine, en suivant la méthode même du savant païen Aristote, qui a décrit cette nature dans l'*Éthique à Nicomaque*. Comme Aristote et Héraclite admirateurs des myriades d'espèces vivantes fourmillant jusque dans les « cuisines », saint Tho-

la prise de Rome ou l'existence de gouvernants tyranniques, mais à son propre exemple. Il avait eu un fils, Adéodat, fruit d'amours illégitimes et donc d'un mal. Cependant, il adorait ce fils qu'il perdit à l'âge de vingt ans. Sans doute avait-il en vue cet événement quand il écrivait : « La perfection des œuvres de Dieu éclate dans la bassesse de nos actes. Par exemple l'adultère, en tant qu'adultère, est un acte coupable ; mais un homme en est souvent le fruit, et, d'un acte coupable de la volonté humaine, il sort un chef-d'œuvre de Dieu » (*De musica*, XI, 30). Il est donc littéralement vrai de dire que ce qui semble un mal peut se révéler finalement être un bien. Mais, en aucun de ces textes, saint Augustin ne suggère que Dieu ait estimé le mal nécessaire à la beauté de l'univers. Dieu ne nous demande pas d'aimer le mal et la laideur comme le Dieu stoïcien le demande à Épicète. Car, en ces matières, tout a dépendu et dépend encore de la liberté humaine. Dieu n'a dû « faire sortir le bien du mal » que parce que la liberté humaine avait produit le mal. Si elle ne l'avait fait, rien n'eût été changé au plan premier de la Création. Quant aux belles choses qui sont le fruit de la *felix culpa*, elles ne peuvent survenir, elles aussi, que par la liberté. Nul n'est saint involontairement ou fatalement. En définitive, Augustin a un sens aigu des limitations de l'esprit humain, qui ne saisit jamais entièrement les desseins de la Providence et ne saurait donc diriger souverainement l'Histoire. Mais cela ne l'empêche pas de reconnaître le rôle de la responsabilité, et donc de la liberté humaines. Il revient à l'homme libre de faire de belles choses, de vivre de belles existences, sans se croire enfermé dans la fatalité.

mas éprouve un intérêt insatiable à décrire chacune des vertus principales et connexes qui composent la nature humaine, à discerner et magnifier la beauté brillant sur chacune des brindilles de cet arbre immense.

Certes cette nature n'est plus aussi belle qu'elle l'était en sortant des mains du Créateur. Elle a été corrompue par le péché et ne peut plus, désormais, atteindre d'elle-même la perfection. Mais elle n'a pas été détruite, elle a été seulement « blessée¹ ». Aussi la grâce salvatrice ne consiste-t-elle pas en la mise en œuvre d'un procédé extraordinaire qui agirait en lieu et place de la nature, mais dans le fait de permettre à nouveau à l'esprit et à la volonté humaines de discerner et de faire le bien, c'est-à-dire dans le fait de guérir la nature humaine qui, ainsi, retrouvera tous ses potentiels. En conséquence, il n'y a aucune contradiction irrémissible entre beautés naturelles et surnaturelles. Dieu a certes voulu pour l'homme une destinée surnaturelle, à laquelle les pasteurs de l'Église ont mission de conduire les chrétiens ; mais ce cheminement même implique de développer dans la vie terrestre tous les potentiels de la nature humaine individuelle et collective. Dès avant l'époque thomiste, puis au XIII^e siècle et plus tard sous l'influence du thomisme, le christianisme médiéval encouragera cette attitude positive de connaissance et d'aménagement du monde. Par exemple, on peut et il faut développer le droit et la science, ces deux merveilleux fruits de la composante essentielle de la nature humaine qu'est la raison. Aussi la papauté prendra-t-elle l'initiative de faire réétudier le droit romain et les arts libéraux, ce qui sera l'occasion de la naissance des universités. Elle promouvra le droit canonique, réorganisera la chrétienté par les grands conciles œcuméniques, créera les ordres mendiants dont la spiritualité est tournée vers le monde. Elle donnera ainsi l'impulsion à un immense développement économique et géopolitique de l'Europe. Les moralistes diront qu'il faut repérer et développer les talents naturels de chaque

1. Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia IIæ, qu. 85 : le péché « diminue le bien de nature » ; par lui, l'homme est « dépouillé des dons de la grâce et blessé (*vulneratur*) dans ceux de la nature ».

individu (d'où la mission de « discernement des esprits » dont saint Ignace de Loyola fera plus tard le devoir par excellence des éducateurs); tous les talents artistiques seront estimés valables, et dignes d'être exploités à fond, dès lors qu'ils sont tournés *ad maiorem Dei gloriam*; les arts sacrés, peinture, architecture, musique, fleuriront. En un mot, il ne s'agit pas, si l'on veut gagner le Ciel, de fuir le monde; il faut au contraire vivre pleinement en son sein pour l'améliorer et l'embellir. Même si la vocation ascétique et contemplative demeure légitime en son ordre, elle n'est plus la seule qui conduise à la sainteté.

Ce qui nous intéresse spécialement, ce sont les fondements philosophiques de cet « optimisme » de saint Thomas et de son goût pour les beautés du monde. Dès son *Commentaire sur les Noms divins*, il soutenait que la beauté créée n'est qu'« une ressemblance participée à la beauté divine qui donne à toutes les créatures la beauté selon la nature de chacune » (Pouillon 2, p. 307). Quand donc nous rencontrons une chose belle dans le monde, nous rencontrons Dieu. Plus tard, Thomas reprend et précise ces idées. Dans la *Somme théologique*, à l'occasion d'une méditation sur la beauté du Fils, le beau est ainsi défini :

« La beauté requiert trois conditions. D'abord l'intégrité ou perfection (*integritas*) : les choses tronquées sont laides par là même. Puis les proportions voulues ou harmonie (*debita proportio*). Enfin l'éclat (*claritas*) » (saint THOMAS D'AQUIN, *Summ. theol.*, Ia, qu. 39, art. 8, concl.).

On pourrait croire qu'en utilisant ces formules, saint Thomas se range à la conception « classique » de la beauté. En réalité, comme le souligne Umberto Eco, il prend les notions d'« intégrité », de « proportion » et de « clarté » en un sens qui lui est propre. Il n'entend pas par là des propriétés mathématiques au sens des Pythagoriciens ou de Polyclète, mais ce qui confère aux êtres une double perfection, interne et externe. Pour être beau, un être doit être d'abord intègre et bien proportionné, il est alors parfait en lui-même. Mais cela n'a d'autre intérêt que de le rendre apte à sa fonction technique ou vitale, seconde perfection qui seule permet à l'être en question d'atteindre sa vraie

Une anthropologie philosophique

beauté¹. Saint Thomas propose ainsi ce qu'Umberto Eco appelle une « esthétique de l'organisme », différente de l'« esthétique des proportions » courante chez les autres scolastiques médiévaux.

« Dans un pareil contexte, même la caractéristique de la *claritas*, du resplendissant, de la lumière, se trouve acquérir chez saint Thomas une signification radicalement différente de celle qu'elle pouvait présenter, par exemple, chez les néoplatoniciens. La lumière des néoplatoniciens est

1. « Il y a deux sortes de perfection pour une chose : la perfection première et la perfection seconde. La perfection première consiste en ce que la chose est parfaite en sa substance ; et cette perfection est la forme du tout, laquelle résulte de l'intégrité des parties. La perfection seconde est la fin. Or la fin ou bien est l'opération même, ainsi la fin du joueur de cithare est de jouer de la cithare, ou bien elle est quelque chose où l'on parvient par son activité, comme la fin du constructeur est la maison qu'il réalise en construisant. La première perfection est cause de la seconde, parce que la forme est principe de l'action » (*Sum. theol.*, Ia, qu. 73, art. 1, concl.). Le raisonnement vaut pour les êtres de nature, mais aussi pour les produits de l'art humain qui, dans la mesure où l'artiste humain prend modèle sur l'artiste divin, ont autant besoin de la seconde perfection que de la première pour être beaux : « Toutes les réalités de la nature ont été produites par la pensée créatrice de Dieu ; aussi sont-elles en quelque sorte les œuvres de cet artiste qu'est Dieu. Or tout ouvrier (*artifex*) s'applique à introduire dans son ouvrage la disposition la meilleure, non pas absolument, mais en relation avec la fin recherchée. Et si une telle réalisation comporte quelque défaut [par rapport à des canons extrinsèques et arbitraires de la beauté], l'artisan n'en a cure. Par exemple, l'artisan qui fait une scie, destinée à couper, la fait avec du fer pour qu'elle soit apte à couper, et il ne cherche pas à la faire avec du verre qui est une matière plus belle, car cette beauté empêcherait d'obtenir la fin voulue. C'est ainsi que Dieu a donné à chaque réalité de la nature la disposition la meilleure, non pas dans l'absolu, mais dans sa relation à sa fin propre » (*Sum. theol.*, Ia, qu. 91, art. 3, resp.) (saint Thomas renvoie à ARISTOTE, *Phys.*, VII 7, 198 b 8). En ce sens, le corps humain, par exemple, restera beau quand bien même, en raison des contingences de la matière, il présenterait des imperfections par référence à quelque canon « esthétique ». En effet, ce qui le rend proprement beau est le fait qu'il soit apte aux fonctions que l'homme doit remplir, dont la plus haute est la pensée : « La fin prochaine du corps humain, c'est l'âme raisonnable et ses opérations, or la matière est pour la forme, et les instruments pour les actions de l'agent principal » (*ibid.*). Voici définitivement expliquées la beauté de Socrate, dont la verrue déparant son visage gênait l'esthétique grecque, et celle du loup de la fable qui, couvert de blessures, est plus beau que le chien, malgré le parfait « embonpoint » de celui-ci : la beauté du loup, en effet, ne consiste pas en la perfection du pelage, mais en son aptitude à chasser dans les monts et les forêts. De même, l'homme le plus laid ou diminué physiquement par l'infirmité, la mutilation ou la maladie, est parfaitement beau si et seulement si son âme raisonnable reste capable d'accomplir son opération propre qui est de penser.

Esthétique de la liberté

projetée d'en haut et répand sa créativité parmi les objets, ou même elle se constitue et se solidifie en objets. Mais la *claritas* de saint Thomas, elle, provient d'en bas, de l'intérieur de l'objet, comme automanifestation de la forme organisante » (ECO, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, *op. cit.*, p. 166-167).

C'est pour cette raison précise qu'il convient, pour trouver la beauté, de se tourner, non vers le Ciel, mais vers les êtres de nature et d'art. La mystique de saint Thomas est, si l'on peut ainsi s'exprimer, une mystique horizontale : elle s'intéresse plus à ce qui est « derrière » les choses d'ici-bas qu'à ce qui est « en haut ».

Le secret de cette mystique se trouve sans doute dans la doctrine thomiste de l'analogie de l'être, qui cherche à caractériser le rapport de l'être divin au créé¹. Un être beau a avec Dieu un rapport d'« analogie ». C'est en ce sens que le beau a une profondeur, qu'en le touchant on ne touche pas seulement une surface, mais on entrevoit quelque chose derrière lui. Comme le dit Jacques Maritain,

« définir le beau par l'éclat de la forme, c'est le définir du même coup comme l'éclat d'un mystère » (Jacques MARITAIN, *Art et scolastique*, *op. cit.*, p. 49).

D'après Bernard Montagnes, saint Thomas, au début de son œuvre, avait pensé l'analogie comme « proportion », « similitude », « imitation » ou « participation par ressemblance ». Puis, à partir du *De veritate*, il se serait avisé qu'il était inapproprié de supposer qu'il existe une « ressemblance » des êtres à Dieu, puisque cela impliquerait qu'ils aient en commun une même forme, ce qui n'est pas possible avec l'être infini². Cette doctrine se serait confirmée dans les dernières œuvres où Thomas aurait définitivement établi que si Dieu est immanent à tous les êtres, ce n'est pas à titre de *forme*, mais à titre

1. Rapport qui n'est ni « univoque », ni « équivoque », ce qui, respectivement, rapprocherait trop, ou éloignerait trop, la création du Créateur. Cf. Bernard MONTAGNES, o.p., *La Doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin* [1962], Éd. du Cerf, 2008.

2. Cf. *De l'analogie de l'être...*, *op. cit.*, p. 84.

de *cause*. C'est par sa présence créatrice seule que Dieu est proche des êtres : « Dieu est en toutes choses par essence, en ce sens qu'il est présent à toutes choses en tant que cause de leur être¹. » C'est cet être à la fois proche et lointain qui se devine dans le mystère de la beauté.

Observons que la thèse selon laquelle Dieu est immanent à tous les êtres, non à titre de forme, mais à titre de cause, est en accord profond avec la liberté biblique. L'homme n'est pas cause de lui-même, il est créé, totalement dépendant de Dieu à ce titre ; mais Dieu ne l'enferme pas dans des formes venant d'en haut auxquelles il devrait se conformer et qui brideraient donc sa puissance créatrice. Il le crée, mais il le crée libre. Telle est précisément l'intuition que va développer, deux siècles plus tard, Pic de la Mirandole.

6) *Pic de la Mirandole*

À certains égards, Jean Pic de la Mirandole (1463-1494) semble reprendre simplement à son compte la doctrine classique des transcendants. Dans *L'Être et l'Un* (1491)², il dit qu'il y a quatre attributs communs à toutes choses et convertibles l'un dans l'autre, l'être, l'un, le vrai et le bien, qui sont autant de reflets de l'être divin. La vie humaine a pour sens de les approcher :

« Si nous voulons être heureux, nous devons imiter le Dieu bienheureux par excellence et posséder en nous l'unité, la vérité et la bonté (p. 131-133).

Cependant, cette recherche suppose que l'homme puisse « se dépasser », devenir autre qu'il n'est. Ce ne peut être que la démarche d'un être libre, non enfermé dans un destin, ni même, dans la mesure où il doit atteindre au surnaturel, dans une nature. C'est ce que l'auteur avait établi quelques années plus tôt dans un autre ouvrage, *Discours sur la dignité de l'homme* (1486).

1. *Summ. theol.*, Ia, qu. 8, a. 3, concl. Cf. *De l'analogie de l'être...*, p. 89.

2. Jean PIC DE LA MIRANDOLE, *L'Être et l'Un*, in *Œuvres philosophiques*, trad. et notes d'Olivier BOULNOIS et Giuseppe TOGNON, Puf, 1993, p. 121.

Pic y cite des auteurs anciens qui ont dit que l'homme est « le plus grand miracle » ou « la plus grande merveille » du monde. Mais il n'est pas satisfait de l'explication donnée par ces auteurs. Selon eux, l'homme serait un être intermédiaire assurant le lien entre la Terre et le Ciel, un « truchement entre les créatures, familier des supérieures, roi des inférieures¹ ». Or, si cela était vrai, l'homme ne serait pas l'être le plus élevé dans la hiérarchie de la Création, puisqu'il serait inférieur aux anges. Il faut une meilleure raison pour justifier sa première place.

Pic la trouve dans la Genèse où il est dit que l'homme a été créé en dernier, ce qui suggère que Dieu avait un motif particulier de le créer. Ce motif est qu'ayant achevé la création, Dieu voulut qu'il y eût un témoin de celle-ci qui puisse l'admirer et remercier le Créateur :

« L'artisan désirait qu'il y eût quelqu'un pour admirer la raison d'une telle œuvre, pour en aimer la beauté (*pulchritudo*) et en admirer la grandeur » (*op. cit.*, p. 5).

Or, pour qu'un tel être pût éprouver cette admiration et cet amour, il fallait qu'il fût différent des autres. Il lui fallait, d'abord, des facultés de connaissance supérieures qui lui permissent d'avoir, de la Création, une vision suffisamment distancée et globale. Il fallait, d'autre part, qu'il fût libre, puisque, sans liberté, un jugement est sans valeur. Le statut spécial de cet être était rendu nécessaire, enfin, par le fait qu'à ce moment, la Création étant achevée, le monde était « plein » et qu'il n'y avait plus place en lui pour un nouvel être. L'homme ne pouvait y exister qu'en surnombre :

« Il n'y avait plus dans les archétypes de quoi forger une nouvelle lignée, ni dans les trésors de quoi doter ce nouveau fils d'un héritage, ni parmi les séjours du monde entier de place où faire siéger ce contemplateur de l'univers. Tout était déjà plein... » (*ibid.*).

Mais la puissance créatrice de Dieu est sans limite. Aussi trouvait-il une solution digne de lui : il créa l'homme hors normes en lui

1. Jean PIC DE LA MIRANDOLE, *Discours sur la dignité de l'homme*, in *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, p. 3.

donnant non pas une essence, mais la potentialité d'acquérir toutes les essences par l'effet de son libre choix.

« Le parfait artisan décida qu'à celui à qui il ne pouvait donner rien de propre serait commun tout ce qui avait été le propre de chaque créature. Il prit donc l'homme, cette œuvre à l'image indistincte, et l'ayant placé au milieu du monde, il lui parla ainsi : "Je ne t'ai donné ni place déterminée, ni visage propre, ni don particulier, ô Adam, afin que ta place, ton visage et tes dons, tu les veuilles, les conquières et les possèdes par toi-même. La nature enferme d'autres espèces en des lois par moi établies. Mais toi, que ne limite aucune borne, tu te définis toi-même par ton propre libre arbitre, entre les mains duquel je t'ai placé (*Tu, nullis angustiiis cohercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui*¹, *tibi illam [naturam] prefinies*). Je t'ai mis au milieu du monde, afin que tu puisses mieux contempler autour de toi ce que le monde contient. Je ne t'ai fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, afin que, souverain de toi-même, tu achèves librement ta propre forme (*ut... formam effingas*), à la façon d'un peintre ou d'un sculpteur. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, comme celles des bêtes, ou bien, par décision de ton esprit, être régénéré, atteindre les formes supérieures, qui sont divines » (p. 5-7, trad. modifiée).

Donc, s'il est vrai qu'en un sens l'homme est inférieur aux anges, en un autre il leur est supérieur. Car l'ange est enfermé dans sa nature, alors que l'homme est potentiellement toutes les natures. C'est donc finalement la *liberté* de l'homme qui lui vaut d'être la « merveille » de la Création².

« À [l'homme] il fut donné d'avoir ce qu'il désire et d'être ce qu'il veut. Les bêtes, au moment où elles naissent, portent en elles, dès la matrice de leur mère [...] tout ce qu'elles auront. Les esprits supérieurs [les anges]

1. C'est une citation biblique : « Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui », « c'est lui qui au commencement a fait l'homme, et il l'a laissé aux mains de son conseil » (Si, 15,14), c'est-à-dire qu'il l'a laissé libre de choisir le bien ou le mal, comme y insiste le verset suivant : « Si tu le veux, tu garderas les commandements... »

2. C'est en référence à ces thèses que Jacob Burckhardt dira que Pic de la Mirandole a été le grand initiateur du mouvement humaniste de la Renaissance. Cf. Jacob BURCKHARDT, *La Civilisation de la Renaissance en Italie* [1860], Bartillat, 2012, p. 400-401.

ont été, dès le commencement ou peu après, ce qu'ils seront à jamais dans les siècles des siècles. Mais dans chaque homme qui naît, le Père a introduit des semences de toutes sortes, des germes de toute espèce de vie. Ceux que chacun a cultivés croîtront, et ils porteront des fruits en lui » (p. 7).

Dieu a donc voulu pour l'homme une part de ce que, selon Plotin, il a voulu pour lui-même, à savoir, que « son acte ne soit pas assujéti à son essence¹ », ou que son existence précède son essence.

La question est de savoir ce que chaque homme choisira d'être, et aussi ce que seront les sociétés humaines en fonction de ces choix. Allons-nous « abuser de la miséricordieuse libéralité (*liberalitas*) du Père », et « rendre néfaste, de salubre qu'il était, le libre arbitre (*libera optio*) qu'il nous a accordé » ? Ne faut-il pas plutôt, si nous voulons être dignes de la confiance que Dieu nous a accordée, qu'

« une sainte ambition envahisse notre esprit pour que, sans nous contenter des choses médiocres, nous aspirions aux plus hautes et appliquions toutes nos forces à les atteindre – puisque, du moment que nous voulons, nous pouvons ? Dédaignons les réalités terrestres, méprisons les célestes², et négligeant tout ce qui est du monde, volons au-delà de lui à la cour qui entoure la divinité suréminente » (p. 13-15).

Qu'est-ce que cette « cour » ? C'est le lieu où siègent les cohortes angéliques. Pic suggère donc que, pour approcher Dieu qui est transcendant, inaccessible et « caché dans la ténèbre », nous tentions d'« égaler la dignité et la gloire » des anges³.

Pic reprend alors à son compte l'angélologie de la *Hiérarchie céleste* de Denys l'Aréopagite, selon laquelle il y a neuf niveaux hiérarchiques de cohortes angéliques, réparties en trois ordres, l'ordre supérieur étant constitué des *Séraphins*, des *Chérubins* et des *Trônes*

1. PLOTIN, *Sur la liberté de l'Un* (Traité 39 [VI, 8], 20, 18). Cf. *supra*, p. 56.

2. C'est-à-dire les réalités purement intellectuelles, poursuivies par le philosophe. Certes elles sont plus hautes que les terrestres, mais elles ne sont pas moins éloignées de Dieu.

3. L'idée a un fondement scripturaire : « Ceux qui auront été dignes d'avoir part à la résurrection... seront pareils aux anges » (Lc 20,36).

dont il a été question plus haut. Les occupations de chacune de ces dernières catégories auprès de Dieu sont autant d'attitudes spirituelles différentes que nous pouvons imiter :

« Le Séraphin brûle du feu de la charité ; le Chérubin resplendit de l'éclat de l'intelligence ; le Trône se dresse dans la fermeté de la justice. Si donc, adonnés à la vie active, nous prenons en charge avec un jugement droit le soin des choses inférieures, nous serons établis dans la solide assurance des Trônes. Si, délivrés de l'action, nous sommes occupés au loisir de la contemplation, considérant dans l'ouvrage l'artiste et dans l'artiste l'ouvrage, nous resplendirons de toutes parts de la lumière des Chérubins. Et si nous brûlons d'amour pour le seul artisan, nous serons enflammés du feu de l'amour dévorant et prendrons un aspect séraphique » (p. 15).

Lorsque nous recherchons la justice, la vérité, l'amour, nous nous modelons, que nous le sachions ou non, sur autant de catégories distinctes d'anges rapprochés du trône de Dieu, et en cela nous nous rapprochons de Dieu lui-même. Nous le faisons, par exemple, dans la « vie active », fût-elle d'apparence prosaïque et toute tournée vers les choses terrestres. Car si, dans ce type de vie, nous cherchons constamment à être justes, nous faisons cela même que font les Trônes, auxquels donc nous nous assimilons. De même, si nous menons une vie contemplative, consacrée au vrai, nous nous assimilons aux Chérubins, puisque nous donnons à notre esprit une direction semblable à la leur. Si nous menons une vie charitable, nous sommes proches des Séraphins. Cependant, chaque modalité reste distincte des autres, à l'image du fait que les différentes cohortes angéliques occupent à la cour céleste une place distincte et assument chacune leur fonction sans empiéter sur celle des autres. Aucun idéal de l'esprit ne peut ni ne doit être sacrifié à un autre, pas plus la science chérubinique à la charité séraphique que l'amour de la justice à celui de la vérité.

Le fait qu'il y ait plusieurs voies pour approcher Dieu, chacune constituant une modalité distincte de la vie spirituelle, mais toutes s'épaulant et convergeant vers ce foyer commun qu'est Dieu, explique

Esthétique de la liberté

donc à la fois la différence de nature entre les idéaux de l'esprit et leur harmonie profonde. Ils sont incommensurables (le savoir n'est pas l'amour, ni l'amour le savoir) et cependant solidaires (le savoir sert l'amour qui sert le savoir). C'est ce qui explique ultimement que, quand nous poursuivons un idéal, nous ne pouvons pas nous éloigner vraiment des autres, malgré les apparences contraires évoquées au début de cet ouvrage.

*

Il nous semble qu'avec ces apports antiques et médiévaux, certains traits de l'anthropologie philosophique dont nous avons besoin pour guider notre analyse des sociétés humaines ont commencé à se dessiner d'eux-mêmes. Les chemins de la beauté ne seront ouverts qu'à un homme « inquiet », ayant le sens du mystère, désireux d'explorer toutes les formes sensibles de la nature et de l'art, et de poursuivre le vrai et le bien autant que le beau. S'il doit être en mesure de mener une telle recherche, il devra jouir non seulement de la liberté intérieure chère aux platoniciens et aux mystiques, mais de toutes les libertés concrètes qui lui permettront d'agir dans le monde, tant pour le découvrir que pour y imprimer sa marque.

7. DE KANT À CASTORIADIS

Certains auteurs modernes peuvent nous aider à compléter cette analyse.

1) *Kant*

Kant, d'abord, a attesté la division catégorielle et l'unité transcendante de l'esprit humain quand il a dit que la question : *Qu'est-ce que l'homme ?* se subdivise en ces trois autres : *Que puis-je savoir ?*, *Que*

dois-je faire ?, *Que m'est-il permis d'espérer*¹ ? En d'autres termes, selon Kant, l'homme n'est homme que s'il recherche le vrai, veut faire le bien, et se représente le monde comme recevant son sens de son lien avec une réalité suprasensible, problématique où nous allons voir que l'esthétique joue un rôle essentiel.

Mais la poursuite de ces idéaux suppose la liberté. Tel est précisément le point de départ de l'argumentation kantienne. La liberté est une donnée immédiate de l'expérience humaine :

« Ce qui est très remarquable, c'est que parmi les *faits* il se trouve une Idée de la raison (qui n'est susceptible d'aucune présentation dans l'intuition, et par conséquent aussi d'aucune preuve théorique de sa possibilité) ; c'est l'Idée de liberté, dont la réalité, en tant qu'espèce particulière de causalité (dont le concept serait transcendant à un point de vue théorique), peut être démontrée par les lois pratiques de la raison pure et, conformément à celles-ci, dans les actions réelles, par conséquent dans l'expérience². »

La liberté est une donnée d'expérience, démontrée par le fait que nous pouvons, si nous le voulons, observer les lois morales dans notre action. Mais ce fait d'expérience n'est pas, pour autant, un fait de nature, comme il l'est chez Aristote. Kant voit dans la liberté rien de moins qu'une réalité suprasensible qui, en tant que telle, pourra servir à prouver l'existence des autres réalités suprasensibles :

« [Il est] remarquable qu'entre les trois pures Idées rationnelles, *Dieu*, *liberté* et *immortalité*, l'Idée de la liberté soit l'unique concept du suprasensible qui prouve sa réalité objective [...] dans la nature, par l'effet qu'il lui est possible de produire en celle-ci, rendant justement ainsi possible la liaison des deux autres avec la nature [...]. Par conséquent le concept de liberté (comme concept fondateur de toutes les lois pratiques inconditionnées) peut conduire la raison au-delà de ces limites à l'intérieur desquelles tout concept naturel (théorique) doit demeurer enfermé sans espoir » (p. 439).

1. Emmanuel KANT, *Logique*, Vrin, 1970, p. 25.

2. Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger* [1790], trad. A. PHILONENKO, Vrin, 2000, p. 431.

Par exemple, la loi morale nous oblige à poursuivre le bien. Mais nous ne pouvons avoir la preuve que, dans le monde naturel tel qu'il va, le bien triomphera, que les justes seront récompensés et les méchants punis. Donc, pour que notre action ait un sens, nous devons postuler qu'une concordance est au moins possible entre l'ordre moral et l'ordre naturel, ce qui n'est envisageable que si les deux ordres dépendent d'une même intelligence créatrice. Notre raison nous conduit donc à postuler l'existence de l'être suprasensible par excellence, Dieu¹.

Qu'en est-il maintenant du beau ? Cette question est l'objet particulier de la troisième *Critique*, où Kant donne du beau ces célèbres définitions :

« Le goût [c'est-à-dire la faculté de juger du beau] est la faculté de juger d'un objet ou d'un mode de représentation, *sans aucun intérêt*, par une satisfaction ou une insatisfaction. On appelle *beau* l'objet d'une telle satisfaction » (*Critique de la faculté de juger*, p. 73). « Est beau ce qui plaît universellement sans concept » (p. 83). « La beauté est la forme de la finalité d'un objet, en tant qu'elle est perçue en celui-ci sans représentation d'une fin » (p. 106).

Ainsi le beau est une notion universelle et nécessaire, non relative à telle ou telle préférence subjective, comme ce qui est seulement « agréable ». Quand nous jugeons « belle » une chose, nous entendons que toute l'humanité doit la trouver belle, de même que tout esprit rationnel est censé accepter les résultats des sciences. C'est un paradoxe, puisqu'il n'y a pas de démonstration conceptuelle qui puisse prouver cette universalité du beau à la manière dont on démontre une théorie scientifique. Le beau n'en a pas moins une universalité subjective.

1. Kant insiste sur le fait qu'il n'y a là aucun saut dans l'irrationnel. En effet, les « postulats de la raison pratique » ne sont pas imposés de l'extérieur à notre esprit ; c'est notre raison même qui les formule et leur donne son « libre assentiment » (p. 432). « La croyance [...] est le principe permanent de l'esprit consistant à admettre comme vrai ce qu'il est nécessaire de présupposer comme condition pour la possibilité du but ultime moral suprême, en raison de l'obligation qui s'y attache : encore que nous ne puissions en reconnaître la possibilité, pas plus d'ailleurs que l'impossibilité » (p. 435). Kant propose donc une définition philosophique de ce que les théologiens appellent la foi.

tive. Il est commun à tous les sujets, ce qui lui confère un type spécifique d'objectivité. D'autre part, que le beau soit une « finalité sans fin » signifie que toutes les parties de la chose belle sont liées par une proportion et une cohérence, qu'elles ont une finalité interne ou « formelle » ; mais la chose belle n'a pas de fin qui lui soit extérieure, par rapport à laquelle elle serait un simple moyen. Autrement dit, le beau est toujours isolé et constitue un « monde à part » ; il ne s'insère jamais complètement dans le monde empirique où il n'a pas de fonction assignable¹.

Cette thèse est plus vraie encore du « sublime² » :

« Quand nous ne disons pas seulement grande une chose, mais que nous la déclarons grande simplement, absolument, sous tous les rapports (au-delà de toute comparaison), c'est-à-dire sublime, on voit aussitôt que nous ne permettons pas que l'on cherche en dehors de cette chose une mesure qui lui serait appropriée, mais nous voulons qu'on la trouve seulement en cette chose elle-même. C'est une grandeur qui n'est égale qu'à elle-même » (p. 126).

Elle n'est donc pas naturelle. De fait, le sublime nous met en contact avec une réalité qui, étant incomparable à aucune autre et échappant à tout rapport mathématique avec le monde naturel, est « infinie » et rompt avec le monde phénoménal.

Kant insiste sur la portée de cette rupture. Il dit que le sublime

1. La définition du beau par Kant comme « finalité sans fin » se démarque de celle de saint Thomas évoquée plus haut. Mais on peut atténuer la contradiction en observant que la *claritas*, l'éclat qui, selon Thomas, émane de la chose belle, la détache par cela même de son environnement, et que le mystère qui s'annonce en elle en fait bien une réalité détachée, absolue, allant au-delà de sa fonction.

2. Que, conformément à une habitude du temps, Kant distingue du beau, mais qu'on peut appeler une forme absolue du beau. L'idée de distinguer nettement les deux concepts est venue à Kant par l'ouvrage de Burke *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* (1757), commentant lui-même le traité antique de Longin, *Du Sublime*, ramené à l'attention du public européen, aux Temps modernes, par la traduction de Boileau. Sur cette riche et complexe tradition, cf. Baldine SAINT-GIRONS, *Fiat lux. Une philosophie du sublime*, Quai Voltaire, 1993. Nous nous en tiendrons, quant à nous, à l'idée platonicienne que le beau est sublime en tant que tel, et que, s'il n'est pas sublime, il n'est pas vraiment beau.

met l'esprit en mouvement, l'« ébranle », qu'il ouvre sous nos pas un « abîme » :

« L'esprit se sent *mis en mouvement* dans la représentation du sublime [...]. Ce mouvement [...] peut être comparé à un *ébranlement*, c'est-à-dire à la rapide succession de la répulsion et de l'attraction par un même objet. Le transcendant est pour l'imagination [...] en quelque sorte un abîme en lequel elle a peur de se perdre elle-même » (p. 138).

Mais, s'ils nous font peur, le beau et le sublime nous « grandissent ». En effet, la beauté nous fait « vénérer » la cause inconnue du beau et éprouver de la « reconnaissance » à son égard. En ce sens, on peut dire du beau, dont Kant nous dit qu'il est proche parent du bien (p. 450), qu'il nous conduit, comme ce dernier, à postuler l'existence de Dieu.

Ce qu'on appelle avoir de l'« esprit », avoir une « âme », c'est précisément être conscient de cette présence de l'infini dans le beau. Il est des êtres humains qui n'ont pas cette conscience. Kant déclare que ce sont des gens « sans esprit » (*ohne Geist*) (p. 212). Ce qui leur manque, c'est qu'ils ne savent ou ne peuvent ouvrir leur imagination à des « perspectives infinies », alors que c'est cette ouverture à l'infini qu'offre la beauté :

« Le poète ose donner une forme sensible aux Idées de la raison que sont les êtres invisibles, le royaume des saints, l'enfer, l'éternité, la création, etc., ou bien encore à des choses dont on trouve au vrai des exemples dans l'expérience, comme la mort, l'envie et tous les vices, ainsi que l'amour, la gloire, etc., mais en les élevant alors au-delà des bornes de l'expérience » (p. 214).

Encore faut-il que le génie artistique soit libre de créer, d'être pleinement « original » (p. 205).

*

Ainsi Kant nous offre une philosophie de l'homme cohérente, où beauté et liberté sont liées à la fois entre elles et à la recherche de la vérité et à la vie morale. De fait, des notions philosophiques établies

dans les trois *Critiques*, il a pu tirer des conséquences concrètes au sujet de ce que doivent être les institutions sociales, politiques, économiques, scientifiques et éducatives de toute société qui se veut vraiment humaine. C'est parce que l'entendement humain est limité (puisqu'il ne connaît que les phénomènes, non les choses en soi), qu'il faut la liberté de penser (cf. l'opuscule *Qu'est-ce que les Lumières?*). C'est parce que l'être humain doit être « toujours considéré comme une fin, et jamais seulement comme un moyen », qu'il faut une République où règnent les libertés civiques, politiques, intellectuelles, économiques (cf. la *Doctrine du droit*). C'est parce que le beau « ébranle » et « grandit » notre esprit et le prépare à la morale qu'il faut le respecter, tant dans le spectacle de la nature (« le ciel étoilé au-dessus de nos têtes ») que dans les beaux-arts. Inversement, une société où l'on ne peut penser librement, où certains hommes sont les moyens des fins décidées par d'autres, où le beau est ignoré, est une société inhumaine¹.

1. Kant a directement influencé Victor Cousin. Dans *Du Vrai, du Beau et du Bien* (1853), celui-ci soutient à son tour que la recherche du vrai, du beau, du bien, et la liberté qui rend cette recherche possible, sont parties composantes de l'esprit humain. Cousin retrouve le *Geist* de Kant – et aussi l'*irrequietum cor* de saint Augustin – dans cette page remarquable : « Toute chose a sa fin. Ce principe est aussi absolu que celui qui rapporte tout événement à une cause. L'homme a donc une fin. Cette fin se révèle dans toutes ses pensées, dans toutes ses démarches, dans tous ses sentiments, dans toute sa vie. Quoi qu'il fasse, quoi qu'il sente, il pense à l'infini, il aime l'infini, il tend à l'infini. Ce besoin de l'infini est le grand mobile de la curiosité scientifique, le principe de toutes les découvertes. L'amour aussi ne s'arrête et ne se repose que là. Sur la route, il peut éprouver de vives jouissances ; mais l'amertume secrète qui s'y mêle lui en fait sentir bientôt l'insuffisance et le vide. Souvent, dans l'ignorance où il est de son objet véritable, il se demande d'où vient ce désenchantement fatal dont successivement tous ses succès, tous ses bonheurs, sont atteints. S'il savait lire en lui-même, il reconnaîtrait que si rien ici-bas ne le satisfait, c'est parce que son objet est plus élevé, et que le vrai terme où il aspire est la perfection absolue. Enfin comme la pensée et l'amour, l'activité humaine est sans limites. Qui peut dire où elle s'arrêtera ? Voilà cette terre à peu près connue. Bientôt il nous faudra un autre monde. L'homme est en marche vers l'infini, qui lui échappe toujours et que toujours il poursuit » (Victor COUSIN, *Du Vrai, du Beau et du Bien* [1853], Paris, Didier, 1855, p. 421-422). Or la poursuite des idéaux de l'esprit implique la liberté. Ce n'est pas un hasard si, sur le plan politique, Cousin fut un partisan réfléchi de l'orléanisme et un adversaire non moins résolu du jacobinisme.

2) Proust

On trouve chez Proust des thèses étonnamment convergentes avec celles qu'on vient d'évoquer.

Dans *Du côté de chez Swann*, l'auteur raconte comment Swann, à l'époque de ses amours avec Odette de Crécy, a entendu dans une soirée mondaine la *Sonate* de Vinteuil, et plus précisément une certaine « petite phrase » qui y revient plusieurs fois, et l'a réentendue longtemps après lors d'une autre soirée chez Mme de Saint-Euverte¹. Proust analyse longuement ces expériences. Il nous dit que Swann a été immédiatement « ébranlé » (c'est le vocabulaire de Kant) par cette musique, en laquelle il a reconnu nettement « un être surnaturel et pur qui [passait] en déroulant son message invisible ». Cela a suscité en lui un « amour inconnu », a « ouvert » et « dilaté » (c'est le vocabulaire de Platon) son âme. Et il a d'emblée éprouvé une impression singulière. La musique semblait ne pas être produite par les musiciens, mais « venir d'ailleurs », le rôle des artistes n'étant que de l'accueillir et de la servir

« comme si les instrumentistes, beaucoup moins jouaient la petite phrase qu'ils n'exécutaient les rites exigés d'elle pour qu'elle apparût, et procédaient aux incantations nécessaires pour obtenir et prolonger quelques instants le prodige de son évocation » (p. 342).

On a rarement formulé avec autant de netteté la thèse d'une transcendance du beau. Ce ne sont pas les musiciens qui fabriquent

1. Cf. Marcel PROUST, *Du côté de chez Swann*, « Un amour de Swann », in *La Recherche du temps perdu*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1987, p. 205-210 et 339-347. Proust a dit s'être inspiré de plusieurs musiques : d'une sonate de Saint-Saëns, de l'*Enchantement du Vendredi saint* du *Parsifal* de Wagner, de la sonate pour piano et violon de Franck (pour « les deux oiseaux qui se répondent »), du *Prélude de Lohengrin*, de « quelque chose » de Schubert, enfin d'« un ravissant morceau de piano de Fauré » (cité par Jean-Yves TADIÉ dans son édition, p. 1237-1238). Dans les réflexions de Proust, il n'y a donc rien d'anecdotique. La théorie de l'art qu'il expose ici a été longuement méditée ; il en existe des esquisses dès *Jean Santeuil*, *Les Plaisirs et les Jours*, les *Carnets* (cf. le recueil *Proust. Écrits sur l'art*, présentation de Jérôme PICON, Garnier-Flammarion, 1999).

la musique avec leurs mains, leur souffle et leurs instruments ; c'est la musique qui se joue elle-même, les musiciens lui servant de cortège liturgique. Swann s'étonne d'ailleurs que ce soit par un homme, qui plus est obscur, Vinteuil, que soit venue cette « déesse ». Il faut décidément que cet homme ait été lui-même élu par un dieu pour être son ange, et cela s'est fait à la faveur de quelque expérience cruciale :

« Au fond de quelles douleurs [Vinteuil] avait-il puisé cette force de dieu, cette puissance illimitée de créer ? » (*ibid.*).

Cette réalité divine parle dans le langage non verbal et non conceptuel qu'est la musique. Mais cet idiome n'est pas moins pourvu de sens que la parole, il l'est même beaucoup plus. En effet – et l'on voit Proust déployer ici tous ses efforts pour expliciter aussi clairement qu'il le peut, en termes philosophiques, cette vérité difficile – la musique est porteuse de véritables *idées*. Quand bien même elle présenterait « à la raison une surface obscure », elle est située « de plain-pied avec les idées de l'intelligence », de sorte qu'elle est capable de faire découvrir à l'esprit des vérités plus essentielles que celles qui sont dites par des mots :

« La suppression des mots humains, loin d'y laisser régner la fantaisie, comme on aurait pu croire, l'en avait éliminée ; jamais le langage parlé ne fut si inflexiblement nécessité, ne connut à ce point la pertinence des questions, l'évidence des réponses » (p. 346).

La musique fait ainsi émerger de « cette grande nuit impénétrée et décourageante de notre âme que nous prenons pour du vide et pour du néant » (p. 344) des réalités objectives et permanentes qui ont *plus de valeur* que la vie empirique, puisqu'elles révèlent le sens véritable et définitif des événements de celle-ci.

Si, en effet, la petite phrase avait tant de résonances sur Swann – au point de l'« éblouir » et de l'affecter d'une « cécité momentanée » comme le prisonnier de la caverne au moment où il se tourne vers la réalité vraie –, c'est qu'elle lui livrait soudain la vérité de ses amours avec Odette. Elle lui enseignait que le fragment de vie qu'il avait vécu avec cette femme n'avait pas été cet épisode misérable, cette « divagation sans importance » vouée à disparaître dans le néant, qu'il était

aux yeux des invités mondains de la soirée chez Mme de Saint-Euverte qui lui en avaient parlé avec légèreté (apprenant qu'il était séparé d'Odette, ils avaient voulu le consoler ou simplement être aimables, et ils lui avaient donc laissé entendre, sur un ton badin, qu'il oublierait bientôt cette femme, qui pourrait être avantageusement remplacée par d'autres, etc.). Or la musique avait démenti cette vision en lui révélant la valeur absolue, intemporelle, de ce qu'il avait vécu avec Odette : ces « charmes d'une tristesse intime » qu'il avait expérimentés dans leur relation, la petite phrase en avait « capté, rendu visible » (p. 343) l'essence.

Par quel miracle Vinteuil avait-il pu faire paraître dans son art l'essence véritable de ce qu'Odette et Swann avaient vécu, alors qu'il ne connaissait pas ces deux personnages ? L'explication est qu'il avait lui-même vécu des événements, éprouvé des sentiments apparentés. Plus loin dans la *Recherche*¹, Proust explicitera cette idée : ce que les artistes rendent visibles à tous, par l'œuvre, ce n'est pas leur « moi » en ce qu'il a d'incommunicable, mais des essences du monde et de la vie qui sont objectives et universelles et dont, par conséquent, tous les hommes sont susceptibles de faire l'expérience, bien qu'elles restent confuses dans l'esprit de la plupart d'entre eux, jusqu'à ce qu'un artiste les voie clairement et les leur rende visibles en les traduisant dans son œuvre. C'est ainsi que l'art nous révèle

« un ordre de créatures surnaturelles et que nous n'avons jamais vues, mais que malgré cela nous reconnaissons avec ravissement quand quelque explorateur de l'invisible arrive à en capter une, à l'amener, du monde divin où il a accès, briller quelques instants au-dessus du nôtre » (p. 345).

Que deviennent, demande Proust, les réalités essentielles dont sont porteurs les chefs-d'œuvre de l'art après que l'âme les aperçues ? Ici comme en d'autres passages de la *Recherche*, Proust professe une

1. Notamment dans *La Prisonnière*, t. III, p. 756-762 et 877-883, et dans *Le Temps retrouvé*, t. IV, p. 448-496.

foi en l'immortalité de l'âme qui, si inclassable qu'elle soit, n'en est pas moins explicite et solennelle :

« Peut-être perdrons-nous [ces richesses], peut-être s'effaceront-elles, si nous retournons au néant. Mais tant que nous vivons, nous ne pouvons pas plus faire que nous ne les ayons connues que nous ne le pouvons pour quelque objet réel [...]. Nous périrons, mais nous avons pour otages ces captives divines qui suivront notre chance. Et la mort avec elles a quelque chose de moins amer, de moins inglorieux, peut-être de moins probable » (p. 344-345).

On lira et relira cette dernière phrase, dont le sens est clair malgré la pudeur de l'expression. Les touches de l'absolu par lesquelles l'art embellit notre vie lui donnent un éclat glorieux. Elles vont jusqu'à rendre improbable, pour ne pas dire absurde, l'hypothèse d'une disparition définitive de l'être humain qu'elles ont un jour habitées.

3) Heidegger, Gadamer

D'autres auteurs ont enrichi au ^{xx}e siècle la philosophie de l'art dans un sens proche de Proust. Ils seront nos derniers jalons.

Heidegger a énoncé la thèse que l'œuvre d'art n'est ni une simple « chose », ni un simple « produit », mais un événement ontologique à part entière, qu'il caractérise comme une « mise en œuvre de la vérité »¹. Ce que fait l'art, en effet, c'est de rendre visible la vérité des choses, la « vérité de l'étant ». Par exemple, les souliers de paysans sont *réels*, mais, peints par Van Gogh, ils sont *vrais*. D'une manière générale, l'art n'est nullement « un quelconque vagabondage de l'esprit inventant çà et là ce qui lui plaît ; ce n'est pas un laisser-aller de la représentation et de l'imagination aboutissant à l'irréel », car, dans l'art « une étrange concordance de la vérité et de la beauté se révèle

1. Cf. Martin HEIDEGGER, « L'origine de l'œuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, p. 11-68.

concrètement »¹. C'est le fait qu'une vérité fasse soudain son apparition qui rend beau ce qui est beau².

Cette idée est développée par Hans Georg Gadamer³. Prenant le contre-pied de l'esthétique romantique du génie qui affirme que l'art exprime l'intériorité du sujet, Gadamer entend restaurer la conception classique de l'art comme représentation des essences objectives du monde. Cette conception a été rejetée par le romantisme, explique-t-il, parce qu'on a mal compris l'idée d'« imitation de la nature » avancée par Aristote. L'art n'imité pas la nature au sens où il répéterait une connaissance de celle-ci que l'esprit humain aurait déjà obtenue par d'autres voies, mais au sens où il inaugure cette connaissance. L'art est connaissance première des formes du monde. Dans l'œuvre achevée, en effet, se dévoilent des formes du *cosmos* ou de la vie humaine et sociale qui, dans l'expérience ordinaire, sont vouées à rester à jamais évanescentes. L'œuvre en montre pour la première fois l'essence. En ce sens, si elle est imitation, elle est une imitation plus vraie que le modèle. L'Achille d'Homère est « plus vrai » que l'Achille historique⁴. Ainsi l'œuvre d'art, loin d'être une projection de la subjectivité humaine, dévoile l'être du monde. Elle est, dit Gadamer, la « transmutation en figure » (*Verwandlung ins Gebilde*) de réalités qu'elle fait échapper à l'insignifiance en les fixant dans la figure de l'œuvre qui clôt et parachève leur sens.

Mais elle n'est telle que dans la mesure où elle dévoile ce qui était ignoré, où elle est *originale*, comme une analyse de la notion de chef-d'œuvre nous le fera comprendre.

Par définition, un chef-d'œuvre n'est redondant avec aucune autre œuvre. Il montre quelque chose qui n'est montré nulle part ailleurs, il est seul à dévoiler un certain secret. C'est d'ailleurs en raison de son insubstituabilité à d'autres qu'on le conserve précieusement, qu'on

1. *Op. cit.*, p. 57.

2. *Op. cit.*, p. 64. Cf. une définition proche, p. 43.

3. Hans-Georg Gadamer a exposé sa théorie de l'art dans le chapitre introductif d'un livre consacré au problème de l'herméneutique : Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, trad. fr., Seuil, 1980 et 1996.

4. ARISTOTE, *Poétique*, 9, 1451 b 6.

l'expose dans des musées, qu'on le republie sans cesse dans des grandes collections, qu'on le rejoue sur les grandes scènes. L'humanité le conserve parce que la critique et le jugement des années ou des siècles n'ont pas trouvé d'équivalents qui le rendraient inutile. Il existe ainsi un patrimoine d'œuvres par rapport auxquelles personne n'a encore fait « mieux », et dont on considère qu'elles méritent d'être conservées et contemplées au-delà de la période de curiosité ou d'engouement factice dont bénéficient les œuvres ordinaires dès lors qu'elles flattent le goût du public.

Un indice rigoureux de l'originalité des chefs-d'œuvre de l'art est le fait qu'on ne puisse instaurer entre eux une *hiérarchie*. On ne peut dire qu'un chef-d'œuvre est « plus beau » que tel autre. Tel qui, écoutant l'*Offrande musicale*, a sur le moment même l'impression d'écouter la plus belle musique du monde, révisera son jugement quand il écoutera la *Neuvième symphonie*, la *Sonate en si mineur* ou le *Chant de la Terre* – et réciproquement, ce qui fait que la vie musicale est, littéralement, une succession d'enchantements.

Cela nous apprend quelque chose d'essentiel sur l'ontologie de l'œuvre d'art. En effet, pour qu'on puisse comparer deux œuvres, il faudrait qu'elles puissent être rapportées à une même mesure indépendante d'elles, qu'elles puissent passer toutes deux sous une même aune, qu'elles appartiennent donc à un même monde. *A contrario*, l'impossibilité de hiérarchiser les chefs-d'œuvre est un indice de ce qu'ils *n'appartiennent pas au même monde*, ou, si l'on préfère, que chaque chef-d'œuvre est situé dans un monde qui lui est propre, qui a ses propres critères de jugement et de mesure, comme l'avait noté Kant. Inversement, les œuvres qui peuvent être classées, au sujet desquelles on peut exprimer sans ambiguïté des préférences, attestent par cela même qu'elles sont de simples éléments d'un monde commun qui les englobe. Elles ne disent donc pas quelque chose de pleinement original, elles ne sont pas des chefs-d'œuvre ; si on les retire du patrimoine, cela n'enlèvera rien d'essentiel à celui-ci.

Nous tenons là un critère rigoureux. Le fait qu'il n'y ait pas moyen d'instaurer une hiérarchie de beauté entre les vraies œuvres d'art prouve que la « transmutation en figure » qu'elles opèrent crée

Esthétique de la liberté

des « mondes » distincts, dont aucun ne peut être jugé selon les critères empruntés à un autre. Et que, donc, créer un chef-d'œuvre de l'art, c'est opérer une *rupture* avec les mondes qui existaient jusque-là, celui de la vie ordinaire ou ceux des autres œuvres d'art. C'est là que nous retrouvons la liberté.

4) *Castoriadis*

Cornélius Castoriadis traite des liens entre chefs-d'œuvre de l'art et liberté dans un livre où une réflexion sur l'art était *a priori* inattendue, puisqu'il s'agit d'un ouvrage de géopolitique consacré à l'Union soviétique¹. Il y soutient la thèse que la société soviétique représente une innovation dans l'histoire en ce qu'elle a délibérément *exclu* la beauté :

« On connaissait déjà des sociétés humaines d'une injustice et d'une cruauté presque illimitées. On n'en connaissait guère qui n'aient pas produit de belles choses. On n'en connaissait aucune qui n'ait produit que la Laideur positive » (*Devant la guerre*, p. 238).

On en connaît dorénavant une : l'Union soviétique. Comment s'explique ce phénomène ? Il y a certes une explication sociologique : les bureaucrates de l'Union des Écrivains (ou de l'Union des Peintres, des Compositeurs, etc.) ne peuvent supporter un vrai talent qui mettrait en relief leur propre médiocrité. Il en est ainsi dans toutes les bureaucraties, et étant donné que toute la vie artistique est bureaucratisée en Union soviétique (c'est-à-dire qu'un artiste ne peut vivre en faisant un libre commerce de ses œuvres ; il doit être membre d'une organisation de l'État et du Parti), personne n'échappe à cette emprise et à l'écrasement des talents qu'elle implique. On peut dire aussi que l'imposition à tout l'art soviétique des normes du « réalisme soviétique » a étouffé la créativité. Cependant, ces explications ne vont pas

1. Cornélius CASTORIADIS, *Devant la guerre*, Fayard, 1981. Castoriadis, philosophe français d'origine grecque, a vécu de 1922 à 1997.

au fond du problème. Elles rendent compte de l'absence de beauté, non de la « haine affirmative du Beau » qui, selon Castoriadis, caractérise en propre le communisme soviétique.

L'auteur propose donc une autre explication. C'est que le régime « sent “instinctivement” – sans certes le “savoir” – que la véritable œuvre d'art *représente pour lui un danger mortel*, sa mise en question radicale, la démonstration de son vide et de son inanité » (*ibid.*).

Dans une société bâtie selon le matérialisme scientifique, en effet, tout a une place précise et définie. La théorie établit le rôle positif ou négatif de chaque chose, de chaque être ou de chaque acte dans le processus historique. L'explication idéologique se veut globale. En conséquence, ce dont on ne peut rendre raison par l'idéologie n'a pas le droit d'exister ; c'est une anomalie et un scandale. Or nous venons de voir que tel est le cas du chef-d'œuvre de l'art, qui crée un monde sans relation visible avec le monde ordinaire. En conséquence, pour le régime soviétique, une belle œuvre d'art n'a pas le droit d'exister ; son existence seule est pour lui une menace mortelle.

Mais qu'est-ce que le régime totalitaire déteste avec un instinct si sûr dans le beau, dans l'éclat du beau ? C'est que cet éclat prouve la non-nécessité, la contingence du monde, donc l'erreur et l'inanité de l'idéologie. En effet, si l'œuvre d'art est vraiment nouvelle, originale, elle ne se déduit pas du monde actuel. Le nouveau surgit toujours, en un sens, *de nihilo*, de rien. Du coup, il fait *voir*, fût-ce en un éclair, ce rien dont il sort. L'œuvre d'art *montre* l'in-forme, l'infini ; elle est une épiphanie de l'Infini (cette dernière formule n'est pas employée par Castoriadis, mais elle correspond à sa pensée). Par le fait même, elle fait percevoir la *contingence* du monde. Car elle fait apparaître, rétrospectivement, le monde existant comme n'ayant pas été le seul monde possible, comme n'ayant pas été un monde *nécessaire*. Elle frappe de contingence tout l'être. Ainsi réfute-t-elle la métaphysique de Marx et accrédite-t-elle plutôt celles de saint Paul ou de saint Augustin. Le monde censé avoir été définitivement expliqué par l'idéologie apparaît désormais comme étant en réalité un monde non fondé, fragile, susceptible de changer, qui, de même qu'il aurait très

bien pu être, dans le passé, autre qu'il n'a été, pourra, dans l'avenir, prendre une infinité d'autres visages. Il devient soudain plus profond et complexe qu'on ne le pensait, il devient ou redevient *mystérieux* ; et par là, nonobstant les oukases de l'idéologie totalitaire, il se révèle ouvert à toutes les initiatives de la liberté.

L'argumentation de Castoriadis ajoute à notre anthropologie la dimension sociopolitique qui lui manquait. Elle nous permet de comprendre pourquoi la beauté ne peut trouver place dans les sociétés totalitaires, et pourquoi, inversement, elle ne peut apparaître que dans des sociétés où l'on est libre de rompre avec l'acquis et les routines, d'emprunter des chemins non balisés, de défier ou d'ignorer les autorités.

8. TRANSCENDANCE ET CONVERGENCE DES IDÉAUX DE L'ESPRIT

Le moment est venu de tirer parti de tous ces apports glanés dans l'histoire de la philosophie pour tenter de formuler une réponse aux questions posées au commencement de cette étude.

Pour notre part, nous adhérons à l'idée que les idéaux de l'esprit sont transcendants et convergents. Nous pensons, d'une part, que chaque fois qu'un être humain est témoin de l'apparition du bien, du vrai, du beau et de la liberté dans le monde empirique, il touche un absolu. À cet être humain, « Dieu vient à l'idée » – pour reprendre, en étendant son sens, la formule d'Emmanuel Levinas¹. D'autre part, nous pensons que les idéaux de l'esprit qui, logiquement, psychologiquement et socialement, sont disjoints et potentiellement en conflit, convergent en cette transcendance même.

Le bien. — Pour Levinas, chaque fois que se noue ce qu'il appelle une « relation éthique » par laquelle un humain se sent et se veut « responsable pour autrui », et même « responsable pour la responsa-

1. Cf. Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982. Et le chapitre « La fin du nihilisme » de notre ouvrage, *La Belle Mort de l'athéisme moderne*, Puf, 2012.

bilité d'autrui » (ce que les chrétiens attribuent à la *charité* qui conduit à aimer inconditionnellement son prochain, même son ennemi), et compte tenu du fait qu'une telle relation n'est pas naturelle (puisque au contraire toutes nos inclinations naturelles s'y opposent, comme l'a vu Kant qui a fait de cette divergence la pierre de touche de la moralité de l'agir humain), le voile du monde empirique se déchire et révèle une réalité transcendante. Alors se manifeste la « gloire du témoignage »¹, alors « Dieu vient à l'idée ». En ce sens, la relation éthique « prouve » Dieu, dont il n'est d'ailleurs pas d'autre preuve – tout ce qu'on peut dire d'autre au sujet de Dieu vient directement ou indirectement de cette source. En tous les aspects de la vie humaine où le bien est préféré au mal, Dieu se révèle, Dieu est présent.

Le vrai. — La découverte du vrai, de même, révèle une transcendance. En effet, plus la science avance, et plus elle avance vite (comme l'humanité l'a expérimenté dans les deux derniers siècles), plus le projet positiviste de l'achever se révèle irréaliste. Car à mesure qu'elle résout des problèmes anciens, elle en découvre de nouveaux. Bien loin que le progrès des sciences puisse se représenter comme la réalisation d'un puzzle qui devrait se compléter quelque jour, il est une marche vers un horizon qui recule à mesure qu'on avance vers lui. Certes, selon Thomas S. Kuhn, il est des périodes où la « science normale » remplit un programme dont elle espère le parachèvement. Mais ce progrès même, tout en augmentant les connaissances accessibles dans le cadre du paradigme qui structure la recherche pendant cette période, met de mieux en mieux en relief les phénomènes qui échappent à ce cadre explicatif. Jusqu'au jour où, pour expliquer ces derniers, il faudra, à la faveur d'une « révolution scientifique », forger un nouveau paradigme. Celui-ci fixera le programme d'une nouvelle étape de « science normale », laquelle à son tour, au lieu de s'achever dans quelque Savoir Absolu, butera sur de nouveaux problèmes et permettra de prendre conscience de certains aspects jusque-là insoupçonnés du cosmos et de la vie. Les exemples de cette dialectique sont nombreux dans toute l'histoire des sciences, qu'il s'agisse du passage

1. Cf. Emmanuel LEVINAS, *Éthique et infini*, Fayard, 1982, chap. 9.

du géocentrisme à l'héliocentrisme, de la physique de Newton à la mécanique quantique, du vitalisme à la biologie moléculaire, etc. Ce qu'on peut résumer en disant que plus l'homme sait, plus il découvre le caractère incomplet et imparfait de ses connaissances, plus il sait qu'il ne sait pas. Plus encore qu'à l'époque des Lumières, les hommes d'aujourd'hui savent que le programme de la science est inachevable. Or cela même fait « venir Dieu à l'idée » ; ce monde aux richesses inépuisables et jamais complètement expliquées dessine en creux le visage du Créateur.

Le beau. — Que le beau soit encore une « touche » de l'absolu, nous en avons rencontré l'idée, sous une forme ou une autre, à chaque jalon du parcours proposé, chez Platon, Plotin, saint Augustin, saint Denys l'Aréopagite, saint Thomas, Kant, Victor Cousin, Proust, Heidegger, Gadamer, Castoriadis. Le chef-d'œuvre de l'art crée un monde original qui ne peut être déduit du monde existant. Il ne le crée pas par un rejet de ce monde, selon une démarche négative, mais par la forme nouvelle qu'il instaure qui, ne pouvant trouver place dans le monde tel qu'il est, institue un nouvel espace où elle peut se déployer. Ce monde nouveau, qui n'est pas dans la continuité de l'ancien et n'est pas fondé sur lui, est « sans-pourquoi ». Donc la beauté fait *voir* en un éclair l'in-forme dont sortent tous les mondes. Elle est une épiphanie de l'Infini ; elle aussi « fait venir Dieu à l'idée ».

La liberté. — Mais il est une condition *sine qua non* de la poursuite de chacun de ces idéaux : la liberté. Pas de charité sans liberté, pas de vérité sans liberté, pas de beauté sans liberté. Par suite, ce quatrième idéal est lié *par essence* aux trois autres.

D'abord, nous l'avons vu, la poursuite du bien selon la loi biblique n'a de sens que si l'homme est libre. Pas de responsabilité morale sans liberté et, faut-il le préciser, sans liberté *individuelle*. Ce que la loi d'amour des Prophètes et de l'Évangile nous demande, c'est de faire le bien volontairement et en engageant notre personne. Ce que Levinas a appelé la « responsabilité pour autrui », le fait de répondre « Me voici ! » à la demande d'autrui comme Abraham répondit à Dieu qui l'appelait (Gn 22,1), le fait de ne pas se dérober au devoir d'aimer et d'aider autrui (« Tu ne te déroberas pas à ta chair », Is 58,7), cet

impératif (hébraïque ou évangélique, peu importe à ce niveau d'analyse) n'a de sens qu'adressé à un être libre. C'est là la différence morale fondamentale entre les sociétés issues de la Bible et les sociétés païennes mimétiques et sacrificielles. La loi prophétique-évangélique veut que nous pensions que le mal qui règne dans le monde est – même indirectement, même partiellement – de *notre* faute, et non de celle du prochain sur lequel, dit Levinas, nous n'avons pas plus la possibilité de nous défausser que nous ne pouvons nous faire remplacer par lui pour notre mort.

De même, la poursuite du vrai, qui n'est jamais possédé tout entier dans un dogme, suppose la liberté de penser, la liberté critique. Le vrai ne saurait être atteint par un esprit contraint : un tel esprit est limité à l'opinion et au mythe. Seul atteint le vrai un esprit qui pense par lui-même, c'est-à-dire qui n'adhère à une connaissance ou à une théorie que parce qu'il a été libre de les examiner par lui-même et de constater si, oui ou non, elles sont conformes au réel. Telle est la thèse de Kant dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, thèse à laquelle le falsificationisme de Karl Popper donne un fondement logique solide : ne peut être jugée vraie qu'une théorie qui, tout à la fois, est réfutable et n'a pas été réfutée malgré tous les efforts des critiques ; or le fait que personne n'ait réussi à réfuter une théorie n'a de sens logique que si quelqu'un pouvait la réfuter, c'est-à-dire si tous les critiques potentiels n'étaient pas éliminés ou bâillonnés. Donc la liberté – à la fois ma propre liberté de formuler des hypothèses nouvelles, et celle d'autrui de me réfuter – conditionne notre commun accès au vrai.

La poursuite du beau suppose tout autant la liberté humaine. Il n'est pas de chef-d'œuvre sans originalité, ni d'originalité sans liberté. C'est la démonstration de Castoriadis : tout chef-d'œuvre de l'art prouve qu'un autre monde est possible, donc qu'il n'y a pas de nécessité, soit destinale au sens des Anciens, soit déterministe au sens du scientisme moderne. L'art, tout à la fois, présuppose la liberté et la démontre en acte.

À tous ces titres, la liberté n'est donc pas un adjuvant ou un « supplément d'âme » ; elle fait corps avec les idéaux de l'esprit, elle est une valeur en soi, une valeur *inconditionnelle*.

La thèse selon laquelle la poursuite des idéaux de l'esprit n'est pas de l'ordre de la seule vie empirique conduit à celle de la *convergence* de ces idéaux. Car s'il est vrai qu'ils font tous « venir Dieu à l'idée », ils ont Dieu en commun. Malgré son hétérogénéité fondamentale, malgré l'absence de liens causaux et/ou logiques entre ses parties, l'édifice des idéaux de l'esprit résiste à l'éclatement en ce qu'il a Dieu pour clef de voûte. Les idéaux sont indépendants les uns des autres en ce sens qu'aucun n'est cause ou effet des autres et que, par suite, aucun ne peut être réduit au rang de moyen d'un autre. Tous sont des fins en soi, ce qui signifie qu'ils méritent d'être poursuivis pour eux-mêmes, y compris, en certaines circonstances, au prix d'une mise à l'écart ou même d'un oubli volontaire des autres. Mais, s'il est vrai qu'ils ont Dieu comme foyer, il n'est pas possible que leur conflit soit sans limite et sans remède.

Bien plus, la Révélation biblique et chrétienne et l'expérience spirituelle nous avertissent qu'il existe entre ces idéaux une hiérarchie qui scelle leur cohérence. La loi suprême, telle que révélée par le Christ en paroles dans le *Sermon sur la montagne* et en pratique par la Passion, est la charité. Mais, parce que la charité sans possibilité d'action sur le monde est vide, et qu'il n'y a pas d'action sur le monde sans connaissance, on ne peut faire le bien sans rechercher et atteindre le vrai. Celui-ci partage donc la dignité du bien, comme le soutenait Pic de la Mirandole. D'autre part, le vrai – que John Milton nous décrit comme ayant volé en éclats lors de la Chute¹ – n'est accessible aux hommes que pas à pas, de « révolution scientifique » en « révolution scientifique », sur un mode critique. Il ne peut ni ne doit jamais être enfermé dans un dogme ou une idéologie. Or le beau, naturel ou artistique, nous met en contact avec une vérité qu'il nous révèle par son seul éclat *sui generis*, au lieu de nous la présenter comme fruit d'un raisonnement. L'art a donc une fonction critique. Il dément l'idéologie et les systèmes et, derechef, il sert la vérité. Mais, comme celle-ci sert la charité, nous pouvons dire que *le beau sert le vrai qui sert le bien*.

1. Cf. John MILTON, *Areopagitica*, dans *Écrits politiques*, Belin, 1993, p. 110-116.

Redisons que cette subordination n'est pas une relation de moyen à fin, au sens des phénomènes empiriques liés par la causalité. Aucun idéal ne peut être sacrifié à un autre, par exemple la science à la politique (comme en Union soviétique au temps de l'Affaire Lysenko), ou l'art à la science. Leur ordonnancement hiérarchique signifie seulement que, dans certaines situations d'urgence, on devra préférer la valeur la plus haute. Par exemple, Cicéron dit que, quand la patrie du savant est en danger, il doit laisser en plan ses recherches pour s'occuper du salut de sa patrie ; ce n'est qu'une fois celle-ci sauvée qu'il pourra revenir compter les étoiles¹. De même, si l'urgence oblige à trancher, cela sera fait selon la hiérarchie susdite. C'est cela que voulait dire Dostoïevski dans la phrase fameuse : « Si je devais choisir entre la vérité et le Christ, je choisirais le Christ », c'est-à-dire le bien. C'est, en substance, ce que dit aussi Levinas dans sa critique de Hegel (le bien de la « responsabilité pour autrui » a le pas sur la « vérité du Tout »²). Pour le reste, les vies humaines et les sociétés doivent être organisées de manière à laisser toute leur place à chacune des activités transcendantes de l'esprit.

Il semble que nous disposions maintenant de l'anthropologie philosophique et de la grille de lecture dont nous avons besoin pour juger en profondeur les différents types de société. Les bonnes sociétés seront celles qui sont libres et belles. Mais elles devront remplir d'autres conditions. Il faudra que les valeurs spirituelles y soient solidairement reconnues, qu'aucune ne soit exclue. Par exemple, nous ne pourrions nous estimer heureux de vivre dans une société qui glorifie nominalement l'art et favorise une approche esthétisante de la vie si, en même temps, elle est sceptique et/ou amoral. Car nous devrions juger qu'une telle société méconnaît l'homme dans sa cohérence profonde et qu'en outre, malgré sa prétention esthétisante, elle ne peut même pas comprendre authentiquement le beau. De même, nous ne nous satisferons pas de vivre dans une société où l'on favorise la production et la consommation, donc une certaine forme de bien,

1. Cf. CICÉRON, *De officiis*, op. cit., I, XLIII, 154.

2. Cf. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit. Préface.

Esthétique de la liberté

mais sans chercher à poursuivre l'aventure de la science et sans cultiver l'art. Elle aussi serait mutilée et impotente, altérerait l'humanité de l'homme. Seules seront vraiment et sûrement belles et libres les sociétés qui, tout autant que la beauté et la liberté, mettent le vrai et le bien au centre de leurs valeurs.

Deuxième partie

Laideur de la servitude

Nous pouvons maintenant montrer pourquoi la condition de servitude s'accompagne *toujours* de laideur, la condition libre *toujours* de beauté.

Nous avons déjà évoqué, chemin faisant, la laideur relative de l'esclave ou du barbare chez Aristote, celle de l'homme « sans esprit » dont parle Kant, celle des mondains de Proust. Nous pourrions aussi multiplier les observations psychologiques sur les soumis, les suiveurs, les lâches, ceux qui ont peur de leur ombre et ne pensent que selon les modes et les conformismes du temps ; nous n'apprendrions rien à personne en soulignant que ces proches parents du chien de la fable ne sont pas beaux. Mais ce sont là des *individus* imparfaits, comme il en existe dans toutes les espèces vivantes. Il sera de plus grande portée d'examiner des sociétés dans lesquelles la laideur est un fait engendré *par la structure sociale même* et qui est donc susceptible d'affecter tous les hommes, même et surtout les plus normaux.

On pense en premier lieu aux totalitarismes. Il faudra cependant nous pencher également sur des sociétés apparemment plus acceptables, mais qui sont caractérisées elles aussi par des restrictions sévères apportées à la liberté : les socialismes démocratiques ou social-démocraties qui ont tellement peur des loups qu'elles croient ne pouvoir se préserver de ce danger qu'en transformant *tous* les hommes en chiens.

Esthétique de la liberté

1. LAIDEUR DES TOTALITARISMES

Ce qui caractérise le totalitarisme, c'est l'absence totale de liberté, contrepartie du caractère total de l'autorité qu'exerce le pouvoir. Le totalitarisme exclut la liberté par définition, par philosophie et en pratique.

Par définition, puisque « totalitarisme », mot qui est devenu pour nous péjoratif après guerre, quand la vraie réalité de ce type de société a commencé à être discernée, est au départ un terme positif : des hommes épris de justice ne peuvent faire prévaloir celle-ci que s'ils disposent d'un pouvoir « total » sur la société, sinon – c'est-à-dire si subsistent des marges d'autonomie chez les individus et les groupes, si des résistances peuvent s'organiser, si des pratiques divergentes de celles décidées par l'autorité peuvent se faire jour – ils ne pourront exécuter le Plan, ils devront abandonner le projet d'établir la justice sociale.

Par philosophie, puisque les deux grandes idéologies totalitaires, communisme et nazisme, sont des holismes. Pour eux, les seuls êtres existants et subsistants, les seuls sujets réels de l'Histoire, sont les groupes, les classes, les races ou les nations. L'individu n'est pas substance ; par suite, ses initiatives indépendantes, c'est-à-dire ce qu'on appelle communément la liberté, ne sont pas légitimes.

En pratique enfin, si l'on en croit tous les témoignages sur la vie réelle dans les deux régimes, communisme et fascisme-nazisme.

Telle étant la situation, nous posons la question de l'esthétique de ces sociétés. Le fait que le totalitarisme *enlaidisse* l'homme a été montré par des auteurs comme George Orwell, Hannah Arendt ou Friedrich August Hayek. Il suffira de rappeler leurs analyses.

1) 1984 de George Orwell

George Orwell (1903-1950) a été témoin des faits et actes des partis totalitaires réels pendant l'entre-deux-guerres, principalement

Laideur de la servitude

lorsqu'il a côtoyé les communistes lors de la guerre civile espagnole, mais aussi en prenant connaissance des témoignages lacunaires disponibles en son temps sur les sociétés soviétique et fascistes déjà installées. Mais son génie est d'avoir, dans deux œuvres de fiction, *La Ferme des animaux* (1945) et *1984* (1949), montré l'essence des sociétés totalitaires¹.

Le totalitarisme enlaidit d'abord physiquement les habitants. Les agents du régime sont de « petits hommes courtauds », au visage gras, avec de petits yeux sans expression ; tel est le type humain qui prospère sous la domination du Parti (cf. *1984*, p. 84-85). Anticipant les analyses de Castoriadis, Orwell soutient *a contrario* la thèse que la beauté, comme telle, réfute l'idéologie et ne peut être que haïe et détruite par le régime. Le héros de *1984*, Winston, revoit en rêve des bribes de l'ancien temps, quand la société était libre. Dans son rêve apparaît une jolie fille qui se dévêt pour s'offrir à lui, et cela suscite chez lui cette réflexion philosophique :

« Ce qui en cet instant le transportait d'admiration, c'était le geste avec lequel elle avait rejeté ses vêtements. La grâce négligente de ce geste semblait anéantir toute une culture, tout un système de pensées, comme si Big Brother, le Parti, la Police de la Pensée, pouvaient être rejetés au néant par un unique et splendide mouvement du bras » (p. 46).

Le beau (ici le beau naturel) fait, par lui seul, s'évanouir l'univers créé et entretenu par le Parti totalitaire. Hélas, Big Brother le sait. C'est pourquoi, en même temps qu'il pourchasse tout souvenir d'une société antérieure où il y avait de belles vies, de belles aventures, de belles œuvres d'art, il veille aussi à enlaidir les corps, à leur enlever tout charme et tout éclat, pour ne pas parler de ceux des prisonniers des camps qu'il réduit délibérément à l'état de loques humaines.

1. Dans ces œuvres, les totalitarismes sont « transmutés en figure », pour reprendre l'expression de Hans-Georg Gadamer citée plus haut. Parce qu'elle simplifie les traits et ne donne à voir que ceux qui sont les plus signifiants, la caricature peut révéler l'essence d'une réalité complexe mieux qu'une analyse qui se voudrait réaliste. Je cite ci-après *1984* dans l'édition Gallimard-Folio, 2009. Sur la vie d'Orwell, cf. Louis GILL, *George Orwell, de la guerre civile espagnole à 1984*, Lux, 2012.

Mais ce n'est là qu'un aspect secondaire de l'œuvre de destruction de la nature humaine qu'il veut accomplir et qu'il accomplit réellement, qui ne sera achevée que lorsque aura disparu aussi toute beauté morale, au sens traditionnel, naturel, du terme. En effet, les dirigeants professent la thèse qu'il n'y a *pas* de nature humaine et qu'on peut donc créer et recréer l'homme à volonté. En écho à des discussions qu'il a dû réellement avoir pendant la guerre d'Espagne avec des cadres staliniens, Orwell imagine le dialogue suivant entre Winston et le chef de la Police de la Pensée, O'Brien, qui l'a fait prisonnier et lui fait subir un sévère interrogatoire :

« [O'Brien] Vous vous imaginez qu'il y a quelque chose qui s'appelle la nature humaine qui sera outragé par ce que nous faisons et se retournera contre nous ? Mais nous créons la nature humaine. L'homme est infiniment malléable [...].

— [Winston] Cela m'est égal. Tôt ou tard, [les hommes] verront ce que vous êtes et vous déchireront. [...] Il y a quelque chose dans l'univers, je ne sais quoi, un esprit, un principe, que vous n'abattrez jamais.

— Croyez-vous en Dieu, Winston ?

— Non.

— Alors, qu'est-ce que ce principe qui nous vaincra ?

— Je ne sais. L'esprit de l'homme.

— Et vous considérez-vous comme un homme ?

— Oui. (p. 355-356.)

À ce moment précis, O'Brien déclenche un magnétophone où l'on entend la voix même de Winston promettre de mentir, voler, falsifier, tuer, encourager la morphinomanie, la prostitution, propager les maladies vénériennes, lancer du vitriol au visage des enfants..., c'est-à-dire se comporter comme un être infrahumain. L'enregistrement avait été réalisé la nuit où Winston s'était enrôlé dans le faux mouvement de résistance dirigé par O'Brien. Lors de cet entretien secret, le chef de la Police de la Pensée avait expliqué aux deux candidats résistants, Winston et sa compagne, que, Big Brother étant un adversaire d'une ruse et d'une cruauté extrêmes, quasiment imbattable, il fallait, pour espérer avoir la moindre chance d'en venir à bout,

que les résistants soient prêts à employer tous les moyens. Dans sa rage de vaincre Big Brother, Winston avait promis qu'il adopterait ces comportements si c'était nécessaire pour le triomphe de la Cause et pour la libération du peuple. O'Brien avait insisté : êtes-vous prêt même à trahir vos amis, à exécuter les ordres les plus durs, à « jeter du vitriol sur des enfants » ? Winston avait acquiescé. En effet, les souffrances que le régime lui avait fait subir avaient ainsi durci son cœur qu'à son tour il était prêt à adopter l'inhumanité même qu'il reprochait aujourd'hui à O'Brien – acquiescement que celui-ci lui rappelle cruellement en lui faisant réentendre les propos enregistrés. O'Brien peut conclure à bon droit que la nature humaine n'existe pas, ou que du moins, si elle existe, elle est facilement destructible et ne saurait constituer un obstacle sérieux pour la Révolution.

De fait, pour créer l'Homme nouveau, le régime présente comme surannés, et met peu à peu hors la loi, les comportements naturels, la morale naturelle, la loyauté, la dignité, la convenance, la décence, la pudeur, et jusqu'aux gestes de tendresse et de protection des mères avec leurs enfants, comme on le voit dans une page très dure du livre. Tous les traits de la nature humaine, telle qu'elle a été décrite par Aristote, Cicéron, saint Thomas, Locke ou Hume, ont vocation à disparaître les uns après les autres. Mais cette entreprise de destruction prend du temps et a des limites. D'où les espoirs que Winston place dans les « prolétaires », dont il pense que, moins instruits que la classe moyenne, ils sont, de ce fait même, moins atteints par la propagande idéologique du régime, moyennant quoi ils peuvent, plus que les autres membres du troupeau, perpétuer naïvement les gestes et comportements propres à la nature humaine. Ce qui inspire à Winston cette réflexion : « Le prolétaire est beau. » Mais pour combien de temps encore ?

Un des plus puissants moyens que le Parti emploie pour détruire la nature humaine est de *faire disparaître l'espace privé*. Big Brother a installé dans chaque foyer une caméra qui force les individus à laisser voir tous les faits et gestes de leur vie personnelle (« *Big Brother is watching you* »). Personne ne peut donc concevoir et développer des projets, acquérir des savoir-faire originaux, décalés de ceux

du groupe, où il pourrait imprimer la marque de son *ego*. Pour en enlever le projet même aux sujets, Big Brother s'en prend directement à la pensée. Il force les gens à parler la « novlangue », qui est essentiellement fausse. Il les prive ainsi des mots et notions générales qui leur permettraient de penser par eux-mêmes. Les prolétaires pourront donc, éventuellement, être rebelles et grogner quand ils souffriront trop dans leur vie personnelle, mais, comme ils ne disposeront plus des outils de base de la pensée, les mots et les notions, leur révolte ne pourra pas se cristalliser dans un projet politique (cf. p. 126-127). Ces procédés de destruction de la pensée sont systématiquement mis en œuvre par le « Ministère de la Vérité », dont la « Police de la Pensée » est l'organe exécutif. L'alignement idéologique est renforcé par des fêtes obligatoires, les « Deux Minutes de la Haine » chaque jour, la « Semaine de la Haine » chaque année. Le régime a délibérément adopté le mécanisme qui permet de souder la société par la *mimesis* et la désignation de boucs émissaires, qui nie et fait disparaître à jamais l'homme de l'humanisme, l'homme qui pense par lui-même, l'homme-personne (p. 198).

Les distractions mêmes du peuple, chansons, romans et films, sont produites par des machines automatiques que le Parti a mises au point, qui leur présentent toujours le réel sous le même angle. La jeune génération a grandi dans le monde de la Révolution et ne connaît rien d'autre (phénomène qui a dû frapper particulièrement Orwell, qui l'avait déjà noté au sujet des jeunes animaux de la *Ferme*). Le passé ne subsiste que sous une forme muette, dans quelques objets que le Parti n'a pas eu encore le temps ou la possibilité de détruire (p. 207). Non seulement il n'y a dans les esprits aucune référence autre sur laquelle fonder une critique, mais le système est parvenu à faire percevoir comme une faute morale gravissime le seul fait de laisser passer en son esprit quelque pensée critique que ce soit. Orwell appelle plaisamment *arrêtducrime* cette « faculté de s'arrêter net, comme par instinct, au seuil d'une pensée dangereuse », qui pourrait sembler remettre en cause l'Angsoc¹. *Arrêtducrime* signifie donc

1. L'idéologie du régime (« socialisme anglais »).

« stupidité protectrice » (p. 281). Ainsi privé des outils de la pensée, le peuple est devenu profondément sceptique. Il ne croit plus qu'il y ait une différence entre vérité et mensonge, alors que la « préférence pour la vérité » fait partie intégrante de la nature humaine. La disparition des vertus intellectuelles enlaidit ainsi l'être humain.

Celle des vertus morales produit le même effet. Les hommes sont obligés de mentir, de voler, de frauder, de manquer à leurs engagements les plus sacrés, de trahir leurs amis les plus proches, d'accuser quelqu'un à tort pour échapper eux-mêmes à une torture insupportable (cf. p. 384). Du coup, ils ne peuvent plus opposer à Big Brother une quelconque humanité, puisqu'on les aura forcés à détruire eux-mêmes préalablement en eux l'humanité, la partie honnête et belle de leur âme. Dès lors, l'enlaidissement de l'homme s'entretient de lui-même : un homme moralement laid n'a plus rien à opposer aux comportements laids qu'on lui impose, donc il les accomplit, donc il s'enlaidit encore, et ainsi de suite, sans qu'il soit plus besoin de nouvelle propagande ni de nouvelle pression. Le triomphe anthropologique du totalitarisme est alors complet. En amputant tous les habitants de l'organe de la conscience morale, on a fait d'eux de véritables sous-hommes (cf. p. 206-207).

Orwell conclut que le principal défi que les résistants au totalitarisme doivent relever, ce n'est pas de rester *vivants*, mais, s'ils le peuvent encore, de rester *humains* (p. 223), seule attitude qui puisse véritablement gêner le régime. Attitude hélas bien improbable, comme l'illustre la triste fin du roman. On menace Winston d'enserrer sa tête dans une cage où il sera dévoré vivant par des rats, qui commenceront par lui manger les yeux, puis toute la tête¹, et l'on commence à exécuter cette menace. Alors non seulement le héros renonce à lutter contre Big Brother, adversaire décidément trop coriace, mais il se persuade qu'il est condamnable de *vouloir* même le combattre :

1. D'après le biographe d'Orwell, Louis Gill, cette torture a été réellement utilisée par les staliniens en Espagne.

Esthétique de la liberté

« La lutte était terminée. [Winston] avait remporté la victoire sur lui-même. *Il aimait Big Brother* » (p. 391).

Absolument transformé en chien, Winston avait cessé d'être un homme.

2) Les Origines du totalitarisme d'*Hannah Arendt*

Ce qu'Orwell a en partie connu, en partie anticipé pendant la Guerre d'Espagne, Hannah Arendt le retrouve à grande échelle dans la réalité des régimes totalitaires, telle qu'on commence à la connaître au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Dans *Les Origines du totalitarisme* (1951)¹, elle met l'accent, elle aussi, sur l'enlaidissement de l'être humain accompli, dans les univers totalitaires, par l'écrasement des vertus intellectuelles et morales.

Le totalitarisme est le lieu diabolique où règne l'antimorale, où sont directement inversés les Dix Commandements bibliques :

« De même que la Solution finale de Hitler équivalait en fait à rendre le commandement "*Tu tueras*" contraignant pour l'élite du parti nazi, de même la déclaration de Staline prescrivait : "*Tu porteras de faux témoignages*" comme règle de conduite pour tous les membres du parti bolchevique². »

Arendt souligne les diverses transformations qui se produisent dans l'homme soumis au régime totalitaire. Toutes reviennent à dégrader sa nature. Sa nature intellectuelle d'abord : les hommes perdent toute faculté critique ; aveuglés par l'idéologie, ils deviennent incapables de tirer les conséquences des faits les plus évidents ou de l'argumentation la plus claire. Ses vertus morales ensuite. Le système tend à détruire par la terreur tous les groupes humains qu'il n'a pas

1. Paru en français en trois volumes : *Sur l'antisémitisme*, Seuil, coll. « Points Essais », 2005 ; *L'Impérialisme*, même coll., 2006 ; *Le Système totalitaire*, même coll., 2002.

2. Hannah ARENDT, *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 23.

lui-même institués, famille, groupes de métiers, solidarités locales, et autres groupes fondés sur des affinités artistiques, culturelles, sociales et politiques. Donc, s'il veut survivre, l'homme doit supprimer en lui les qualités morales qui, précisément, lui permettaient de participer à de tels groupes. Il doit devenir hypocrite, détruire tout sentiment de loyauté et de solidarité, toute fidélité, tout sens de l'honneur. Étant donné que le système le force à commettre des crimes et à être complice des crimes commis par l'autorité, très vite il ne peut plus songer à sortir de ce cycle infernal, comme dans les mafias. Il perd plus spécialement tout esprit de liberté, car ce que le système redoute, déteste et punit plus que tout, ce ne sont pas les actes d'opposition, mais les actes libres en tant que tels, y compris, donc, ceux qui consistent à soutenir le régime. Celui-ci n'est à l'aise qu'avec une humanité transformée en un troupeau absolument sans volonté.

La pointe de l'argumentation d'Arendt est que le totalitarisme ne supprime pas seulement l'espace matériel des habitations, comme dans 1984, mais, généralement parlant, tout espace de liberté. La base de la liberté sociale est en effet la propriété privée, domaine où chacun est le seul maître de ses actions, à partir duquel il peut nouer librement avec autrui des relations et des contrats, en conservant à tout moment la maîtrise de cet espace, comme on le sait depuis le droit romain. S'il n'y a plus de propriété, ni de droit pour la garantir, ni d'État de droit pour faire respecter le droit, il n'y a plus de liberté. Or ce sont précisément la propriété et le droit que les deux totalitarismes ont détruits en tout premier lieu (cf. p. 258 *sq.*) en les abrogeant en pratique après les avoir dénoncés idéologiquement comme des lubies « idéalistes » et « bourgeoises »¹. Dès que le droit cesse d'être reconnu, les frontières de la sphère privée où le moi de chacun évolue librement disparaissent, et, de ce fait, les vies mordent les

1. Il y a sans doute une distinction à faire à cet égard entre le nazisme, qui n'a pas formellement condamné le principe de la propriété privée, et le communisme, qui l'a fait. Les nazis ont laissé subsister des entreprises privées. Mais c'était à la condition qu'elles se mettent entièrement au service des fins politiques et économiques du régime ; tout industriel trop indépendant était sanctionné et son droit de propriété n'était pas opposable à l'action du Parti et de ses milices.

unes sur les autres, s'interpénètrent et se confondent. La *distance symbolique* qui doit exister entre les citoyens – même et surtout lorsqu'ils échangent des biens et des services, mènent des projets communs, travaillent étroitement ensemble – pour qu'ils puissent demeurer identiques à eux-mêmes dans la durée disparaît.

Non moins que Big Brother, nazisme et communismes ont aussi pratiqué la suppression des distances entre êtres humains dans leur politique concentrationnaire. Ils savaient bien que, du fait des conditions de transport des prisonniers destinés aux camps, « lorsque des milliers d'hommes étaient entassés, nus, agglutinés les uns aux autres, dans des wagons à bestiaux, debout, des jours d'affilée, ballottés à travers la campagne », la nature humaine était irrémédiablement blessée. Quelques jours de transport dans des wagons à bestiaux ou de séjour dans les camps de concentration suffisaient à dégrader profondément l'humanité du plus grand nombre des déportés, comme l'atteste le fait paradoxal qu'il y ait eu très peu de révoltes de prisonniers, tant dans les camps d'extermination SS que dans le Goulag soviétique. Il y a même eu rarement des suicides. À Auschwitz et dans les camps similaires – cela a frappé les rares observateurs qui ont survécu –, il semble que le plus grand nombre soit allé à l'abattoir sans protester, en tout cas sans entamer une lutte qui, même perdue d'avance, aurait encore eu une signification humaine. La raison de cette inaction ne peut être que celle-ci : l'entassement poursuivi sur une période suffisamment longue a abouti à détruire l'individualité. Or

« détruire l'individualité, c'est détruire la spontanéité, le pouvoir qu'a l'homme de commencer quelque chose de neuf à partir de ses propres ressources [...]. Ceux qui aspirent à la domination totale doivent [donc] liquider toute spontanéité, telle que ne manquera pas de la faire surgir la simple existence de l'individualité » (*Le Système totalitaire*, p. 271-272).

Au-delà de cette promiscuité physique des camps, qui est un cas limite, une suppression comparable de l'individualité se constate et produit des effets similaires dans l'ensemble de la population à mesure que le régime détruit la personnalité juridique des citoyens.

La première réalité ainsi détruite est le sens de la morale (cf. p. 265 *sq.*). La morale suppose en effet la responsabilité individuelle. Or déjà, sur le plan idéologique, ayant posé que l'Histoire est faite par des catégories sociales anonymes, le totalitarisme nie cette responsabilité. Chaque individu aura le destin qui lui est assigné par sa simple appartenance à une certaine catégorie sociale, donnée comme viable ou non viable selon les lois de la Race ou de la Classe. En revanche, ce que chaque personne individuelle fait de son propre chef est censé n'avoir aucune réalité. Par exemple, si le régime dit qu'une classe sociale est « condamnée par l'Histoire », il ne suffira pas qu'un individu de cette classe déclare s'en désolidariser à titre individuel. Le régime s'en prendra à ce que les communistes ont appelé les « ennemis objectifs », c'est-à-dire les membres des collectivités condamnées par la théorie marxiste de la lutte des classes, et les nazis agiront de même avec les ennemis de la race supposée supérieure. Ces ennemis « objectifs » devront être détruits quoi qu'ils aient fait et pensé « subjectivement ». Inversement, les SS recrutaient des hommes ayant le type physique de l'Aryen sur des critères « objectifs » de race, que les individus concernés fussent volontaires ou non pour cet emploi. De même encore, quand des Polonais et des Ukrainiens s'étaient opposés à eux et avaient été tués ou déportés, les nazis enlevaient, pour les confier à des familles allemandes, ceux de leurs enfants dont les traits raciaux étaient jugés authentiquement nordiques par les commissions d'« experts »¹.

Cette négation des personnes se poursuit au-delà de leur mort. Personne ne saura ce que chacun a fait ou n'a pas fait dans les camps, personne même ne saura qui y a été enfermé, qui y est mort et qui y est encore en vie. Ainsi, les actes des prisonniers, même et d'abord le fait de lutter et de mourir courageusement, ne pourront avoir aucune signification. Cela, souligne Arendt, ne s'était jamais vu dans l'Histoire où, même dans les périodes les plus noires, les belligérants accordaient à l'ennemi le droit au souvenir. Achille s'était rendu aux

1. Sur ces deux points, voir Édouard CONTE et Cornelia ESSNER, *La Quête de la Race*, Hachette, 1995.

funérailles d'Hector, les Romains avaient permis aux chrétiens d'écrire leurs martyrologes, l'Église avait brûlé les hérétiques, mais avait conservé les minutes de leur procès, que nous pouvons encore consulter aujourd'hui. Alors que

« les camps de concentration, en rendant la mort elle-même anonyme (en faisant qu'il était impossible de savoir si un prisonnier était mort ou vivant), dépouillaient la mort de sa signification : le terme d'une vie accomplie. En un sens, ils dépossédaient l'individu de sa propre mort, prouvant que désormais rien ne lui appartenait et qu'il n'appartenait à personne. Sa mort ne faisait qu'entériner le fait qu'il n'avait jamais vraiment existé » (p. 266)¹.

Cela enlève à l'être humain la possibilité même d'une conduite morale significative. Un individu veut-il accomplir, fût-ce au prix de sa vie, un acte de résistance, veut-il tuer un criminel au service du tyran, ou simplement, en se suicidant, prendre en main lui-même son destin ? Le système fait en sorte que cet acte ne sera jamais connu de personne, de sorte qu'il n'aura aucune signification en ce monde. Si cela ne suffit pas pour dissuader les candidats à ce genre d'action, on leur fait savoir que leurs familles et leurs amis seront exterminés. Alors le candidat héros n'aura plus à choisir « entre le bien et le mal », mais « entre le meurtre et le meurtre », comme cette mère grecque à qui les nazis demandèrent de choisir parmi ses trois enfants lequel devait être tué, ou comme ces sujets du stalinisme qui, pour tenter de se sauver eux-mêmes et de sauver leur famille, dénonçaient à tort des innocents, de sorte que « la ligne de démarcation entre persécuteur et persécuté, entre le meurtrier et sa victime, était constamment estompée » (p. 267).

1. Orwell avait fait la même remarque. Dans l'univers de 1984, toute mention des personnes arrêtées par la Police secrète disparaît de la vie sociale. Leur état civil est biffé. Si elles ont fait quelque chose dans le passé et que cela a été mentionné dans quelque livre ou journal, ces traces écrites sont systématiquement effacées (le héros, Winston, est d'ailleurs affecté à cette tâche, avec des dizaines d'autres employés du ministère de la Vérité). Orwell dit plaisamment que les opposants au régime ne « meurent » pas, mais sont « vaporisés ».

Laideur de la servitude

C'est ainsi que, dans les camps de concentration et, par extension, dans la société totalitaire tout entière conçue et organisée comme un camp, l'homme est mis hors d'état de vivre une vie vraiment humaine. L'absence de sphère privée lui interdit de *commencer une histoire*, un scénario original qui aboutirait à donner à son être une substance qui lui serait propre. Ce n'est pas seulement son corps qui est déformé, mutilé ou tué (on se souvient que cela n'empêchait pas le consul Regulus de resplendir de l'éclat de sa beauté morale). Ce sont les conditions mêmes d'apparition de la beauté morale qui sont supprimées. L'homme du troupeau totalitaire est condamné à la laideur, hormis une poignée de héros et de saints.

3) La Route de la servitude de *Friedrich August Hayek*

Il nous semble qu'un degré supplémentaire dans l'explication scientifique de ces phénomènes a été atteint par Friedrich August Hayek, dans un livre écrit alors que la Seconde Guerre mondiale était encore en cours, *La Route de la servitude*¹. Voici son argumentation.

Les régimes totalitaires sont des régimes qui ne sont pas régis par la *rule of law*, c'est-à-dire par un « gouvernement de lois, non d'hommes ». Le pouvoir y appartient au Parti unique et à ses chefs. Donc c'est le règne de l'arbitraire. C'est le contraire du *fair play*, ou jeu correct de chacun avec tous, qui caractérise les sociétés occidentales civilisées, lesquelles vivent spontanément en harmonie parce que tout le monde y respecte certaines « règles de juste conduite » de morale et de droit. La thèse de Hayek est dès lors qu'en remplaçant cet « ordre spontané de société » par un ordre autoritaire, les régimes totalitaires rendent inutiles, et donc détruisent nécessairement à court ou à moyen terme, toutes les règles juridiques et morales.

Hayek le montre en se référant à la théorie antique de la « liberté

1. Friedrich August HAYEK, *The Road to Serfdom*, London, George Routledge & Sons, 1944 ; trad. franç., *La Route de la servitude*, Librairie de Médicis, 1946, et Puf, coll. « Quadrige », 1985.

sous la loi », formulée par Aristote et Cicéron, explicitée par Locke et reprise dans toutes les grandes doctrines libérales. Il ne peut y avoir de liberté que là où règnent des « règles de juste conduite », qui se divisent en règles *juridiques* (ou *lois* proprement dites : ce sont celles des règles que l'État juge indispensables de garantir en les faisant sanctionner par la police et la justice, parce qu'elles sont strictement indispensables au maintien de l'ordre public) et en règles *morales* (qui, elles, sont sanctionnées par la faveur et la défaveur de l'opinion). Grâce à ces règles, et grâce au fait qu'elles sont publiques et connues à l'avance (même si les règles morales sont plus confuses et variables que les règles juridiques, d'autant qu'il n'existe pas d'institution spécialement constituée pour les formuler, les faire respecter et trancher nettement en cas de litige), le citoyen sait à tout moment ce qu'il lui est permis et interdit de faire. La règle est pour lui un *guide cognitif* dont il peut user par sa raison et sa libre volonté. Quand tout le monde observe les règles dans ses relations avec autrui, il en résulte un ordre public général bénéfique à tous, qu'Hayek appelle ordre spontané de société (« spontané » au sens où il s'établit et se régule « tout seul », sans qu'une autorité centrale ait besoin de le mettre en place autoritairement). Dans un tel système, il dépend de chaque citoyen, et de lui seul, de n'avoir de conflit avec personne, car, connaissant les règles, il sait avec certitude comment ne jamais s'exposer à la coercition, soit celle d'un concitoyen dont il violerait les droits, soit celle de l'État qui punirait cette violation. Il n'est jamais soumis à la volonté arbitraire d'autrui, et en ce sens il est libre.

Au contraire, dans un régime totalitaire, les actions des citoyens sont dirigées par l'autorité. Celle-ci ne promulgue ni ne reconnaît aucune loi permanente. Elle invoque seulement de prétendues « lois de l'Histoire » ou « de la Race », qu'elle interprète à son gré, qui ne sont ni écrites, ni précises, ni stables, ni connues à l'avance, ni, de toute façon, garanties par une magistrature indépendante (il n'y pas de « séparation des pouvoirs »). L'individu est donc soumis à l'arbitraire du pouvoir, c'est-à-dire, potentiellement, à une coercition permanente. Il ne peut gérer librement sa vie ni ses relations avec autrui en observant les règles et en anticipant qu'autrui en fera autant ; il doit

attendre que l'autorité lui indique quelles relations il doit nouer avec qui et pour faire quoi.

Les deux types de régime ont donc un rapport complètement différent avec le droit et la morale. Les sociétés libres sont non seulement des « États de droit », mais elles doivent maintenir de génération en génération le corps de leurs valeurs morales ; tout à la fois elles les supposent (puisque, sans elles, elles ne pourraient vivre) et elles les engendrent continûment (par l'éducation, la culture, et la sanction permanente des faits : l'être immoral est tôt ou tard rejeté, soumis à antipathies et vengeances, il ne peut vivre à moins qu'il ne s'amende). Au contraire, dans les régimes totalitaires, il n'est plus besoin de respecter ni droit ni morale, puisque les individus doivent seulement obéir aux injonctions discrétionnaires des autorités. Droit et morale sont donc *inutiles*. Bien plus, ils deviennent vite *nuisibles*, puisqu'ils risquent de prescrire aux citoyens des comportements autres que ceux qui sont exigés par le pouvoir. De sorte qu'inévitablement, les individus qui veulent continuer à se comporter conformément aux règles se retrouvent en infraction avec les injonctions de celui-ci. Ils deviennent suspects à ses yeux et peuvent craindre de subir les pires sanctions. Le plus sûr pour eux est donc de se déshabituer peu à peu d'agir selon des principes juridiques ou moraux, d'oublier purement et simplement les règles. C'est ainsi que l'arbitraire totalitaire *encourage et produit structurellement la délinquance et l'immoralité*.

Comme Hayek le démontre magnifiquement dans *La Route de la servitude* où il consigne les observations qu'il a pu faire au fil des ans au sujet du nazisme et du communisme (Hayek est à peu près de la génération de Staline et de Hitler), les régimes totalitaires ont tous été, de fait, des régimes de *voyous*.

Quand règne l'arbitraire, en effet, seuls approuvent ce comportement du pouvoir ceux à qui la violation des règles morales ne pose *pas* de problème, ceux à qui la contrainte qu'ils subissent de ne pouvoir être *fair play* avec autrui ne fait pas horreur. Il s'agit d'hommes à la typologie bien connue : ce sont ceux qui, par caractère ou par défaut d'éducation, n'ont pas le sens moral, c'est-à-dire les voyous, les canailles, parfois aussi de véritables psychopathes. De tels

individus, il est vrai, existent dans toute société. Mais, dans les sociétés civilisées où les valeurs morales et les principes juridiques sont les normes prédominantes, ils sont tenus en marge et doivent demeurer dans les bas-fonds. Au contraire, dans les régimes totalitaires, parce que leur immoralité même les conduit à obéir sans états d'âme aux commandements illégaux et immoraux du pouvoir, ils ont vocation à agréer à celui-ci et donc à monter en grade. C'est ainsi que, dans ces régimes, les hautes places sont mécaniquement investies au fil des ans par la lie de la terre, cependant que les honnêtes gens sont repoussés dans les marges, refoulés dans les positions les plus basses, ou éliminés (cela s'est fait en quelques mois dans l'Allemagne nazie, à la stupéfaction des esprits éclairés, comme l'ont rapporté de nombreux témoignages¹). En effet, pour devenir cadre dans un régime communiste ou nazi, il faut, comme dans la mafia, être moralement capable d'exécuter n'importe quel ordre venant du Parti, y compris celui de traiter injustement son voisin, de le dénoncer, de signer une pétition contre lui, de le laisser brutaliser ou tuer, alors qu'on est bien placé pour savoir qu'il n'est coupable de rien. Il faudra, par exemple, l'attirer dans un piège et le livrer à la police politique, voire assumer soi-même la tâche de lui loger une balle dans la nuque. Ceux qui reculent d'horreur devant de tels agissements, ceux que ces comportements immoraux dégoûtent, seront fautifs aux yeux du pouvoir, et ceux qui auront simplement l'air d'hésiter à les accomplir seront suspects.

Donc la disparition du régime de la *rule of law* dans les sociétés totalitaires y produit un *enlaidissement moral général*. Un enlaidissement tant des dirigeants, qui sont des hommes hideux, que des simples citoyens transformés en ces êtres infrahumains qu'Arendt ou Orwell ont vus et décrits.

Le grand mérite de Hayek est d'avoir montré que cet enlaidissement moral n'est pas lié à l'influence maléfique personnelle de certains personnages comme Hitler ou Staline, ni même aux critiques idéologiques explicites de la morale (accusée d'être religieuse ou idéa-

1. Par exemple celui, particulièrement impressionnant, de Sebastian HAFNER. *Histoire d'un Allemand. Souvenirs (1914-1933)*, Arles, Actes Sud, 2004.

Laidéur de la servitude

liste), mais que c'est *un phénomène structurel, impliqué par le non-libéralisme en tant que tel*. Inversement, l'aspiration à l'*honestas* est le fruit non moins nécessaire d'une société où règne un ordre spontané de société, dans la mesure où nul ne peut prospérer et être bien considéré dans une telle société s'il n'observe pas l'essentiel des règles de juste conduite. En d'autres termes, dans un socialisme réalisé, la morale n'a plus de fonction, ni donc de raison d'être. Qu'un tel système perdure un certain temps, et tout le monde finira par trouver normal que les hommes soient immoraux et par juger étrange et pathologique que certains s'obstinent à ne pas l'être.

2. LAIDEUR DES SOCIALISMES

Si c'est par le collectivisme en tant que tel que les totalitarismes détruisent la nature humaine, il est logique de penser que les socialismes modérés ou social-démocraties causent eux aussi, fût-ce à un moindre degré, un enlaidissement de l'humain. Nous allons aborder ce problème sous l'angle de la *fiscalité*, ce qui pourra surprendre, mais s'explique par le fait que celle-ci touche directement à la propriété et à la liberté des individus.

Certains États-Providence attirent à eux et monopolisent aujourd'hui jusqu'à 50 % des richesses sociales, c'est-à-dire qu'ils retirent aux particuliers, par l'impôt, la libre disposition de la moitié des biens qu'ils produisent. L'idéologie socialiste justifie cette ponction par la volonté d'assumer collectivement le bien-être et la sécurité des gens et par le programme de « réduire les inégalités sociales » par la redistribution. Nous allons voir que ces politiques qu'on présente comme humanistes peuvent être analysées, au contraire, comme des agressions caractérisées contre la nature humaine et donc comme des facteurs d'enlaidissement de l'être humain.

1) Intérêt général et fiscalité

Rappelons d'abord brièvement à quoi sert l'impôt et à quelles conditions il est légitime. L'impôt est la contribution des citoyens aux dépenses publiques. Afin que nul ne puisse s'y soustraire, il est admis que le prélèvement en sera opéré par les moyens de coercition confiés à l'État. Mais c'est également une règle dans une société de droit que la coercition publique ne peut être exercée qu'au service de l'intérêt général, sans quoi elle est une voie de fait, une violence, un moyen d'oppression de certains citoyens par d'autres. Or il y a diverses conceptions, légitimes et illégitimes, de l'intérêt général. Selon celle qu'on adopte, il y aura donc des pratiques légitimes et illégitimes de l'impôt.

Il est certain, d'abord, qu'il est d'intérêt général d'assurer l'*ordre public* qui permet une vie sociale normale et une coopération économique pacifique et efficiente entre les citoyens. Il faut pour cela un État exerçant les fonctions dites régaliennes : police, justice, diplomatie, défense, appareil administratif central. Ces services ont un coût. Il est normal que tous les citoyens qui en bénéficient en paient leur juste part. Notons que, dans l'idéal, cette part devrait être *égale* pour tous les contribuables. En effet, le critère que l'ordre public règne est que personne n'est victime de crimes et de délits. Donc, en assurant l'ordre public, l'État rend aux citoyens un service « négatif » qui ne peut être quantifié (pour qu'il le soit, il faudrait connaître *a priori* la quantité de maux dont chacun a été préservé, ce qui est impossible par définition puisque ces maux ne sont pas survenus). Pour déterminer la contribution de chacun au coût des services régaliens de l'État, le principe juste serait de diviser la charge à parts égales entre les citoyens ou les ménages, quitte à dégrever partiellement les plus pauvres ou ceux qui sont momentanément hors d'état de payer.

Deuxièmement, peu de doctrines sociales contestent qu'il soit également d'intérêt général que l'État prélève par l'impôt de quoi financer les biens et services collectifs qui sont utiles à tous, mais ne peuvent être fournis adéquatement par le marché. Certains biens et

services, en effet, sont collectifs par nature : ils comportent des « externalités » telles que, leur usage ne pouvant être restreint à des consommateurs identifiables, une entreprise privée qui prendrait l'initiative de les fournir ne pourrait les faire payer par tous ceux qui en usent et ne rentrerait donc pas dans ses frais, moyennant quoi aucune ne les proposerait. Mais certains de ces biens et services sont indispensables à la vie sociale, par exemple les infrastructures de communication et de transport, les équipements urbains, la conservation du patrimoine, la recherche scientifique fondamentale, l'éducation générale de base, certains services de santé, etc. Donc il est rationnel que la puissance publique prenne l'initiative de proposer ces services en les faisant financer par l'impôt.

On peut discuter du périmètre souhaitable de ces biens et services pris en charge par la collectivité. Puisque le principe en est qu'ils ne doivent concerner que les productions qui ne peuvent être assurées spontanément par le marché, leur extension pourra varier en fonction de l'évolution des technologies (par exemple quand la publicité, ou les technologies de câblage ou de cryptage, permettent à des télévisions ou à des radios de fonctionner avec l'argent de leurs clients, l'intervention de l'État ne se justifie plus, moins encore son monopole). La procédure de marché est en effet toujours préférable là où elle est possible, puisqu'elle satisfait mieux aux conditions de rationalité et de justice de la coopération humaine que ne peut le faire une procédure collective essentiellement anonyme. Celle-ci implique que le citoyen fasse chaque année des « chèques en blanc » à des hommes qui ne le représentent qu'imparfaitement, qu'il ne pourra sanctionner qu'après un long intervalle de temps, sans avoir pu contrôler au fur et à mesure ce qu'ils auront fait de l'argent qui leur a été confié. L'expérience montre que cette opacité et cette irresponsabilité sont causes de gaspillages et de corruption et donnent lieu au financement de services dont, étant donné les effets pervers du « marché politique », la prestation est mise en œuvre alors qu'ils ne sont désirés que par une petite partie de l'électorat et ne sont pas d'intérêt général, permettant ainsi une véritable exploitation de la majorité des citoyens par des minorités. Précisément, le lourd ensemble d'administrations et d'organismes

publics et parapublics qu'on appelle État-providence assume un grand nombre de services qui pourraient tout aussi bien être rendus par le marché, mais que les idéologies socialisantes veulent faire réaliser par la collectivité afin de pouvoir transformer la société et l'homme lui-même dans le sens des utopies qu'elles promeuvent.

Il est certain cependant qu'il existe des biens et services collectifs réellement nécessaires et réellement désirés par une majorité de contribuables. Dans ce cas, la justice veut que les impôts destinés à les financer soient *proportionnels*. En effet, d'une part, tout le monde n'utilise pas une même quantité de biens et de services publics, et, d'autre part, une partie de la valeur des biens et services marchands eux-mêmes est constituée par les services publics qui ont été nécessaires pour les produire et ont été incorporés dans leur valeur. Par exemple, le camion qui a apporté les marchandises au magasin a emprunté des infrastructures routières, la machine qui a fabriqué un produit a utilisé des résultats scientifiques, etc. Donc, d'une manière générale, celui qui consomme plus de services collectifs ou de biens marchands a une dette plus élevée à l'égard des collectivités publiques, et il est juste qu'il paie proportionnellement plus d'impôts. Tel est le principe des impôts indirects comme la TVA, qui sont proportionnels par définition, ou de l'impôt proportionnel sur le revenu (« *flat tax* »).

Cependant, il existe une troisième conception de l'intérêt général, complètement différente des deux précédentes, et qui motive d'autres impôts eux-mêmes complètement différents par leur nature et leurs modalités de répartition. C'est celle selon laquelle il serait d'intérêt général de réduire les inégalités sociales par la redistribution des richesses.

Les tenants de cette conception demandent donc à l'État de prélever des impôts sur certains contribuables, non en échange d'une prestation quelconque qu'il leur fournirait, mais pour le seul motif qu'étant plus riches que d'autres, ils doivent être appauvris, cependant que d'autres citoyens doivent être enrichis par l'argent prélevé. Les impôts destinés à assurer cette « redistribution » prennent, techniquement, la forme des impôts progressifs, ou des impôts sur le capital,

sur le patrimoine ou sur les héritages. Ils aboutissent à ce que certains citoyens paient plus d'impôts que d'autres, alors que tous reçoivent les mêmes prestations de l'État. C'est donc, pour eux, un versement fait en pure perte, un *impôt sans contrepartie*.

De tels prélèvements sont évidemment contraires aux règles de la justice ordinaire qui veut, précisément, que rien ne soit pris, ou donné, à quelqu'un, sans qu'il lui soit donné, ou demandé, quelque chose en échange. Mais ils ont été voulus depuis toujours par les communismes et les socialismes qui y ont vu une forme supérieure de justice. Le marxisme a posé en thèse que la richesse des riches est le fruit de l'exploitation des prolétaires par les capitalistes qui se sont emparés indûment de la plus-value créée par leur travail. Dès lors, l'imposition unilatérale des bourgeois n'est qu'un moyen de les forcer à restituer ce qu'ils ont volé. Une autre variante du socialisme justifiant la redistribution est le solidarisme. Cette doctrine a été développée en France autour des années 1900 par Léon Bourgeois et une série d'auteurs radicaux-socialistes. Elle a influencé la démocratie chrétienne, et à travers elle une partie des droites européennes actuelles. Elle est devenue l'idéologie principale des social-démocraties du XX^e siècle, y compris en Amérique où elle a été renouvelée récemment par John Rawls et son école¹. Bien qu'elle prétende rompre avec le marxisme révolutionnaire, elle justifie des pratiques spoliatrices à peu près équivalentes. Le cœur de l'argument est que la richesse des différents individus n'est pas seulement le fruit de leur travail dans le présent, mais de tout ce qui a été accompli par la collectivité dans le passé. Alors que tous les hommes devraient recevoir une part égale de cet héritage commun, les riches en ont reçu une part plus grande ; il est donc légitime qu'ils restituent aux pauvres, par l'impôt, l'excédent indûment perçu.

Ces idéologies ont été critiquées par la tradition libérale qui a fait valoir qu'elles n'ont aucun fondement scientifique. Car aussi bien le

1. Sur le solidarisme, voir Jean-Fabien SPITZ, *Le Moment républicain en France*, Gallimard, 2005 ; Serge AUDIER, *La Pensée solidariste*, Puf, 2010. Et notre exposé dans *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Puf, 2^e éd., 2013, p. 989-997.

marxisme que le solidarisme reposent sur l'hypothèse erronée que l'argent des riches a été pris aux pauvres, comme si l'économie était un jeu à somme nulle. La science économique a montré, au contraire, que le système de marché, caractérisé par le pluralisme, la liberté du travail et des échanges, est un jeu à somme positive, de nature à créer des richesses nouvelles. En effet, divisant le travail et donc la connaissance, il permet qu'existe dans la société, et soit effectivement utilisée dans l'économie, une plus grande quantité globale de savoir. Ce savoir démultiplié permet à son tour d'utiliser de façon plus efficace les ressources naturelles disponibles, ce qui crée un supplément brut de production. Ainsi, la mise en œuvre d'un jeu économique polycentrique crée des richesses qui n'existaient pas avant que le jeu ne fût joué. La richesse de ceux qui produisent les biens et services qu'offre l'économie moderne de marché est une richesse que les « pauvres » n'avaient jamais eue auparavant dans les mains, et qui ne leur a donc pas été volée. Certes il se trouve que les agents économiques qui sont les premiers à prendre les bonnes initiatives aboutissant à augmenter la productivité obtiennent des revenus supérieurs aussi longtemps qu'ils ne sont pas rejoints par la concurrence. Mais cette inégalité n'est pas le fruit d'une injustice ; elle est moralement correcte, dès lors que leurs bénéficiaires n'ont pas enfreint les règles et ont utilisé les services d'autrui à la faveur de contrats librement acceptés de part et d'autre.

S'il en est ainsi, il est clair que le fait de prendre leur argent sans contrepartie à ceux qu'on appelle « riches » est doublement fautif.

C'est d'abord une erreur économique. En spoliant les « riches », on donne dans l'immédiat quelques miettes de richesse aux « pauvres » (ou plus exactement, dans de nombreux États-Providence, aux administrations et organismes subventionnés censés s'occuper d'eux). Mais, comme on dépense un capital qui ne sera pas reconstitué puisqu'on a créé des règles qui empêchent les citoyens de l'accumuler, on appauvrit à terme toute la société, selon un scénario de stérilisation de l'économie illustré par l'histoire de tous les socialismes réels.

Mais c'est aussi – et c'est ce second aspect qui concerne directement notre problématique – une faute morale. L'argent qu'on prend

sans contrepartie aux contribuables est un argent qui leur appartient, et qui n'appartient pas à ceux qui le leur prennent. Dans toutes les langues et dans toutes les traditions morales, cela s'appelle un *vol*.

Il est facile de perpétrer ce vol dans les démocraties majoritaires où les droits de l'homme ne sont pas efficacement protégés et où les plus riches sont toujours minoritaires. Comme il est perpétré au nom de l'État et de la démocratie, son caractère moralement incorrect est masqué. On peut comparer le mécanisme ici à l'œuvre aux sacrifices humains des sociétés archaïques. Ceux-ci consistent à mettre à mort des personnes que des mythes présentent comme coupables des maux vécus par le groupe. Ceux qui participent au meurtre de la victime se croient innocents du sang versé, puisqu'ils n'agissent pas à titre personnel, mais pour obéir aux normes et aux rites fixés par les dieux. Il en va *grosso modo* de même avec la fiscalité collectiviste. Car d'abord, même s'il ne s'agit pas d'une violence de sang, le fait de dépouiller unilatéralement quelqu'un de ses biens est une vraie violence, de nature à nuire gravement à sa vie. Ensuite elle est perpétrée de façon anonyme, « au nom de l'État », sans que ceux qui profiteront du larcin puissent en être tenus pour responsables à titre personnel. Enfin, dans l'esprit de la majorité de ceux qui votent ou approuvent les lois fiscales spoliatrices, le processus sera justifié par le discours idéologique selon lequel l'argent pris aux riches ayant d'abord été dérobé aux pauvres, ceux qui sont dépouillés n'ont que ce qu'ils méritent. Mais nous avons vu que ce discours n'a pas de fondement scientifique ; l'idéologie socialiste est exactement aussi irrationnelle que les mythes des sociétés primitives. Ainsi *idéologie* et *mythe* ne sont que deux avatars du même invariant anthropologique qui permet de souder les groupes humains au détriment de boucs émissaires.

Il est essentiel de comprendre que ce processus collectiviste ne constitue pas moins une faute morale à l'égard de ses *bénéficiaires supposés*. Car, de même qu'aux riches est pris de l'argent sans contrepartie, aux pauvres sont données des prestations sans contrepartie. Cela est justifié, certes, dans certains cas, par la solidarité. Mais le vrai sens de cette notion doit être rétabli contre le glissement

sémantique qui consiste à confondre solidarité et redistribution. La solidarité proprement dite est une relation d'aide indiquée dans des situations provisoires ou exceptionnelles, lorsque des êtres humains sont victimes de catastrophes, ou sont trop jeunes, ou trop âgés, ou handicapés, ou malades, et ne peuvent subvenir eux-mêmes à leurs besoins. Dans ces cas, il est conforme à la nature humaine que ceux qui sont dans une meilleure situation aident ceux qui sont dans la détresse. Mais le concept vise des situations ponctuelles, et il implique aussi la réciprocité : plus tard, si l'aidant est à son tour en difficulté, l'ancien aidé devra venir à son aide. La redistribution socialiste est tout autre chose, puisqu'il s'agit d'une relation d'aide structurelle et unilatérale, par laquelle une partie de la société est ponctionnée de façon permanente pour abonder les revenus d'une autre.

Or donner quelque chose à quelqu'un sans contrepartie à *titre habituel* revient à lui déclarer qu'il est définitivement incapable de gagner lui-même sa vie ; qu'il n'a donc en lui qu'une partie des potentialités de la nature humaine et qu'il est, par nature, un être inférieur. Les socialistes, de fait, parlent sans cesse des « pauvres » comme s'il s'agissait d'une catégorie à part, d'hommes incapables, par essence, de vivre de leur libre travail. On ne voit pas bien la différence de fond qu'il y a entre cette conception et le racisme ou l'esclavagisme. Aristote, lui aussi, nous l'avons vu, considérait que certains hommes ont une nature telle qu'il est bon pour eux de dépendre d'autres hommes de façon permanente ; et des idéologies plus récentes de sinistre mémoire ont cru en l'infériorité constitutive de certaines races. Il semble que les socialismes dits modérés aient « innocemment » retrouvé ces conceptions racistes et esclavagistes, dès lors qu'en vertu d'un pessimisme irraisonné, ils considèrent la majorité de la population comme constituée de malades et d'infirmes ayant un besoin permanent d'assistance et de sollicitude. On peut penser au contraire qu'en dehors des cas exceptionnels, minoritaires et/ou provisoires, rappelés ci-dessus, tout le monde a des services valables à offrir à autrui, ou peut se mettre en situation de les lui offrir, et que, par suite, chacun peut, en échangeant avec son sembla-

ble des biens et des services, vivre dignement par soi-même, sans assistance¹.

Agression contre les riches d'un côté, enfermement des pauvres dans un statut d'êtres humains inférieurs de l'autre, voilà donc ce qu'accomplit potentiellement toute fiscalité d'inspiration socialiste.

2) L'homme est mutilé, donc enlaidi, par la fiscalité socialiste

Ce n'est pas ici le lieu d'approfondir ces analyses des idéologies collectivistes. Nous n'en avons fait un bref rappel que pour que

1. La vision socialisante pessimiste de l'homme a été récemment théorisée aux États-Unis par la théorie du *care*, du « soin » que l'État-providence devrait exercer en permanence sur tous les citoyens infantilisés et diminués. Cette théorie s'inscrit dans le mouvement féministe des dernières décennies dont la théorie du « genre » est un autre avatar. Elle a pour origine des auteurs comme Carol Gilligan (cf. Vanessa NUROCK [dir.], *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Puf, 2010). L'idée est que : 1) Il existe une attitude morale spécifique et utile consistant à « prendre soin » (*caring*) de personnes dépendantes, qu'il s'agisse de petits enfants, de malades, d'handicapés ou de vieillards. 2) Cette attitude a été associée au sexe féminin par les traditions patriarcales détestables ; il est nécessaire de l'en disjoindre, tant au nom de l'égalité des hommes et des femmes qu'à celui de la théorie du genre, qui pose en thèse que le genre n'est pas déterminé par la biologie, mais imposé par la culture ; donc ce qu'une culture traditionnelle a fait, une culture révolutionnaire doit et peut le défaire. Les hommes n'ont pas moins de raisons que les femmes d'adopter une attitude de *care* dont ils sont constitutivement capables. 3) La social-démocratie imposera donc aux citoyens des deux sexes cette attitude ci-devant féminine. Hommes et femmes prendront soin de tous, et ils le feront dans le cadre de l'État-providence dont le périmètre d'action devra être étendu à cette fin. Certains tenants de cette idéologie observent en effet que, dans toute relation d'aide, il y a une « inégalité » et un « pouvoir » ; à ces deux titres, et s'il est vrai que la tâche de la politique est de supprimer les inégalités et contrôler les pouvoirs, les relations d'aide relèvent de l'action de l'État, qui est fondé à y établir des normes. Ils donnent alors libre cours à une étrange *hybris* totalitaire en proposant une liste des relations d'aide qui appellent l'intervention bienfaitrice de l'État socialiste : les relations familiales, éducatives, médicales et même amoureuses. On voit que cette liste n'épargne aucune vie privée et libre. Une fois que toutes ces relations auront été normées par l'État et que les agents de celui-ci auront reçu mandat de s'y immiscer afin de pouvoir s'assurer qu'il n'y subsiste plus d'« inégalités » et qu'il ne s'y exerce plus de « pouvoir », il ne subsistera plus une once de liberté dans la société. L'État-providence ne sera plus alors la mâle figure, déjà peu avenante, de Léviathan ou de Big Brother ; il prendra l'aspect cauchemardesque d'une Mère castratrice universelle.

puisse apparaître dans tout son relief l'atteinte à l'intégrité morale de l'être humain que le socialisme accomplit. Nous allons en effet montrer maintenant qu'en diminuant la propriété du « riche » et en émasculant la capacité créatrice du « pauvre », il *corrompt la nature de l'un et de l'autre* et qu'en ce sens, il les empêche de réaliser tous les accomplissements et de rayonner de toute la beauté qui sont en eux.

En effet, il dispose arbitrairement des propriétés, soit qu'il les confisque aux uns, soit qu'il les empêche d'émerger chez les autres. Or nous avons vu plus haut que l'être de l'homme est intimement lié à son *avoir*. On est ce qu'on fait, et l'on fait ce qu'on peut faire avec ce qu'on a. Donc si, comme c'est le cas dans les démocraties libérales, l'avoir de chacun est et reste protégé des spoliations (tant celles de l'État que celles des autres citoyens) au long du temps et des générations, sans être jamais confondu avec l'avoir des autres, l'être de chacun, lui aussi, sera et restera distinct de celui des autres. Si, en revanche, s'établit et perdure une société où l'État se croit autorisé à transgresser en permanence les frontières des propriétés et à en disposer à son gré, les individus seront condamnés à ne pas pouvoir être ce qu'ils pouvaient être. À mesure que s'accroissent les transferts, ils seront réduits à avoir et à faire à peu près la même chose et donc, par ce seul fait, à être la même chose. La personne humaine unique de l'humanisme disparaît au profit du clone. En d'autres termes, la stérilisation des capacités créatives opérée par une fiscalité collectiviste n'affecte pas seulement les biens matériels, c'est-à-dire des choses inessentielles que l'on peut considérer comme *extérieures* à l'homme et qu'on peut séparer de lui sans lui nuire ; ce qu'elle altère, c'est la personnalité même de l'homme, c'est-à-dire, au-delà de son corps matériel, tout ce qu'il fait avec son corps et son esprit, l'œuvre même de sa vie.

Allons au bout de l'idée. Chacun admettra qu'il serait contraire aux droits de l'homme d'*amputer* le corps d'un homme – c'est ce qui rend odieuse pour nous la pratique des fondamentalistes islamiques de trancher les membres des délinquants au nom d'une prétendue justice divine. Or, si l'on y réfléchit bien, spolier arbitrairement quelqu'un de sa propriété par un impôt sans contrepartie ou par la pra-

Laidéur de la servitude

tique émasculante de l'assistanat, c'est produire les mêmes effets sur son être psychologique et moral. Cela revient en effet à le priver d'une part de son être qui, sans être corporelle, n'en est pas moins constitutive de cet être. Voler quelqu'un de façon permanente par des impôts injustes, c'est le mutiler. De même, donner quelque chose à quelqu'un sans contrepartie, c'est retrancher de son être une partie de son potentiel humain et social, c'est encore le mutiler. Dans les deux cas, la fiscalité et la redistribution socialisante opèrent une *mutilation ontologique de l'être humain*. Et de même qu'un homme à qui l'on a coupé la moitié de ses membres est physiquement laid, de même, des citoyens que l'on a dépossédés de la moitié de leur être moral sont moralement défigurés.

3) L'homme social-démocrate

Interrogeons-nous en effet sur le type d'homme qu'engendrent les social-démocraties.

Cet homme perd l'habitude de la liberté et de l'indépendance en proportion de la part de ses affaires qu'on lui confisque. Dans tous les domaines où le marché est remplacé par des prestations collectives, il n'a plus de prise directe sur les décisions qui conditionnent sa vie. Il n'a pas conscience du prix et de la valeur des services qui lui sont fournis avec l'argent de l'impôt, donc aussi des alternatives qui auraient été possibles, des opportunités autres qui auraient pu être saisies. Des bureaucrates lointains se sont emparés de ses biens et c'est eux qui, à sa place et en son nom, ont fait les choix, pris les décisions, mis en place les organisations et les procédures. Il ne lui reste plus, en bout de chaîne, qu'à accepter telle quelle la prestation collective qui lui est fournie. D'autre part, l'abus des réglementations, la pratique des négociations collectives entre « partenaires sociaux » aboutissent à canaliser les vies professionnelles dans des itinéraires étroitement balisés, où la part de l'initiative individuelle se réduit comme une peau de chagrin. Certes, le communisme ayant spectaculairement échoué, on ne songe plus à imposer exactement un Plan à la

mode de l'ex-URSS, qui fixait de manière rigide les rôles, métiers, revenus et destins professionnels de chacun. Mais on ne renonce pas au secret espoir de supprimer autant qu'on peut la contingence de la vie. On cherche à contrôler la création d'entreprises par le double jeu des subventions et des taxes ; par un droit social multipliant les contraintes, on diminue jusqu'à presque rien la liberté contractuelle de travailler avec les employeurs, les employés ou les partenaires de son choix. Ainsi la vie du citoyen n'est plus un libre itinéraire, mais le triste déroulé d'un scénario écrit par d'autres. Elle est *aliénée*, au sens même où Hegel et Marx employaient le mot.

Cette aliénation est aggravée par les contreparties mêmes qu'elle paraît offrir. À mesure qu'augmentaient les prélèvements obligatoires, le citoyen a bénéficié de nouvelles prestations qu'il pensait tomber du ciel ou venir de l'argent pris aux riches, sans comprendre que c'était, pour l'essentiel, par l'argent de son propre travail qu'elles étaient financées¹. Il s'est accoutumé à recevoir de l'État des services vitaux, éducation, santé, retraites, protection face au chômage..., et il croit qu'il a ainsi acquis des « droits sociaux » imprescriptibles. Il ne peut plus facilement créer son entreprise ni choisir son travail, mais il exige d'avoir un emploi. Il a du mal à épargner et à acheter un logement, mais il pense qu'il aura droit en toute hypothèse à être logé avec l'aide de la collectivité. Il n'a plus de quoi financer sa santé, mais il lui paraît normal de consulter des médecins, de se procurer des médicaments et d'être soigné à l'hôpital sans rien avoir à déboursier. Il ne peut choisir, en les rémunérant, les éducateurs de ses enfants, et il lui reste de moins en moins de ressources pour payer un denier du culte à des maîtres spirituels qui seraient choisis par lui, mais il croit qu'en toute hypothèse ses enfants auront droit à une éducation gratuite de la maternelle à l'Université, et il accepte le soutien psycholo-

1. Les transformations structurelles qui ont abouti aux actuels États-Providence européens ont été accomplies surtout pendant les décennies d'après-guerre où il y avait une forte croissance. Les prélèvements obligatoires ne cessaient d'augmenter, mais les revenus nets des individus ne diminuaient pas. Les citoyens pouvaient donc donner une part croissante de leurs revenus à l'État sans se sentir directement dépouillés et sans comprendre qu'ils l'étaient.

gique que des psychothérapeutes salariés de l'État lui offrent dans les circonstances tragiques de la vie. Le problème est que la queue devant ces prestations collectives va s'allongeant, cependant que leur qualité s'effondre.

Nous n'en sommes d'ailleurs peut-être qu'au début de cette aliénation, car, grossi par l'augmentation incessante des prélèvements obligatoires, l'État-providence a désormais les moyens d'interférer de plus en plus dans la vie privée des gens. Il tend à prendre en charge de plus en plus de fonctions qui, dans les civilisations antérieures, relevaient de la liberté et de la responsabilité individuelles, ou d'institutions indépendantes de l'État comme les Églises, les organisations professionnelles, les fondations, les associations. En France, après avoir monopolisé l'éducation, l'État a fait en sorte de gérer presque entièrement la culture. Il subventionne les artistes, le cinéma, une partie de l'édition et de la presse (en les conformant aux idéologies régnautes). Il organise une grande part des loisirs et des fêtes. Plus significatif encore, il prétend maintenant réglementer la vie la plus personnelle des gens : il leur apprend les règles d'hygiène, leur dit comment fumer, manger, s'habiller, se chauffer, s'éclairer, se déplacer. Il se mêle d'éduquer les jeunes mères, il vient jusqu'à leur domicile pour prendre soin de leurs nouveau-nés et pour enseigner aux parents comment être parents. Il donne des conseils de contraception, et le matériel adéquat, aux jeunes filles. On peut donc dire qu'agissant au rebours des authentiques républicains qui avaient séparé l'Église de l'État, il tend à faire de l'État lui-même une Église, maîtresse des pensées intimes et des mœurs.

On peut estimer que les types humains qui se forment peu à peu dans cet univers, sans aller jusqu'à la laideur absolue des personnages d'Orwell, ne sont pas très beaux non plus.

Considérons un milieu représentatif des méfaits du socialisme dit modéré, l'Éducation nationale française. Ce système est géré par une autorité opaque, politico-syndicalo-sectaire. Au fil des ans, il est devenu à la fois infiniment tyrannique et infiniment laxiste, et tel qu'on pourrait largement lui appliquer certaines analyses, sinon du 1984 d'Orwell, du moins du *Procès* de Kafka. Ses agents savent qu'ils ne sont que les pièces anonymes d'un système immense qui se

comporte de façon inadéquate et absurde et que plus personne ne dirige vraiment. Donc ils ne peuvent y survivre qu'en abjurant eux-mêmes toute responsabilité, c'est-à-dire en renonçant à éprouver honte ou gêne du fait qu'une situation scandaleuse se prolonge indéfiniment.

J'en donnerai l'exemple suivant, choisi parmi d'autres tout aussi significatifs. La rumeur publique, l'expérience et, désormais, quelques échos de presse ont montré comment de très nombreux parents parviennent à contourner la « carte scolaire », cette disposition administrative obligeant les familles à inscrire leur enfant dans l'école ou le collège le plus proche de leur domicile¹. La volonté des parents d'échapper à la règle n'est que trop explicable. Quand ils apprennent que l'établissement où leurs enfants doivent être affectés n'a pas le niveau correspondant à leurs attentes, ou, pire, qu'il est franchement mauvais, que les violences et les rackets y sont monnaie courante, et qu'on sait que l'enfant, mélangé à des condisciples appartenant à de nombreuses nationalités différentes, ne pourra pas y recevoir une éducation traditionnelle, ils tentent par diverses stratégies d'échapper à cette situation qu'ils perçoivent comme profondément injuste et leur causant grief.

1. Rappelons que cette mesure a été instaurée dans le cadre de la politique de l'« école unique », mise en œuvre par la V^e République, mais venue tout droit des plans maçonniques, radicaux-socialistes et socialistes d'avant-guerre, puis du Plan Langevin-Wallon communiste de 1947. Tous les enfants de France étant censés aller désormais dans une même école, l'administration estime qu'elle peut les affecter autoritairement dans l'établissement le plus proche de leur domicile en enlevant tout choix aux parents. Son souci est d'empêcher que se recrée subrepticement une différenciation entre les écoles. En réalité, cette différenciation n'a jamais pu être entièrement empêchée en raison d'un effet pervers non prévu ou sous-estimé par les concepteurs du système. Étant donné qu'on ne pouvait établir d'emblée l'égalité dans toute la société française et qu'il continuait à y exister tout un étagement de quartiers et de bourgades des plus riches aux plus pauvres, la carte scolaire a abouti à enfermer *de facto* chaque catégorie sociale dans son lieu géographique. Elle a, en particulier, empêché les enfants des milieux pauvres dotés d'un fort potentiel scolaire d'accéder à de meilleurs établissements situés dans d'autres quartiers, comme c'était couramment le cas avant la réforme. Sans parler d'autres effets pervers tels que la concentration des bons élèves dans les sections scientifiques des lycées, donc le rétablissement d'une hiérarchie non officielle (mais connue de tous) entre les différentes filières d'un même établissement. En dépit de ces effets pervers, la carte scolaire n'a jamais été abrogée.

On a répertorié avec précision ces stratégies¹. Certains achètent ou louent un appartement dans le secteur d'un établissement bien coté et y déménagent avec toute leur famille. D'autres achètent ou louent un appartement dans le secteur en question sans y habiter ; ils sont alors en mesure de produire de faux documents qui donneront le change à l'administration. D'autres encore choisissent de faire étudier à leurs enfants des langues rares et autres disciplines plus ou moins inutiles pour leur formation, mais dont ils savent qu'elles ne sont pas enseignées dans le secteur, ce qui justifiera qu'on les inscrive ailleurs. D'autres enfin demandent au Rectorat des dérogations : elles seront accordées si le demandeur est suffisamment bien placé dans le journalisme, la politique ou les affaires. Le résultat de ces divers procédés est qu'à Paris on estime à 25 % la proportion des élèves en situation irrégulière.

L'administration scolaire s'accommode de la situation. En effet, appliquer strictement les règles présenterait pour elle plus d'inconvénients que d'avantages. Les directeurs d'établissements ne veulent pas s'attirer ennuis et pressions. Sur le plan national, on ne veut pas provoquer une polémique qui, rendant le problème public, forcerait l'Éducation nationale à expliciter les principes qui gouvernent l'instauration de la carte scolaire, qui ne sont pas des principes d'efficacité et de justice, mais de transformation révolutionnaire de la société. Cette politique risquerait alors d'être combattue par une partie au moins de l'opinion, ce qui pourrait aboutir à une remise en cause du principe de l'école unique et du monopole de l'Éducation nationale, perspective insupportable pour les idéologues qui dirigent le système. Sans compter que, depuis Sénèque conseillant au jeune Néron d'être « clément » quand il a connaissance des turpitudes de ses sujets, les politiciens un peu chevronnés connaissent la logique : lorsque les contrevenants à une règle dépassent un certain nombre, le fait de les punir tous est contre-productif parce que l'ampleur même de la répression enseigne aux coupables qu'ils sont plus nombreux qu'ils

1. Cf. par exemple le reportage télévisé intitulé *Les bobos roses et la carte scolaire*, de Bruno Moreira, disponible sur Internet.

Esthétique de la liberté

ne le croyaient, ce qui leur enlève leurs scrupules et les rend plus hardis dans leur révolte.

Toutes ces vilénies sont vilaines, mais j'en viens à ce qui est abominable. L'abominable est qu'élevés dans cet univers, les enfants le sont dans l'immoralité. Ayant usé de mensonge, leurs parents sont obligés de leur demander de mentir à leur tour pour que la supercherie ne soit pas démasquée. Quand le personnel de l'école interrogera l'élève sur son lieu d'habitation, il devra donner la fausse adresse et non la vraie. Quand le professeur d'une langue rare lui demandera pour quelle raison il veut apprendre cette langue, il devra répondre qu'il a tel ou tel projet professionnel impliquant cet apprentissage, alors qu'il n'en est rien. En d'autres termes, les parents demandent à leur progéniture d'être complices de leur faute et de préférer délibérément un intérêt (que, bien entendu, l'enfant ne peut correctement évaluer) à un idéal. C'est là un viol caractérisé de leur conscience. Voyant que les adultes s'accommodent d'une situation pervertie, les enfants ne peuvent que se pénétrer de l'idée que ces adultes n'aiment pas la vérité ou même qu'il n'y a pas de vérité, que le monde social n'est pas régi selon des principes de bon aloi, que le mensonge et la dissimulation sont le mode normal de vie en société. On tue ainsi en eux la fibre idéale au moment même où elle en train de se tisser. On crée les conditions de leur enlaidissement moral, c'est-à-dire de leur transformation en hommes sans principes qui seront prêts à s'agglutiner au troupeau anomique qu'affectionnent tous les pouvoirs totalitaires – puisque, comme nous l'avons vu, c'est seulement sur des êtres humains sans principes que ces pouvoirs peuvent régner sans avoir à redouter de résistances.

Voilà comment le socialisme scolaire fabrique en plein Paris, chaque année, de nouvelles cohortes d'*homines sovietici*.

Troisième partie

Beauté de l'existence libre

Si la servitude totalitaire comme la semi-servitude socialiste enlaidissent l'homme, c'est parce qu'elles canalisent la vie humaine dans des itinéraires étroitement balisés et interdisent qu'elle soit un *libre voyage*. De fait, au loup qui a remarqué la marque du collier sur l'encolure du chien, La Fontaine fait dire : « Vous êtes attaché ? Vous ne courez donc pas où vous voulez ? » Le loup en est choqué, lui qui peut parcourir à son gré les forêts et les monts, ce qui lui est précieux plus que tous les trésors. Il est toujours en déplacement et s'en trouve bien. Cela suggère que le *voyage* pourrait être une situation électivement propice à la rencontre de la liberté et de la beauté. Une analyse « phénoménologique » du voyage éclairera notre propos.

1. PHÉNOMÉNOLOGIE DU VOYAGE

Un premier trait de cette phénoménologie est que tout voyageur voit se découvrir à lui des facettes du monde qui lui étaient inconnues. Cela est vrai des voyages géographiques, mais également des voyages sociaux, c'est-à-dire des déplacements à travers les milieux, classes et institutions qui composent une société.

Le voyageur qui parcourt les étendues géographiques du monde est certain d'avoir des surprises et de faire des découvertes. Le monde

est si vaste et divers ! Ce sera le cas quand bien même il aurait consulté à l'avance les cartes et autres moyens d'information disponibles, guides, photographies ou récits de voyageurs. Car lorsqu'on va réellement, physiquement, dans un pays, ou dans un lieu naturel remarquable, on y trouve toujours plus et autre chose que ce qu'on anticipait. Avant d'avoir vu en vrai les chutes du Niagara, la savane africaine ou les geysers d'Islande, on ne sait pas ce que c'est. Les voir change décisivement et durablement l'image qu'on se fait de la Terre.

Aux découvertes de la géographie s'ajoutent le plus souvent celles d'une société nouvelle. Qui fait l'ascension du mont Fuji ne découvre pas seulement le volcan, mais les Japonais qui sont nombreux à affronter cette rude montée, et bientôt il s'intéresse à leur univers religieux et social autant qu'à la montagne et à ses paysages. Il découvre d'autres facettes de l'être humain. Ces découvertes peuvent d'ailleurs se faire en l'absence de tout déplacement géographique notable. En gagnant en âge et en franchissant les diverses étapes du parcours de notre existence sociale, nous sommes conduits à pénétrer dans tel appartement privé, tel siège d'organisme ou tel édifice public à proximité desquels nous étions passés mille fois sans soupçonner rien de ce qui s'y vivait, parce que ces univers étaient dissimulés à notre vue par des cloisons sociales plus opaques que les murs matériels ou les grandes distances géographiques. Nous sommes alors aussi dépaysés que nous l'aurions été si nous avions traversé l'Océan.

Dans tous les cas – voyages géographiques, sociaux et leurs infimes combinaisons – sont révélées à l'individu de nouvelles facettes du réel, et donc, dans la mesure où elles sont effectivement saisies par l'esprit, de nouvelles beautés.

Un second trait de la phénoménologie du voyage est qu'en se déplaçant dans des contrées géographiques ou sociales inconnues, le voyageur se découvre lui-même. En effet, lorsqu'il part, il est obligé d'abandonner ses habitudes. S'il ne le veut de lui-même, ce sont les difficultés du parcours, la nécessité de se faire à d'autres climats, à d'autres conditions de vie, qui l'y forcent. Face aux problèmes inédits qui se posent alors et qu'il doit résoudre *hic et nunc*, son ancienne personnalité est prise à contre-pied. Si l'on souffre de la soif au milieu

du Sahara, l'habitude qu'on avait d'aller ouvrir un robinet pour remplir un verre d'eau est sans objet. Si l'on rencontre des gens ne parlant pas sa langue, ou ayant d'autres usages de politesse, les routines par lesquelles, chez soi, on s'assurait efficacité et confort dans les relations avec autrui, ne sont plus de mise. Il faut adopter d'autres comportements. Certains, n'y parvenant pas, préféreront rebrousser chemin. D'autres découvriront en eux les ressorts nécessaires dont, souvent, ils ignoraient l'existence. Or non seulement ces ressorts permettront de résoudre le problème posé à cette étape du voyage, mais, une fois repérés et pratiqués par le sujet, ils pourront être la source de nouveaux chapitres de son histoire personnelle.

La possibilité que s'inaugurent ces vies nouvelles grandit en proportion de ce que le voyage est plus lointain, plus incertain et plus périlleux – d'où l'attraction de certains pour les « voyages de l'extrême », au sommet des hautes montagnes, dans la forêt vierge, aux pôles, dans les profondeurs marines, ou encore dans un certain milieu social totalement étranger, comme Simone Weill qui alla s'établir en usine chez Alsthom, ou comme ce jeune Français qui décida un beau jour, après avoir artificiellement bruni sa peau, d'aller vivre parmi les Intouchables de l'Inde¹. Ce que ces voyageurs découvrent alors, c'est, autant que les paysages et milieux sociaux traversés, des facettes d'eux-mêmes jusque-là inconnues d'eux. On songe à Churchill, politicien dont la carrière semblait finie à la fin des années 1930, et qui croyait tout savoir de sa personnalité. Or soudain, par les seules logiques du déclenchement et du déroulement de la Seconde Guerre mondiale, il découvrit en lui-même les talents nouveaux nécessités par le péril extrême de cette guerre, et il en fut aussi surpris que le public anglais.

Le voyage, enfin, habitue le voyageur à considérer le monde comme impossible à saisir d'un seul regard.

Prenons l'exemple d'un homme qui chemine dans une nature inconnue et voit se succéder chemins, tournants, traversées de forêts et de prairies, franchissements de haies, de rivières ou de cols, montées et

1. Cf. Marc BOULLET, *Dans la peau d'un Intouchable*, Seuil, 1995.

descentes, lieux attirants ou inquiétants. Il vit alors une « aventure », c'est-à-dire une fraction de vie où le temps ne s'écoule pas de façon fluide et homogène. On peut analyser ce phénomène comme suit. C'est seulement à mesure qu'on avance dans une contrée inconnue qu'on commence à saisir la topographie des lieux, les distances, la situation respective des points remarquables. De ce fait, la perception qu'on a du parcours évolue d'une étape à une autre. Chaque fois qu'on atteint une étape n , l'image qu'on a des étapes passées $n - 1$, $n - 2$, etc., se redessine, ainsi que celle des étapes à venir $n + 1$, $n + 2$, etc. Tant le passé que l'avenir d'une marche dans une contrée inconnue ne cessent ainsi de se métamorphoser. Cependant, ces changements ne sont pas des substitutions pures et simples d'une nouvelle vision aux anciennes. Car celles-ci se sont fixées dans la mémoire avec leur tonalité qualitative propre, leurs couleurs physiques et psychologiques riches et précises, et, en un intervalle de temps si court, elles ne peuvent s'effacer. De sorte qu'à la fin du parcours, le promeneur conserve dans sa mémoire, avec plus ou moins de netteté, *tous* les vécus de *toutes* les étapes ; mais, comme il ne peut en faire la synthèse, puisqu'elles sont contradictoires, il ne peut revoir sa promenade d'un seul coup d'œil. Ce qu'il a dans l'esprit, c'est un luxe de souvenirs divers, imparfaitement ajustés les uns aux autres, qui lui donnent le sentiment d'avoir vécu un temps complexe et pour ainsi dire gorgé de substance, précisément ce qu'on appelle une aventure. On peut certes essayer de raconter ce riche temps vécu, comme l'a fait Robert Louis Stevenson dans son fameux *Voyage dans les Cévennes avec un âne*¹. Mais, précisément, pour narrer un périple de douze jours où, en somme, il ne s'était produit rien de notable, il n'a fallu à Stevenson rien de moins qu'un livre substantiel, témoignage de l'éblouissement qu'il avait ressenti.

Le marcheur s'habitue à cette manière de vivre le Temps, il la goûte, et c'est pour la revivre que, de temps à autre, il remet son sac à l'épaule. Il aime marcher sur un chemin qui ne se découvre jamais tout entier à son regard. Il se résout à n'en avoir devant les yeux qu'un

1. Garnier-Flammarion, 1993.

certain segment de quelques mètres ou dizaines de mètres, cependant que les segments antérieurs s'estompent et que les suivants sont encore cachés. Ce n'est qu'après avoir parcouru ces quelques mètres qu'il saura si le sentier part vers la droite ou vers la gauche, monte ou descend, se rétrécit ou s'élargit, devient rocailleux de terreux qu'il était, ou l'inverse, bute devant une rivière, une muraille ou un précipice, ou débouche sur une clairière ou un croisement de chemins. « Qu'y a-t-il après ce tournant ? » est la question qui le tient constamment en haleine. En cela consiste le charme de la marche, mais aussi, le cas échéant, sa difficulté, voire un inconfort pouvant aller jusqu'à la détresse. Si l'on monte un dur raidillon et que l'on est déjà très fatigué, on peut espérer qu'après le palier qu'on aperçoit, le chemin montera moins rudement ou redescendra. Mais on peut constater aussi qu'à partir de là il monte encore plus dur, ou s'accroche à une paroi rocheuse, ou côtoie un précipice. Si l'on vainc ses appréhensions et fait l'effort nécessaire, on parviendra peut-être sur une large corniche d'où on jouira d'une vue magnifique et d'où on redescendra l'autre versant de la montagne par un chemin herbu et moelleux ; sur ce versant, le vent sera tombé, la température s'adoucira soudain sans qu'on sache pourquoi, et l'on apercevra enfin le salutaire refuge. En résumé, rien ne se sera passé comme on l'avait prévu. Mais cela n'aura ni humilié ni désespéré le promeneur. Au contraire, il sera heureux d'avoir vécu une aventure plutôt qu'exécuté un programme. Ce qui est vrai d'une simple promenade dans la nature est vrai *a fortiori* des voyages géographiques ou sociaux évoqués plus haut.

2. LA VIE HUMAINE COMME VOYAGE

Ce l'est peut-être de la vie elle-même, si l'on veut bien considérer qu'elle aussi est une marche en avant dans le Temps, allant d'aléas en aléas. Comme une promenade en contrée inconnue, notre vie comporte ces tournants après lesquels se découvrent de nouveaux chemins, ces impressions nouvelles qui se superposent aux anciennes et

modifient d'instant en instant notre cartographie du monde et de la société, ces passés sur lesquels il faut tirer un trait, ces avenirs qui, se découvrant soudain, rendent obsolètes d'autres avenirs. Or, de même que le marcheur aime vivre ces situations imprévues et pleines de rebondissements, de même la sagesse du « marcheur de vie » consistera peut-être à accepter de payer cet élargissement de son être au prix du renoncement à une maîtrise parfaite et souveraine de sa vie.

Cela revient à dire qu'il aimera la liberté. Seul en effet peut vivre cette modalité ouverte de l'existence un sujet qui est libre de rester ou de partir, d'aller à tel endroit par tel chemin ou par tel autre, de marcher ou de courir, d'avancer ou de revenir sur ses pas, d'explorer ou non telle piste aperçue, d'exploiter ou non telle opportunité qui se présente, en courant chaque fois les risques afférents. Si, en revanche, tout est balisé et normé, une telle manière de vivre sera impossible, et la probabilité de rencontrer de nouvelles beautés tendra vers zéro. Sans risque, pas de victoire ni de gloire : on le sait depuis Homère. *A contrario*, le projet du socialisme, constamment le même depuis la Cité du Soleil et le Phalanstère jusqu'à la société sans classes et à l'État-providence, d'organiser entièrement les vies, entrave cette contingence et éteint les étoiles du chemin.

1) Le témoignage de la littérature

Que la vie humaine soit un voyage, nous avons d'éloquents témoignages dans la littérature.

Les grands récits de découvertes illustrent à merveille le premier trait. La liste en est longue. Cela va de Ruysbroeck et Marco Polo partant pour la Chine à Christophe Colomb ou Hernán Cortés pour l'Amérique, à Chardin et Tavernier voyageant de Paris à la Perse, à Cavalier de la Salle descendant l'Ohio et le Mississippi jusqu'à la Louisiane, à Lewis et Clark remontant le Missouri jusqu'aux Rocheuses et atteignant la côte Pacifique, à René Caillé découvrant Tombouctou, à Mungo Park, Livingstone ou Stanley traversant l'Afrique, à Amundsen atteignant les pôles, jusqu'à l'équipage

d'Apollo faisant les premiers pas sur la Lune. Ces voyageurs et ces pionniers ont tenu à raconter leur aventure, souvent avec un grand luxe de détails. Par-delà l'aspect scientifique de ces récits, on y sent tout autre chose, à savoir, l'émerveillement de la découverte, la stupéfaction que le monde recèle tant de richesses, la satisfaction orgueilleuse d'en offrir l'éblouissant tableau à ceux qui sont restés au pays.

Le voyage géographique devient insensiblement voyage social dans le récit, par Jean de Léry, de ses entretiens avec les Tupinamba de la baie de Rio dont il a appris la langue¹, ou dans celui de saint Jean de Brébeuf narrant ses fraternelles conversations avec les Hurons du Canada, par lesquelles il tentait d'apprendre et de comprendre à fond leurs mythologies, leur morale et leur métaphysique. Le martyr que subira le saint sera une sorte de preuve en acte de la distance qui existe entre les pensées qu'il a voulu sonder et celles qu'il avait apportées avec lui d'Europe².

Il est un genre littéraire spécialement destiné à raconter des « voyages sociaux », doublés ou non de déplacements géographiques : le roman. À peu près tous les romans de Balzac illustrent l'idée. Songeons par exemple au voyage social aux mille péripéties qui est narré dans *Illusions perdues* et *Splendeurs et misères des courtisanes*. Rastignac voyage certes sur la surface de la Terre, puisqu'il va d'Angoulême à Paris. Mais cette « montée d'un provincial à Paris », que l'on retrouve dans tant d'autres romans français, est évidemment et surtout une montée dans la hiérarchie sociale, et aussi une initiation, un élargissement de la vision humaine et philosophique du monde. Songeons encore aux parcours des personnages des *Rougon-Macquart* de Zola, des *Hommes de bonne volonté* de Jules Romains, ou du *Voyage au bout de la nuit* de Céline qui, même lorsqu'ils ne se proposent aucune ascension sociale, ne laissent pas d'expérimenter des

1. Jean de LÉRY, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* [1578], Le Livre de poche, 1994.

2. Saint Jean de BRÉBEUF, *Voyage en Huronie*, présenté par Gilles THÉRIEN, Bibliothèque québécoise, 2005.

déplacements compliqués, tortueux, initiatiques, dans l'espace social, avec passage de frontières, découverte de nouveaux milieux, retours dans le « nid » d'origine et nouvelles échappées.

On pourrait trouver des exemples du deuxième trait dans à peu près tous les récits de « voyages de l'extrême », alpinistes comme Maurice Herzog (*Annapurna, premier 8000...*), navigateurs solitaires comme Bernard Moitessier (*La Longue Route, Vagabond des mers du Sud, Cap Horn à la voile...*), traverseurs de déserts et de pays à feu et à sang comme Ferdynand Ossendowski¹, qui ne sauve sa peau que parce qu'il se découvre inopinément des talents de médecin, sans oublier les fictions comme *Robinson Crusoé* dont le propos est précisément de faire valoir l'inventivité créatrice du voyageur qui se croit perdu mais que les ressources qu'il découvre en lui jour après jour sauvent d'infinis périls.

Arrêtons-nous un instant sur le voyage social narré dans *Les Fiancés (I Promesi Sposi)* d'Alessandro Manzoni². L'auteur y peint des cœurs humains qui éclosent à mesure que les personnages avancent dans le drame. Libres, ils trouvent, aux problèmes inédits qu'ils rencontrent, des solutions qu'ils découvrent au fond de leur cœur. Dans cette Italie du XVII^e siècle, il y a très peu d'État, moins encore d'État-providence. Mais il y a mieux, puisqu'il y a la Providence elle-même, qui apporte ses secours tant intérieurs qu'extérieurs. Cela confère aux vies des personnages de singuliers ressorts. L'*Innominato*, cet être étrange (un membre dévoyé, peut-être, de la famille Visconti) qui a, toute sa vie, commis les pires crimes, vols et viols en bande armée, se trouve, à un certain moment du roman, disposé à se repentir et à utiliser à défendre les opprimés la même force brutale qu'il utilisait jadis pour les accabler. Ce coup de théâtre survient à la suite de deux rencontres : celle de la vierge qu'il s'apprêtait à violer et dont quelque chose, dans la tenue, la pudeur, la prière, a fait voler en éclats la

1. Ferdynand OSSENDOWSKI, *Bêtes, hommes et dieux. À travers la Mongolie interdite, 1920-1921* [1924], Éd. Phébus, 1995 et 2011.

2. Cf. Alessandro MANZONI, *Les Fiancés. Histoire milanaise du XVII^e siècle* [1825], Gallimard, coll. « Folio », 1995.

carapace qui enfermait son cœur ; et celle de l'évêque Frédéric Borromée dont les profondes paroles achèvent la métamorphose du criminel. Rien, strictement rien, dans la vie antérieure de l'*Innominato*, ne laissait présager ce tournant. Il est le pur produit de la marche en avant de l'intrigue. Un certain concours de circonstances lui a permis de découvrir au fond de lui une richesse qui y serait restée cachée à jamais si ces circonstances n'étaient survenues à ce moment. C'est le voyage extérieur de sa vie qui, en tant que pourvoyeur de situations inédites et de rencontres, a été la cause efficiente de sa mutation intérieure.

De même les fiancés, Renzo et Lucia, souffrent et subissent, mais, en même temps, ils luttent contre le destin, et ce combat les fait mûrir. Du coup, beaux dès le départ par leur simple fraîcheur juvénile, ils manifestent ensuite les beautés morales de leur courage, de leur énergie, de leur honnêteté foncière, de leur fidélité. L'héroïne est belle quand sa pudeur la fait pleurer devant le monstre qui veut la violer. Puis elle est belle d'une *autre* beauté quand elle offre ingénument sa virginité à Marie en échange de son secours. Elle est belle enfin d'une ultime et différente beauté quand elle accepte d'être délivrée de ce vœu par le bon prêtre agissant au nom de l'Église détentrice des clefs de Pierre. Manzoni suggère que c'est l'inépuisable Providence qui a ménagé toutes ces situations humaines imprévues et inédites qui deviennent la source d'un jaillissement de pensées et d'actions nouvelles, de tranches nouvelles de vie, et même, dans plusieurs cas, de nouvelles vies¹.

Par le voyage, ce ne sont pas seulement des individus, mais des collectivités qui peuvent découvrir qui elles sont. En lisant la vie de Matteo Ricci², ou les fameux récits du Père Huc arpentant la Mongolie,

1. Un seul personnage du roman ne « voyage » pas, exception qui confirme la règle : c'est le curé du village, Don Abbondio, qui n'a pas voulu célébrer le mariage par peur panique du petit potentat local Don Rodrigo, et qui ne le célébrera, tout à la fin, que parce qu'il se sera assuré que tout danger a définitivement disparu. Il ne connaît ni découvertes ni élargissement de son être parce qu'il est entièrement enfermé dans sa peur, qu'il ne fait aucun effort pour surmonter. Par son acquiescement à la servitude, il est le seul personnage laid du roman.

2. Cf. Vincent CRONIN, *Matteo Ricci. Le Sage venu de l'Occident*, Albin Michel, 2012.

le Tibet et la Chine¹, on comprend clairement que ces chrétiens, en découvrant la culture chinoise et en constatant avec dépit les réticences, et dans certains cas la totale étanchéité des Chinois à leur pastorale, découvrent en réalité l'Europe et le christianisme dont ils étaient porteurs sans en être conscients. Le voyage avait pour but de leur faire découvrir des mondes nouveaux ; il leur révèle celui dont ils viennent. Une découverte similaire de soi est faite par Hérodote prenant conscience des traits propres de la Cité grecque au contact des « barbares » perses, par Tacite discernant la véritable identité des Romains contemplée dans le miroir de la Germanie, par Jean de Léry – pour le citer à nouveau – découvrant le prométhéisme de la société européenne comparé au pesant traditionalisme des vieux sages Tupinamba, ou par Victor Segalen prenant conscience des préjugés des coloniaux qui violent naïvement, mais irrémédiablement, la culture polynésienne². Ces découvertes de Soi à l'occasion de voyages censés avoir eu pour fin d'explorer l'Autre ont souvent une extraordinaire fécondité spirituelle : on sait qu'elles ont conditionné l'apparition et les progrès des sciences humaines et politiques dans l'Occident moderne.

Pour illustrer le troisième trait, citons d'abord les romans d'aventure. Le charme extrême des *Voyages de Gulliver*, des *Trois Mousquetaires*, de *L'Île au Trésor*, des romans de Jules Verne, etc., ne tient pas seulement à la succession des événements pittoresques ou merveilleux ou à l'agencement ingénieux des intrigues. Il est de nature métaphysique. Car il tient à la légèreté ontologique de ces vies qui ne sont pas prisonnières d'une obsession, d'une problématique, d'un lieu natal, et dont l'énergie se dépense non pas tant à réaliser un dessein qu'à rebondir à l'imprévu de façon toujours heureuse, même si, au bout du compte, leur vie prend une certaine forme et atteint une entéléchie (d'Artagnan devenu capitaine). Mais cette forme n'était pas anticipable et elle n'a pas été obtenue parce qu'elle était délibérément recherchée ; elle a été construite au fil et au gré des événements.

1. Cf. Père Régis Évariste HUC, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Tibet*, suivi de *L'Empire chinois*, Omnibus, 2001.

2. Victor SEGALEN, *Les Immémoriaux* [1907], Le Livre de poche, 2001.

Le roman de Jean Giono *Les Grands Chemins* évoque la marche d'un homme (quelque part en Haute-Provence, en tout cas dans une contrée de moyenne montagne, plus ou moins déserte, du sud de la France) qui n'a strictement aucun projet, mais qui est prêt à saisir n'importe quelle opportunité qui se présentera au fil de la route, un travail à faire dans une ferme, une fontaine où boire, une grange où dormir, des personnes avec qui échanger des propos sur les sujets les plus inattendus. La beauté du livre tient à ce que cette quête d'un être démuní n'est pas décrite comme un malheur, une privation ou une lancinante inquiétude du lendemain, mais, au contraire, comme l'occasion d'une découverte gourmande du monde. Si le marcheur ne trouve pas de gîte alors que le soir tombe, il jouit encore de la beauté de la nuit, des légers bruits des bois, de l'âpreté de l'air. S'il rencontre un être plein de défauts et qui le trahira, il sait voir en lui de rares qualités que personne d'autre n'avait discernées. Et lorsque se présente la possibilité d'obtenir un statut sédentaire, plus confortable et plus sûr, le héros du roman le refuse par instinct, car ce qui le guide, l'axe de sa vie, est de continuer à jouir de cette ouverture indéfinie de la vie qu'offre la Route.

Pétrarque a témoigné de ce qu'à un détour inattendu du chemin d'une vie peut apparaître une pierre philosophale¹. Il avait lu un passage de Tite-Live où il est question de l'ascension du mont Hæmus en Thessalie que le roi Philippe V de Macédoine fit un jour dans le but de voir simultanément, pour les besoins de ses entreprises géostratégiques, le Pont-Euxin, le Danube, les Alpes et la mer Adriatique². Si, suivant le royal exemple, Pétrarque montait au sommet du Ventoux, lui aussi pourrait voir ce qu'on ne voit pas depuis les plaines. Il se mit donc en route le 26 avril 1336 avec son jeune frère et un autre compagnon. Mais, tandis que ceux-ci montaient par un chemin direct, il préféra, pour éviter de pénibles efforts, suivre un

1. Cf. PÉTRARQUE, *L'Ascension du mont Ventoux* [Lettres familières, IV, 1], Paris, Mille et une nuits, 2001.

2. TITE-LIVE, *Histoire romaine*, XL, 21-22. En fait, il y eut de la brume ce jour-là, et le roi ne vit rien...

itinéraire moins pentu, en larges lacets. Constatant que ses compagnons prenaient sur lui une avance irrattrapable, il dut se résoudre à faire un violent effort sur lui-même et à affronter à son tour la pente directe, seule efficace. À un palier de cette dure ascension, il s'arrêta pour se reposer et ouvrit l'édition compacte des *Confessions* de saint Augustin qu'il avait emportée dans son sac. Il tomba par hasard sur cette phrase :

« Les hommes ne se lassent pas d'admirer la cime des montagnes [...], mais ils oublient de s'examiner eux-mêmes¹. »

Cette phrase fut la clef lui révélant le sens des événements du jour. Les lacets paresseusement parcourus dans les premières heures de sa marche étaient la figure de la vie qu'il avait menée jusqu'alors, pendant laquelle il avait papillonné d'une tâche à une autre et esquivé les vrais efforts. La volonté qu'il avait manifestée d'affronter directement la pente préfigurait la réforme qu'il pouvait et devait faire de cette vie. Il sentit que ce changement de cap le ferait accéder, bien mieux qu'au sommet matériel du mont Ventoux, au sommet spirituel de son existence d'où il pourrait contempler, non les paysages de la Gaule, mais les tenants et aboutissants de sa destinée. Les contingences de la marche avaient donc produit un fruit aussi essentiel qu'inattendu. Un homme était monté sur le mont Ventoux, un autre homme en descendait, ayant un autre passé et un autre avenir.

Si la vie est voyage, où celui-ci commence-t-il et où se termine-t-il ? Dans la vie même, ou au-delà ? Baudelaire répond à cette question dans le célèbre poème des *Fleurs du mal* intitulé précisément « Le Voyage ». Il est dit d'abord que les voyages enrichissent la vie humaine. Déjà les enfants, « amoureux de cartes et d'estampes » rêvent de partir. Beaucoup s'embarquent sans but précis, seulement « pour partir », parcourant les paysages et les cités, scrutant les nuages, cherchant sans se lasser les « pays chimériques ». Tout au long de ce temps d'aventure, il est certain qu'ils jouissent de l'éblouissement et du débordement de substance dont il a été parlé plus haut. Cependant, les expériences

1. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, X, VIII, 15.

Beauté de l'existence libre

qu'ils ont vécues finissent par leur communiquer un « savoir amer » dont ils font part mélancoliquement à leurs successeurs inexpérimentés, ces « esprits enfantins » qui, comme eux jadis, « trouvent beau tout ce qui vient de loin ». Ce qu'ils ont appris, c'est que, sous toutes les latitudes, le monde offre toujours le *même* spectacle :

Nous avons vu partout, et sans l'avoir cherché,
Du haut jusques en bas de l'échelle fatale,
Le spectacle ennuyeux de l'immortel péché.
[...] Amer savoir, celui qu'on tire du voyage !
Le monde, monotone et petit, aujourd'hui,
Hier, demain, toujours, nous fait voir notre image :
Une oasis d'horreur dans un désert d'ennui.

Si c'est pour expérimenter ce désastre, pourquoi partir ? La « gloire des cités », les « mers violettes », les « trônes constellés de bijoux lumineux » rencontrés au fil des étapes se fondent rétrospectivement dans la même grisaille. Du moins *si le voyage s'arrête*. Le singulier éclat du poème tient au développement inattendu, mais suprêmement logique, que le poète donne à son propos : si la vraie cause de l'attrait invincible que nous avons pour le voyage est que nous voulons échapper à l'ennui et à la synthèse réductrice, et si le bilan du voyage est qu'on ne peut trouver de véritable nouveauté sur la Terre, il s'ensuit que nous devons prolonger l'itinéraire *au-delà de la Terre* et repartir pour ce voyage d'un autre type avec le même enthousiasme :

De même qu'autrefois nous partions pour la Chine
Les yeux fixés au large et les cheveux au vent,
Nous nous embarquerons sur la mer des Ténèbres
Avec le cœur joyeux d'un jeune passager.

2) La vie créatrice

La vie d'un artiste est un cas de voyage vital particulièrement intéressant pour notre propos, puisque, par définition, la beauté s'y

rencontre à chaque instant. Mais parler de voyage au sujet d'une vie d'artiste ne va pas de soi. Les artistes produisent des œuvres – poèmes, romans, morceaux de musique, tableaux, etc. – qui se suffisent à elles-mêmes ; aucune n'est censée être, à proprement parler, ni la suite ni le début d'autre chose, et nous avons eu l'occasion de rappeler que ce caractère d'une œuvre d'être un monde en soi est précisément ce qui la définit comme œuvre d'art. Cependant, examiné à un autre niveau de profondeur, le parcours créateur d'un artiste n'est pas une pure juxtaposition d'événements sans relation les uns avec les autres.

L'unité profonde de la vie créatrice a été analysée par Bergson au sujet non de l'art, mais de la philosophie¹. Il a soutenu que les grandes philosophies sont secrètement guidées par une unique « intuition » dont le philosophe n'est pas pleinement conscient au moment même où elle dirige ses recherches, et que lui ou ses critiques ne découvriront qu'*a posteriori*, quand l'œuvre aura été entièrement réalisée. Cette intuition utilise les matériaux conceptuels disponibles dans la pensée du temps, mais en est indépendante. Spinoza s'est exprimé en termes proches de ceux de Descartes, mais, s'il eût vécu à une autre époque et qu'il se fût exprimé dans un autre langage et en utilisant d'autres concepts, il eût encore été Spinoza, car la forme intime de sa pensée eût été la même. En étendant l'idée de Bergson à d'autres formes de vie créatrice, on pourra soutenir qu'une vie d'artiste n'est que l'explicitation d'une unique intuition initiale et que, dans le déroulement de ces vies, le continu l'emporte sur le discontinu.

Cependant, un autre trait observable des vies vraiment créatrices est qu'elles cheminent et avancent, ne restant pas enfermées dans une même vision. Je ne songe pas en premier lieu aux changements de langage ou de style des musiciens, aux manières successives des peintres, au caractère juvénile (gai, primesautier, encore maladroit) des œuvres de jeunesse, qui fait place à la maîtrise des œuvres de maturité, puis à la tonalité particulière des œuvres de vieillesse (plus

1. Voir Henri BERGSON, « L'intuition philosophique », in *La Pensée et le Mouvant*, Œuvres, Puf, 1963, p. 1345-1365.

austères, plus concentrées, plus économes de moyens). Car, envisagée à ce point de vue, l'évolution de l'œuvre obéit encore largement à une logique immanente, celle d'une courbe vitale qui monte, culmine et descend. Or, si la vie créatrice ne reflétait que ce développement organique, elle devrait croître jusqu'à l'âge mûr, puis inéluctablement décliner, comme les forces physiques d'un homme qui avance en âge. Tel n'est pas le cas : qui soutiendra que le *Concerto pour clarinette* et le *Requiem* de Mozart, les derniers quatuors et les dernières sonates de Beethoven, les derniers cycles de mélodies de Fauré, les *Trois Choraux* de Franck, le *Concerto à la mémoire d'un ange* de Berg, les *Quatre derniers lieder* de Richard Strauss, sont, en quelque sens que ce soit, une descente, un « crépuscule » ? Ce sont au contraire des sommets de lumière absolue, jamais atteints auparavant par ces compositeurs.

Il faut donc admettre qu'une autre logique intervient dans leur chemin de vie, à savoir que leur œuvre s'enrichit d'éléments qui ne sont pas tirés d'un germe présent en eux, mais découverts à la faveur et selon des contingences de leur cheminement même. Reprenons l'exemple des dernières œuvres de Beethoven. Si elles ne disent pas la même chose que les premières, c'est parce qu'en avançant dans sa vie, Beethoven a rencontré et compris en profondeur de nouvelles facettes du monde et de l'âme humaine, qu'il ne connaissait pas et ne pouvait connaître quand il était jeune homme. Quand il est parvenu à ce qu'on appelle l'âge mûr, il ne s'est pas arrêté, mais il a continué jusqu'à son dernier jour à vivre de nouvelles expériences strictement inanticipables, ce qui explique que ses ultimes symphonies, quatuors et sonates contiennent une sagesse qu'on ne trouvait pas dans ses œuvres de la maturité. En d'autres termes, l'esprit humain n'est pas seulement *animé de l'intérieur* par des forces immanentes, telle l'intuition bergsonienne, mais aussi *guidé de l'extérieur* par les découvertes de la vie.

*

L'analyse que nous venons de faire de la vie humaine comme voyage – que nous aurions pu étendre à la vie des collectivités et à

celle de l'Humanité entière – correspond étroitement aux aperçus philosophiques étudiés dans la première partie de ce livre. Une vie libre qui avance d'émerveillement en émerveillement dans le monde et dans la société sans être jamais rassasiée et sans jamais renoncer à poursuivre l'idéal, trouvant sa satisfaction dans cette poursuite même, n'accomplit-elle pas quelque chose comme l'épectase de Grégoire de Nysse ? Un homme qui entend se dépasser par l'action, la contemplation ou l'amour, et qui est libre de le faire à tout moment, n'est-il pas en situation de réaliser les imitations angéliques dont ont parlé Denys l'Aréopagite ou Pic de la Mirandole ? Les nouvelles facettes du monde et de l'humanité, ou les nouveaux potentiels enfouis dans son ego, qui se révèlent à l'homme aux différents tournants de son itinéraire, ne sont-ils pas des beautés au sens de saint Thomas, c'est-à-dire des formes originales révélant, par leur éclat, la présence mystérieuse du Créateur ? Des êtres capables de sacrifier la synthèse à la nouveauté, c'est-à-dire d'assumer le fait que l'instant remodèle non seulement leur présent, mais, le cas échéant, leur passé et leur avenir mêmes, ne vivent-ils pas ce que Kant a appelé l'« ébranlement » de l'esprit ? Des êtres ouverts à l'événement et disposés aux rencontres n'ont-ils pas plus de chances que d'autres de voir surgir devant eux une de ces réalités transcendantes dont parle Proust, en compagnie de laquelle la mort sera plus « improbable » ? Dans tous ces cas, on voit que liberté et beauté s'appellent l'une l'autre, cette conjonction étant la vie même de l'esprit.

D'où la question qu'il nous faut poser maintenant : de quel type la société doit-elle être pour que l'existence humaine puisse y être *ainsi* vécue ?

3. UNE SOCIÉTÉ DE LIBERTÉ

Ce devra être une société à quelque degré « libérale ». Il y en a eu sur divers modes et à divers degrés dans l'Histoire, ne serait-ce que parce que, même quand la valeur de liberté n'était pas défendue

comme telle par les doctrines et institutions politiques, les sociétés anciennes étaient peu et mal contrôlées par les États, ce qui rendait assurément possible qu'y soient vécues maintes vies humaines aventureuses, pleines de tournants et de rebonds. Mais à notre époque où, du moins en Occident, les sociétés ne se réfèrent plus qu'à trois grands modèles, les traditionalismes, les socialismes et les démocraties libérales, il sera utile de montrer que c'est surtout dans ce dernier contexte que les vies humaines peuvent être libres.

On peut le montrer *a priori* en comparant l'épistémologie des modèles sociaux en cause¹. Les traditionalismes sont fondés sur l'idée qu'il existe un ordre « naturel » dont il ne faut pas s'écarter. Ils se défient donc de l'innovation et de la liberté. Les socialismes sont fondés sur le paradigme de l'ordre social « organisé », qu'ils entendent imposer artificiellement à la société sans tenir compte de ses dynamismes immanents, selon la démarche qu'Hayek a appelée le « constructivisme rationaliste ». Dans cette démarche, toute contingence est redoutée, puisqu'elle risque de faire échouer l'organisation (un ingénieur ne craindrait-il pas, de même, que les poutrelles, vis et boulons du pont qu'il est en train de construire aient des comportements contingents ?) Or la première contingence qui existe dans une société est la liberté individuelle de ses membres. Tous les socialismes, quoi qu'ils disent, détestent donc la liberté en doctrine et en pratique.

L'épistémologie des démocraties libérales est tout autre. Elle consiste à penser que la société est un ordre « spontané », dans lequel la liberté est une valeur principielle. Rappelons le sens de cette notion. Les ordres spontanés n'entrent pas dans le cadre de la vieille dichotomie *physis/nomos* qui nous vient des sophistes grecs ; ce sont des structures qui dépendent des *actions* des hommes, ce qui les distingue des ordres naturels, mais non de leurs *intentions*, ce qui les distingue des artefacts. Elles émergent par les interactions d'une multiplicité d'acteurs indépendants étalées sur de longues périodes ; elles se stabilisent par un phénomène de « causalité circulaire » qui fixe celles

1. Sur les paradigmes de la pensée sociale aux Temps modernes, voir notre *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Puf, 2013, Introduction.

d'entre elles qui se révèlent produire des effets bénéfiques sans qu'on puisse expliquer le mécanisme précis de ces effets. Selon les doctrines libérales, toutes les sociétés ayant dépassé la taille des petites sociétés archaïques de face-à-face sont de tels ordres spontanés, même s'il existe en leur sein des îlots d'ordre organisé (administrations, armées, entreprises...). Il y a à cela une raison précise et incontournable : nul homme ou groupe d'hommes ne possède de ces grandes sociétés complexes une connaissance suffisante pour les contrôler dans tous leurs aspects. Elles doivent donc être gérées selon des modalités qui tiennent compte de la situation cognitive limitée des agents. Pour l'économie, ce sera le marché (où les agents sont guidés par un cadre de règles juridiques qui leur disent ce qu'ils ne doivent pas faire s'ils ne veulent pas entrer en conflit avec autrui, et par les signaux des prix, qui les informent de ce qu'ils doivent faire positivement s'ils veulent coopérer efficacement avec les autres acteurs). Pour la science et en général la culture, ce sera la liberté de recherche, d'opinion et d'expression s'exerçant dans le cadre de règles de communication. Pour la politique, ce sera la démocratie pluraliste.

Mais nous n'avons pas besoin d'exposer plus longuement ici les principes de la démocratie libérale¹. Car ce que nous venons d'en dire suffit pour répondre à la question posée. Dans un ordre spontané, en effet, la liberté ne risque pas d'être éliminée, puisqu'elle est l'âme du système, l'élément fondamental de régulation qui lui permet de se maintenir en ordre. C'est la liberté laissée aux agents de réagir en temps réel aux changements, de trouver des solutions aux problèmes qui se présentent, de produire des adaptations et innovations, qui permet à une société complexe d'assurer son maintien en équilibre (un « équilibre ouvert »). Cette société ne pourrait donc exclure la liberté sans se détruire lui-même, et les individus qui y vivent doivent faire usage tous les jours de leurs libertés intellectuelles, poli-

1. Nous l'avons fait dans d'autres ouvrages : *La Société de droit selon F. A. Hayek*, Puf, 1988 ; *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, op. cit., p. 157-697 et 1315-1377 ; *Histoire du libéralisme en Europe* (dir., avec Jean PETTITOT), Puf, 2006.

tiques, économiques. Certes ils savent que leur sort dans un tel système dépendra toujours d'un mixte de talents et de chances, sans que ce dernier paramètre puisse être éliminé. Ils savent donc quels risques la liberté leur fait encourir. Mais l'expérience historique des démocraties libérales leur a montré que le jeu ainsi joué n'était pas à somme nulle, mais positive comme le prouve l'immense développement des sociétés occidentales ou occidentalisées dans les deux ou trois derniers siècles. La raison même les pousse donc à assumer leur statut d'hommes libres, c'est-à-dire à aimer en toute connaissance de cause leur condition de voyageurs.

4. SOCIÉTÉ DE LIBERTÉ ET BEAUTÉ MORALE

Vivront-ils pour autant de belles vies, et qu'en sera-t-il, plus particulièrement, de leur être moral ? Pour répondre, la meilleure méthode est de se référer au tableau des vertus établi par les doctrines morales classiques, puisque c'est de là que nous étions partis en montrant que c'est l'épanouissement de ces vertus qui conditionne l'éclat de l'homme et le rend beau, *kaloskagathos*, *honestus*. Demandons-nous donc si et dans quelle mesure chacune des vertus figurant sur ces listes bénéficie ou pâtit de l'environnement de relations humaines propre à la société de liberté¹. Nous traiterons d'abord des vertus naturelles cardinales étudiées par les philosophes anciens, tempérance, force, justice, prudence, et de leurs vertus connexes ; puis nous oserons quelques réflexions au sujet des vertus théologiques².

1. Qu'on peut, à la suite de Hayek, appeler « catallaxie ». Ce néologisme a été inventé en 1831 par un économiste anglais, Richard Whately. Guère utilisé depuis lors, il fut repris par Ludwig von Mises au début du XX^e siècle, puis rigoureusement défini par Hayek (voir à ce sujet *Droit, législation et liberté*, Puf, 2013, p. 532). Il est forgé à partir du verbe grec *katallattein*, qui signifie à la fois « échanger » et « faire de quelqu'un, par l'échange, un ami ». La catallaxie est donc un espace de coopération libre et pacifique, c'est-à-dire ce que veulent être essentiellement les démocraties libérales.

2. Nous nous référerons aux analyses et classifications de saint Thomas, dont on peut

Esthétique de la liberté

1) Justice

Le fait que, dans une société de liberté, on ne puisse vivre correctement qu'en pratiquant loyalement des échanges avec autrui, en respectant la propriété d'autrui et les contrats, en tenant ses promesses, en réparant ses torts, oblige – et, simultanément, enseigne – à être *juste*. Le statut de la justice dans une société catallactique est diamétralement inverse de ce qu'il est dans les sociétés collectivistes-totalitaires où, comme l'ont montré Hayek ou Arendt, le simple fait d'être juste expose tôt ou tard l'individu à être persécuté par les autorités. Et il est fort différent de ce qu'il est dans les socialismes dits modérés où les interventions intempestives et les prélèvements abusifs de l'État rendent impossible de distinguer clairement le *mien* et le *tien* et créent donc les conditions permanentes de l'injustice et des différents vices qu'elle entraîne, corruption active ou passive, détournement de fonds, cupidité, prodigalité (d'argent public aux dépens du contribuable), dissimulation, hypocrisie, mensonge, favoritisme, acception de personnes, ingratitude, calomnie, esprit de querelle...

Dans une société de liberté doivent pouvoir s'épanouir, pour les mêmes raisons, les principales vertus connexes de la justice : fidélité, gratitude, véracité, amitié, affabilité, libéralité... Vérifions-le pour quelques-unes d'entre elles.

2) Véracité

Dans une société démocratique et libérale administrée par un véritable État de droit, il n'y a aucune raison, du moins structurelle et permanente, de ne pas parler vrai. Comme il n'y a pas de Plan, il n'y a pas d'échecs du Plan, ni donc de raisons de présenter ces échecs comme des succès. Le régime n'a pas besoin d'inventer une « nov-

estimer qu'elles n'ont quasiment pas pris une ride aujourd'hui. Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, IIa IIæ, qu. 1-170 (foi, qu. 1-16 ; espérance, qu. 17-22 ; charité, qu. 23-46 ; prudence, qu. 47-56 ; justice, qu. 57-122 ; force, qu. 123-140 ; tempérance, qu. 141-170).

langue » à la Orwell, un « ministère de l'Abondance » gérant la pénurie, un « ministère de l'Amour » gérant la torture, un « ministère de la Vérité » gérant la propagande. Le discours public peut être sincère et véridique, et, s'il ne l'est pas, la liberté d'expression et de critique permet d'y porter remède.

Dans les affaires économiques et la vie sociale, de même, il est plus utile aux acteurs d'être véridiques que trompeurs. La tromperie peut certes exister, mais elle n'a aucune raison de devenir la norme. Car, chacun étant libre de nouer et de dénouer les contrats et relations avec autrui, les honnêtes gens ont tout loisir de se détourner des menteurs et des fraudeurs, de sorte que le mensonge et la fraude n'ont qu'un temps, ou n'existent qu'en marge. Si les parents peuvent scolariser leurs enfants dans l'école de leur choix, ils n'ont pas besoin de mentir sur leur domicile pour satisfaire aux exigences de la carte scolaire. Si la presse est pluraliste et libre, la propagande, non seulement est inefficace (si un journal répand une fausse nouvelle, d'autres journaux la démentent, de sorte que la rumeur ne peut « prendre » et devenir un mythe), mais elle fait perdre son crédit au journal coupable qui, s'il ne s'amende, devra tôt ou tard disparaître. Tous les journaux ont donc intérêt à tendre vers la vérité objective en faisant les efforts de rigueur nécessaires. D'une manière générale, dans une société où la liberté est strictement défendue par la Constitution et le droit, celui qui dit la vérité ne court pas de risques inconsidérés. Et comme la nature humaine préfère la vérité, la véracité peut être et demeurer la norme commune.

3) *Libéralité*

Une des principales vertus connexes de la justice est la libéralité (ou bienveillance), c'est-à-dire la propension à aider autrui au-delà de ce qu'on lui doit selon une stricte justice¹. La propension à donner

1. Cette vertu est analysée par Aristote (*Éth. à Nic.*, IV, 1119 b 23 - 1122 a 15 ; VIII, 1155 b 26 - 1158 b), Cicéron (*De off.*, I, 42-49 ; II, 52-64 ; Cicéron parle de *beneficentia*), saint Thomas d'Aquin (*Sum. theol.*, IIa IIæ, qu. 117).

libéralement à autrui fait partie, en effet, de la nature humaine. Mais, pour donner, il faut avoir. Cela fournissait à Aristote un argument de poids contre le communisme de Platon : dans le communisme, il n'y a pas de propriété privée ; personne ne peut donc rien donner à personne ; donc le communisme est antinaturel¹. En revanche, dans une société respectant la propriété privée, les hommes peuvent faire preuve de libéralité.

Notons que cette vertu est le fondement moral du secteur indépendant de l'économie, celui des associations et des fondations, de tous les organismes dits à but non lucratif, puisque les personnes qui y participent n'exigent pas un bien ou un service déterminés en échange de leurs contributions (cotisations, apports d'industrie, disponibilité en temps, bénévolat), comme ils le feraient sur le marché qui est régulé, lui, par la justice stricte. Ils peuvent bien espérer quelque forme de retour, notamment une satisfaction morale à voir progresser une cause à laquelle ils attachent du prix ; mais ils renoncent à un avantage immédiat et strictement égal à leur apport. Or il est clair que, par la modération des prélèvements obligatoires qui laisse à chacun plus que le minimum vital et lui permet de donner son superflu à qui il veut, une société libérale permet tout particulièrement à ce type d'organismes d'exister et de prospérer, et donc aussi, à leurs membres, de pratiquer les vertus correspondantes, d'être « libéraux » et « bienveillants » et d'acquérir le lustre moral attaché à ces vertus. En revanche, en s'emparant par l'impôt de tous les revenus supplémentaires disponibles, le collectivisme tue dans l'œuf la libéralité et, faisant injure en cela à la nature, il enlaidit l'être humain.

4) Esprit de paix

Une société libérale est une société où les revenus des agents économiques, et en général le sort des citoyens, dépendent des succès et des

1. Cf. ARISTOTE, *Politique*, II, 5, 1263 a 40 - 1263 b 15.

échecs de leurs entreprises dans le jeu catallactique, et ne dépendent que de cela, non des violences faites à autrui ou des faveurs de l'autorité. Or cela va dans le sens de la paix sociale.

En effet, le résultat du jeu pour chacun est, on l'a dit, un mixte de hasard et de talents. Or aucun de ces paramètres n'est source directe de rivalités et de conflits. Il est vrai que ceux qui ont plus de talents réussissent mieux que ceux qui en ont moins, puisqu'il faut un vrai talent pour juger des situations économiques et des opportunités du marché, pour se mettre au travail, remplir ses tâches professionnelles, produire avec les meilleures techniques, communiquer, etc. Mais le talent qu'a l'un n'est pas retranché à l'autre. Si mon concurrent a plus de talent que moi, je ne peux de bonne foi lui en faire grief et, par ailleurs, il ne tient qu'à moi d'essayer de l'égaliser par mes propres efforts. Il ne servirait donc à rien que je le traite en ennemi. Il est vrai aussi qu'il y a dans les résultats du jeu une part inéliminable d'aléas, puisque le marché est complexe ; les meilleurs plans économiques peuvent être pris en défaut par une évolution imprévisible des goûts des consommateurs, de l'offre des concurrents, des techniques et des matières premières disponibles, de la conjoncture. Mais, par définition, ce qui n'est pas prévisible ne peut être réputé avoir été agencé intentionnellement par certains pour nuire à d'autres. Donc la chance qu'a autrui n'est pas, pour moi, un motif, du moins raisonnable, de le haïr. Les acteurs malheureux de la catallaxie n'ont aucune raison de s'en prendre à autrui, puisque que cela ne peut rien changer à l'issue favorable ou défavorable de leurs activités, qui dépend seulement des lois neutres de l'économie. Ils voient bien, au contraire, que les haines sociales troublent le jeu, accroissent les incertitudes, et sont donc de nature à compromettre les chances de chacun de mieux réussir dans l'avenir. La discipline même de la catallaxie pousse donc les acteurs à avoir des comportements modérés.

Au contraire, dans une société socialisante, les revenus des personnes dépendent essentiellement des décisions de l'autorité, en proportion de la part des richesses sociales qu'elle a captées par l'impôt. C'est elle et elle seule qui peut décider discrétionnairement de redistribuer les richesses à qui elle veut. Il est donc vital pour les gens de

s'attirer ses faveurs, ou encore de la contraindre de les favoriser, ce qui s'obtient par quelque forme de pression et de violence. Si l'on est capable d'agiter des menaces, de faire des démonstrations de force, de paralyser le pays par des grèves, des occupations d'usines, des blocages de routes et de trains, des manifestations de rue, etc., on aura chance d'attirer à soi une plus grande part de la manne publique au détriment des catégories sociales qui n'auront pu ou voulu employer les mêmes moyens. Le système socialiste crée donc, par sa structure même, les conditions d'une permanente « foire d'empoigne » sociale. Il encourage la jalousie et l'aigreur à l'égard de ceux qui ont obtenu plus, dont on a de bonnes raisons de penser qu'ils ne l'ont pas obtenu par un meilleur service rendu à la société, mais par la faveur, les manœuvres frauduleuses, les complicités de parti et de réseaux. Il rend donc fondamentalement irrationnelles et inadaptées les valeurs de paix civique et de fraternité (cela est d'ailleurs inscrit dans son idéologie de « lutte des classes »). Derechef il est moralement inférieur et produit une humanité moins belle.

5) Tolérance

Expliquons pourquoi est promue par une société de liberté une dernière vertu connexe de la justice, la tolérance.

La liberté, c'est essentiellement la liberté d'être différent d'autrui. Dans la société de liberté, chacun peut disposer librement de son domaine propre, où il fait ce qu'il veut et où il vit une vie différente de celle des autres, ce qui permet la spécialisation des savoirs et le pluralisme. Certes la *mimesis*, l'imitation de tous par tous, existe en toute société et l'on doit s'attendre à ce qu'elle existe aussi à quelque degré dans une société libérale. Il reste que, dans une telle société, des mécanismes puissants – l'esprit critique rendu possible par la liberté d'opinion et d'expression, la concurrence économique qui favorise celui qui se démarque d'autrui en offrant un produit original – l'empêchent de prévaloir autant que dans les sociétés traditionnelles soudées par les mythes et les rites.

Aussi la tolérance est-elle une vertu caractéristique de la société civilisée moderne. Nous ne souhaitons pas interférer avec la vie privée ou professionnelle d'autrui si nous n'y sommes pas directement impliqués, et nous escomptons qu'il adoptera à notre égard la même attitude. Nos cercles d'amis, nos fréquentations seront sagement compartimentés. La société de liberté produit une certaine figure de l'homme civilisé, décent et discret dans ses relations avec ses semblables, mais qui, par là même, manifeste qu'il leur suppose une vie intérieure et un univers de projets éminemment respectables.

Par différence, les sociétés socialisantes, parce qu'elles veulent mettre en commun le plus de biens possible et les gérer de façon collective, ne peuvent que violer à tout moment les frontières du *mien* et du *tien*, donc empiéter sur les vies, se mêler des occupations d'autrui, s'intéresser à ses revenus et à son patrimoine, à l'endroit où il habite, à la façon dont il se comporte, à ce qu'il pense. Elles sont intolérantes par construction.

6) *Prudence*

Passons aux vertus intellectuelles. Si l'on est guidé par les seules données objectives de la réussite et de l'échec, on sera également incité à adopter un comportement rationnel et à cultiver cette vertu cardinale qu'est la prudence.

En effet, la stabilité des règles de juste conduite et le haut degré de confiance qu'on a dans le respect de ces règles par les citoyens et par l'État lui-même encouragent le sens de l'anticipation rationnelle. Dans le contexte d'un État de droit stable, où l'on peut escompter que chacun se comportera conformément aux règles établies, il est rationnel de faire des plans d'action à long terme, tant sur le plan professionnel que sur le plan privé, de prévoir dans une large mesure son avenir personnel et celui de sa famille, d'élaborer des stratégies complexes comportant éventuellement de nombreuses étapes s'étendant sur des années. Une telle société donne ainsi à la prudence et à ses

vertus connexes (mémoire, intelligence, sagacité, prévoyance, circonspection...) des occasions quotidiennes de se fortifier.

En revanche, dans une société dirigée par une puissance tutélaire, il n'y a pas de repères stables pour l'action économique et sociale. On est soumis aux dernières décisions arbitraires et incohérentes de l'autorité qui change sans cesse lois et règlements et rend ainsi invalides les anticipations des citoyens. De sorte que, chez les agents économiques qui ont vu maintes fois leurs plans devenir inapplicables du fait du changement intempestif des règles du jeu au milieu même de la partie, se développe une manière de fatalisme et d'acquiescement résigné à l'irrationnel. L'être humain placé dans cette situation perd l'habitude de faire confiance à sa raison, et ainsi il a de bonnes chances, avec le temps, de devenir intellectuellement médiocre.

7) Tempérance, force

Le fait que, dans une société libre, on soit seul responsable de ses actes, incite enfin à développer les vertus cardinales de *force* et de *tempérance*.

Sans aller nécessairement jusqu'à l'« ascétisme séculier » dont a parlé Max Weber au sujet des vertus des capitalistes calvinistes de la grande époque de la fondation de l'Amérique, il est certain qu'une société où l'on doit pourvoir soi-même à ses besoins est, par définition, un milieu éminemment propice au développement de disciplines personnelles exigeantes. On ne peut survivre durablement dans une société de libre échange si l'on a pas le goût du travail, si l'on n'est pas capable de sacrifier un plaisir à la réalisation d'une œuvre de longue haleine, de renoncer à des consommations immédiates au profit de la constitution d'une épargne et de la réalisation d'investissements. En ce sens, une société libre est un milieu propice à la présence fréquente, chez les individus, de la vertu de force et de ses vertus connexes : courage, patience, persévérance, magnanimité, magnifi-

Beauté de l'existence libre

cence¹..., ainsi que de la vertu de tempérance et de ses vertus connexes : sobriété, mesure, modestie et pudeur². Inversement, ont peu de chances d'y prospérer les individus trop affectés de vices opposés à la force (lâcheté, pusillanimité, vaine gloire, mesquinerie, mollesse, entêtement...) ou à la tempérance (orgueil, gourmandise, luxure, cruauté...), parce qu'ils ne peuvent pas espérer, pour compenser les effets fâcheux que pourraient avoir ces vices sur leur situation personnelle, la protection d'un système de privilèges, de connivences et d'impunité. Chacun est obligé de faire face à la vie. Comme cela correspond aux potentiels normaux de la nature humaine – contrairement à ce que prétendent le cynisme de Machiavel et, dans un autre style, le larmolement des théoriciens du *care* –, ces contraintes ont toutes les chances d'engendrer une humanité plus brillante que celle des sociétés massifiées.

8) Orientation positive des activités

Généralement parlant, l'obligation pratique de produire et de créer afin de rester à flot dans le processus catallactique pousse les hommes à développer des capacités de production et, pour cela, à avoir l'esprit spontanément tourné vers le travail positif et de création. Bien entendu, dans toute coopération sociale, on ne peut se contenter de produire, il y a aussi un environnement juridique et administratif à prendre en compte, des formalités à respecter, des relations sociales à cultiver. L'homme d'une société libre assure ces à-côtés de l'action, mais il ne les laisse pas prendre la première place dans son esprit. Il s'intéresse bien plus au travail bien fait, à l'innovation scientifique,

1. En effet, pour être « magnanime » et « magnifique », il faut *a minima* avoir quelque chose en propre et pouvoir en user absolument à son gré. Plus il y a de prélèvements obligatoires, moins cette condition est remplie.

2. Pour être « modeste » et « pudique », il faut avoir à craindre quelque chose de l'opinion d'autrui. Dans une catallaxie, celle-ci est libre de s'exprimer. En revanche, le despote ou l'apparatchik de quelque parti dominant peut faire taire les critiques, et donc continuer ses turpitudes sans vergogne.

technique, aux nouvelles demandes sociales à satisfaire, aux « nouvelles frontières » qui se dessinent à chaque époque. C'est là une grande différence pratique, mais aussi morale, avec les sociétés collectivisées où tout fonctionne par la médiation de la bureaucratie et où chacun est incité à exceller surtout par l'habileté à manœuvrer au sein de celle-ci. Dans ces dernières sociétés se développe une culture *sui generis* consistant à être plus familiarisé avec les procédures et démarches bureaucratiques qu'avec les tâches de production, chacun selon son niveau : au niveau le plus modeste, savoir remplir les formulaires, faire la queue au bon endroit, s'attirer les bons offices des guichetiers ; aux niveaux moyen et supérieur, avoir l'art de faire antichambre chez les élus, les fonctionnaires, les syndicalistes, afin de se faire attribuer marchés et subventions. Dans tous les cas, on fait passer au second plan la production réelle. L'univers moral des hommes pris dans ces contextes ne peut alors que s'étioler ; ils perdent le goût de faire et de construire, et ils n'ont plus la vision optimiste de la vie que l'expérience personnelle du travail librement mené et réussi crée ordinairement dans les mentalités.

9) *Vertus théologiques*

Qu'en est-il des vertus supérieures, foi, espérance et charité, que les théologiens appellent « théologiques » ? Étant donné que ce sont des idéaux transcendants et non, comme les vertus cardinales, des tendances vers une forme naturelle déterminée, il est difficile de soutenir qu'elles ne peuvent s'épanouir que dans un certain type de société. Du moins peut-on penser qu'étant donné que la pratique de ces vertus suppose d'abord et avant tout la liberté inconditionnelle des personnes, elles sont *a priori* plus praticables dans des sociétés libres que dans des sociétés asservies.

La *foi*, tout d'abord, vit peut-être mieux dans une société qui reconnaît l'incomplétude fondamentale du savoir humain, encourage l'esprit critique et le pluralisme, et récuse toute idéologie omni-explicative.

L'*espérance* vit peut-être mieux dans une société qui, reconnaissant le rôle créateur de la liberté humaine, se sait et se veut perpétuellement en « voyage ». On pourrait croire qu'elle est mieux en phase avec les doctrines sociales et politiques qui annoncent la Révolution, le paradis sur Terre et les lendemains qui chantent. C'est une erreur. Car l'espérance est étouffée en son principe même par des idéologies qui donnent à l'avenir la figure d'avancées vers une utopie prédéfinie. Au contraire, dans une société de liberté, l'espérance reste toujours ouverte, parce qu'elle repose sur la conviction que l'homme est capable de créations inouïes – nouvelles théories scientifiques, nouvelles percées technologiques, grandes pensées, grandes œuvres d'art – qui changeront la vie de l'humanité selon des modalités que l'humanité présente ne peut même pas imaginer.

La *charité*, enfin, est le fait d'aimer autrui unilatéralement, sans rien exiger de lui en retour, de venir à son secours et de vouloir son bien inconditionnellement. Il est clair qu'elle est usurpée et défigurée par la prétendue solidarité collectiviste prenant la forme d'impôts redistributifs. Il y a un mensonge véritablement orwellien dans le fait d'affirmer que si l'on aime les pauvres, on doit accepter d'être dépouillé par l'impôt, et qu'inversement, si l'on rechigne à la redistribution, c'est qu'on manque de charité. Car ceux qui conçoivent et mettent en œuvre ces mécanismes de redistribution sont charitables *avec le bien d'autrui*, ce qui est contradictoire avec le concept même de charité ; quant à ceux qu'on oblige à donner, ils ne le font pas volontairement, de sorte que le vol dont ils sont victimes est tout sauf méritoire, si douloureux qu'il soit.

On peut d'ailleurs dire au sujet de la charité ce qu'on a dit plus haut de la libéralité. Pour donner (que ce soit sous l'impulsion naturelle de la libéralité, ou surnaturelle de la *tsedaga* prophétique et de l'*agapè* évangélique), il faut posséder, et avoir le droit de donner à ceux qu'on juge en avoir besoin. Ce comportement ne peut donc être attendu que dans les sociétés où la propriété privée et la liberté individuelle existent, non dans celles où elles sont réduites comme une peau de chagrin.

Ajoutons une réflexion d'ordre historique. On a fait à la société

catallactique, comme « société de l'argent », le procès de supprimer toute gratuité dans les relations humaines, tout élan charitable du cœur. Or ce procès repose sur un défaut d'analyse. Les sociétés prémonétaires ne sont nullement « charitables » du seul fait qu'on n'y emploie pas d'argent. Marcel Mauss¹ a montré que, dans ces sociétés, celui qui donne s'attend fermement à recevoir un jour ou l'autre un contre-don équivalent. S'il ne le reçoit pas, c'est un *casus belli*. En fait, tant les institutions des sociétés non monétaires que celles des sociétés monétaires sont établies pour rendre possibles les échanges mutuellement profitables, qui le sont d'autant plus qu'il existe une plus grande division du savoir et du travail. Dans les deux cas, c'est la justice, non la charité, qui est le guide adéquat de ces échanges : ils seront justes s'il y a une certaine égalité de valeur entre les choses échangées. Cela est valable aussi bien chez les Pygmées et les Tupi-namba que dans une société capitaliste moderne. Ce qui change d'un type de société à l'autre, c'est seulement la modalité de l'échange. Dans les sociétés précapitalistes, quand on donne sans demander un « paiement comptant », la créance qu'on acquiert sur autrui n'a de chances d'être honorée un jour que si l'on vit à proximité de ceux à qui l'on a rendu le service, dont on ne peut attendre, en retour, que les productions de cette société même. Alors que, dans une économie monétaire, dès que quelqu'un a gagné de l'argent, il peut s'adresser, pour obtenir ce dont il a besoin, aux hommes de toutes les sociétés pratiquant l'économie de marché. Au total, donc, l'échange monétaire remplit la même fonction que l'action gratuite au sein d'un groupe solidaire : procurer une sécurité pour ses besoins immédiats ou futurs en échange de ce qu'on offre soi-même à autrui par son travail et son industrie ; mais l'échange monétaire augmente considérablement les libertés réelles des coopérateurs.

La charité est tout autre chose. Elle n'est pas une relation de justice, fondée sur la symétrie et la réciprocité, mais une relation *dissymétrique* : je dois aimer autrui même s'il ne m'aime pas, lui donner, même s'il ne me donne rien. La charité n'est donc pas plus à son

1. Marcel MAUSS, *Essai sur le don*, Puf, coll. « Quadrige », 2007.

Beauté de l'existence libre

affaire dans une société traditionnelle que dans une société de marché, et, inversement, elle ne l'est pas moins dans une société de marché que dans une société traditionnelle. Étant donné que ce type de relation humaine appartient, de toute façon, à un autre registre que celui des relations sociales naturelles, il n'a vocation à s'intégrer adéquatement dans aucun système sociologique ou économique déterminé, de même qu'il peut, inversement, se manifester irruptivement dans n'importe quel système.

Tenons-nous-en donc à cette vérité : dès lors que les vertus théologiques ne peuvent exister que chez des êtres libres, il est manifeste qu'elles peuvent plus facilement s'exercer dans un régime de type « libéral » que dans un autre. Plus la société est collectivisée, plus elles se raréfient et deviennent le seul apanage des saints.

CONCLUSION

« REVIVRE EN ŒUVRE D'ART »

P our jouir de la beauté, il est donc nécessaire que nous vivions dans une société libre où il est possible de poursuivre les idéaux de l'esprit. Mais cela ne suffit pas à l'homme qui, avec Kant, s'interroge sur ce qu'il lui est permis d'espérer. La beauté de la vie, les belles choses de la vie sont-elles des réalités essentiellement fugitives, destinées à disparaître, sans valeur absolue, qui ne méritent qu'une attention distraite ou désabusée ? Ou bien le fait d'avoir cherché, voulu, fait, vécu de belles choses comporte-t-il des conséquences décisives ? Pour tenter de répondre à cette question, nous allons nous aider d'un article du philosophe américain Barry Smith, que nous devons cependant amender sur un point capital¹.

Smith soutient la thèse qu'une société de liberté permet de mener des vies « dotées de sens » (*meaningful*). Il précise ce qu'une vie doit être pour être ainsi qualifiée :

« Une vie signifiante est une vie qui a reçu une certaine forme (*upon which some sort of pattern has been imposed*) » (p. 1405),

une forme qui doit être *originale* :

« La forme qu'on donne à sa vie doit sortir de l'ordinaire » (p. 1406).

C'est la conclusion à laquelle nous sommes nous-même parvenu lorsque nous avons discuté les conceptions antiques de la beauté. La

1. Cf. Barry SMITH, « La signification de la vie et comment il convient d'évaluer les civilisations », in Philippe NEMO et Jean PETITOT (dir.), *Histoire du libéralisme en Europe*, Puf, 2006, p. 1399-1411.

vie de l'homme ne doit pas être seulement le passage à l'entéléchie d'une forme archétypale qui lui préexiste, mais un processus forgeant une forme nouvelle. Cette forme originale sera le fruit de la liberté du sujet et de l'histoire singulière qu'elle a engendrée.

Smith ajoute une autre condition. Il faut que, d'une manière ou d'une autre, cette forme ait laissé une *empreinte dans le monde extérieur* :

« [La] forme [que quelqu'un crée par sa vie] doit être une chose qui ne concerne pas seulement ce qui se passe dans la tête de [ce] quelqu'un, mais qui produit aussi un effet sur le monde. Beethoven, Mahomet, Alekhine, Faraday ont mené des vies signifiantes parce que en donnant forme à leurs propres vies, ils ont aussi imprimé une forme au monde qui les entourait » (p. 1405).

Beethoven a créé une musique dont la forme s'est imprimée sur le monde, puisqu'elle a contribué à faire de la musique universelle ce qu'elle est aujourd'hui ; sans la musique de Beethoven (ou celle de Bach, de Mozart et de tous les autres), il est strictement vrai de dire que le monde ne serait pas ce qu'il est. Mahomet a donné forme, pour le meilleur et le pire, à la religion, à la politique et à l'histoire de plusieurs grandes sociétés ; sans lui, l'Histoire ne serait pas ce qu'elle est. Tous les coups de toutes les parties d'échecs jouées par Alexandre Alekhine au long de sa vie de champion ont été notés avec soin et consignés dans des ouvrages savants ; sans ces parties et les problèmes qu'elles ont posés et résolus, que les amateurs étudieront pendant des siècles, le jeu d'échecs ne serait pas ce qu'il est, et donc le monde aurait quelque autre physionomie. Faraday a bâti un des pans de l'électromagnétisme, désormais familier à tous les physiciens ; sans lui, la physique serait différente de ce qu'elle est, et comme aujourd'hui le monde est matériellement transformé par les techniques issues des sciences physiques, on peut dire en outre que, sans Faraday, le monde matériel lui-même serait différent de ce qu'il est. Ainsi, ces vies ont créé des formes originales qui ont elles-mêmes laissé une empreinte sur le monde. C'est en cela qu'elles ont eu un sens.

Ce que nous devons souhaiter, poursuit Smith, c'est une société où soient maximisées les chances pour que de telles vies puissent être

Conclusion. « Revivre en œuvre d'art »

menées par le plus grand nombre possible d'êtres humains. Seule une société libérale, pluraliste, catallactique, répond à ce critère, puisque les individus y sont libres d'être différents des autres, de choisir leurs activités économiques, leurs relations sociales, d'innover, de mener à bien des tâches, de produire des œuvres, sans que ces initiatives soient fondues dans l'agir anonyme du groupe.

Smith ajoute un dernier critère. Étant donné que l'action de l'homme sur le monde est un phénomène objectif, la réalité de cette action doit pouvoir être constatée par d'autres hommes :

« Une vie signifiante est une vie qui repose sur des réalisations honnêtes, c'est-à-dire sur des réalisations qui seraient qualifiées telles selon des critères publics de succès appliqués honnêtement et correctement sur la base de toute l'information pertinente nécessaire » (p. 1407).

Sans ce témoignage extérieur, une vie est en grand danger d'être insignifiante, même et surtout si le sujet concerné pense le contraire. Par exemple, il se peut qu'un homme qui s'enivre tous les jours croie qu'il mène une vie pleine de sens, mais ce ne sera pas l'opinion de témoins extérieurs de bonne foi, qui penseront sans doute que ce malheureux alcoolique ne sortant jamais de chez lui n'a rien fait de valable dans sa vie.

Mais voici le point où je crois nécessaire de corriger la thèse de Smith. Certes on ne peut qu'approuver son idée que seul donne sens à une vie humaine le fait qu'elle s'inscrive dans une réalité dépassant l'individu. L'homme se sait mortel, limité et petit, appelé à se dissoudre matériellement et à être tôt oublié. Il ne peut donc se percevoir lui-même comme grand que s'il associe son sort à une réalité qui le dépasse. Mais faut-il entendre par là, comme Smith, une collectivité *historique* ? Il ne le semble pas, pour deux raisons.

La première est que notre lien avec l'humanité future est hautement problématique. Nous ne vivrons plus quand elle vivra. Sans doute héritera-t-elle des conséquences de nos actions. Les hommes préhistoriques qui, les premiers, sont parvenus à allumer un feu en frottant des silex, ou à polir parfaitement un biface, ont infléchi la suite de l'histoire de l'humanité. Mais ces hommes n'ont pas su les

conséquences de ce qu'ils faisaient, ni, donc, ne l'ont fait en vue de ces conséquences. Et maintenant qu'ils sont réduits en poussière, il est impossible de les leur montrer. Comment donc soutenir que les gestes précieux pour le futur qu'ils ont accomplis ont donné un sens à leur vie pendant qu'ils la vivaient ? Ou alors il faudrait admettre que le sens qu'a la vie d'un homme peut lui être conféré de l'extérieur sans qu'il en sache rien¹.

La seconde raison est que la mémoire que l'humanité du futur garde de l'œuvre de nos vies ne peut durer qu'autant que l'humanité même. Or nous savons que celle-ci est apparue à un certain moment du devenir du *cosmos* et de la vie et qu'elle a vocation à disparaître tôt ou tard avec les évolutions de ceux-ci, naissances et extinctions d'étoiles, disparitions et apparitions d'espèces... L'idée que le sens

1. Smith le pense : « On peut très bien mener une vie sensée sans le savoir ou sans s'en soucier. Inversement, on peut très bien penser qu'on mène une vie sensée, alors que ce n'est pas le cas en fait » (*op. cit.*, p. 1407). Le sens est indépendant de la conscience. Si nous suivions Smith sur cette voie, nous sortirions du cadre de notre anthropologie philosophique. D'ailleurs Smith se réfute peut-être lui-même par les exemples qu'il a choisis. Ce qui a donné du sens à la vie de Faraday, ce n'est pas seulement le fait qu'on reconnaisse *aujourd'hui* l'importance de ses découvertes, c'est aussi le fait qu'il ait, dans le cours même de sa vie, poursuivi ses recherches avec passion, enthousiasme, conscience de participer à la grande aventure de la science. Il savait qu'il existait depuis quelques siècles un progrès de la physique, auquel il a certainement su qu'il faisait franchir une nouvelle étape. Il a, dans sa vie même, poursuivi un idéal, et il est probable qu'il a sacrifié à la quête ascétique de celui-ci nombre de plaisirs et d'opportunités humaines dont il a jugé qu'ils avaient moins de valeur. Ce rôle de la conscience se dénote tout autant dans les trois autres vies d'hommes que Smith prend comme exemples. On peut supposer qu'Alekhine a joué ses parties « pour la beauté du geste », éprouvant un vif intérêt, devant chaque configuration originale de l'échiquier, à repérer ses structures, ses lignes et ses failles, et à trouver finalement, en un éclair, l'ouverture qui conduit au succès ; c'est cette joie de l'intelligence résolvant des problèmes, activité de l'esprit située quelque part entre l'émerveillement du mathématicien et l'inspiration de l'artiste, qui a fait le sel, le sens et la beauté de sa vie. On ne saurait douter que Beethoven ait su quelle belle musique il faisait, sans que ses cendres aient besoin d'attendre le jugement de la postérité (dans le même ordre d'idées, on cite ce mot étonnant écrit par Mahler à son ami Förster : « Ma Deuxième [symphonie] pourrait-elle cesser d'exister sans perte irréparable pour l'humanité ? »). Quant à Mahomet, il a évidemment su qu'il créait une religion, même s'il n'a pas su quelles formes exactes l'Histoire donnerait aux sociétés musulmanes. On peut donc affirmer que ces quatre esprits ont été guidés par un idéal, et que c'est cette ouverture de leur esprit à l'idéal pendant leur vie même qui a donné un sens à celle-ci.

Conclusion. « Revivre en œuvre d'art »

d'une vie humaine tient à la mémoire que l'humanité gardera d'elle est donc extrêmement fragile. Elle relève de l'illusion ou d'une vaine autosuggestion, qu'une pensée scientifique lucide doit dissiper.

Dès le début de notre réflexion, cependant, nous avons vu que la pensée humaine a exploré d'autres voies. Les philosophies de la tradition idéaliste et, sous d'autres modalités, les religions bibliques, nous ont enseigné que c'est à l'aune d'idéaux tels que le beau, le vrai, le bien, qu'il convient d'évaluer les actions humaines. En effet, lorsqu'elle poursuit ces idéaux, la conscience sait qu'elle fait ce qu'elle doit faire, indépendamment de tout intérêt extrinsèque. Elle touche un inconditionné, un absolu, c'est-à-dire, précisément, cela seul qui peut donner sens. Cela n'élimine pas, mais rejette au second plan, la question de savoir si les existences humaines imprimeront ou non une marque sur le monde empirique et attireront ou non l'attention d'un public présent ou futur.

Il convient certes de distinguer entre les différentes figures de l'idéal promues par les métaphysiques grecque et biblique. Nous avons observé que la liberté humaine se trouvait à l'étroit dans les philosophies antiques païennes, malgré leur haute inspiration. Pour elles, l'essence précède l'existence, donc la vie humaine ne peut avoir pour idéal de forger des formes nouvelles. Elle ne touche l'absolu qu'au prix de renoncer à la liberté. Au contraire, dans l'univers biblique, l'histoire singulière que chacun dessine jour après jour par la succession de ses actes libres a vocation à s'inscrire d'une manière ou d'une autre dans l'éternité. Si nous avons reçu du platonisme la notion même d'idéal, nous avons reçu de la Bible l'idée que Dieu accorde une valeur absolue à la liberté humaine et donc aux œuvres originales des hommes.

Il est hautement significatif, à cet égard, que le grand contemporain du judéo-christianisme, Nietzsche, ait été conduit à des conclusions somme toute analogues (au prix, peut-être, de compromettre la cohérence profonde de sa philosophie, mais cela est un autre problème). En effet, sa doctrine de l'Éternel Retour – qui est, comme son nom l'indique, une doctrine de l'éternité – affirme que l'homme

doit faire en sorte que chaque acte qu'il accomplit dans sa vie mérite de revenir éternellement :

« Ma doctrine affirme : ton devoir est de vivre de telle sorte qu'il te faille *souhaiter* vivre de nouveau – *dans tous les cas*, tu revivras ! [...] Il en va de l'éternité ! Nous voulons toujours revivre en œuvres d'art ! » (Frédéric NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, automne 1881).

Tout invite à souscrire à cette formule remarquable selon laquelle l'homme *veut revivre éternellement en œuvre d'art*. L'homme doit forger sa vie de telle sorte que, puisqu'elle doit revenir éternellement, elle soit à jamais une œuvre d'art parfaitement belle. Je crois cette idée de Nietzsche en harmonie avec la doctrine chrétienne des fins dernières qui dit que chaque homme sauvé ressuscitera avec sa pleine et riche personnalité, avec tout ce qu'il a fait de bien dans sa vie. Son « moi » ne se dissoudra pas dans quelque Nirvana indistinct, tout ce qu'il aura créé subsistera, si du moins cela, étant en phase avec les tâches angéliques telles que se les représentent Denys l'Aréopagite ou Pic de la Mirandole, était digne de subsister¹.

Dans cette perspective, nous ne pouvons donc croire que soit dénuée de sens, pour la seule raison qu'elle n'a pas été publique ou qu'elle a fini par être oubliée dans la suite des générations humaines, une œuvre humaine qui a réellement touché l'idéal, que ce soit une œuvre d'art qui a eu commerce avec le beau, une démarche intellectuelle qui a dévoilé le vrai, un acte de charité qui a accompli le bien, toutes ces circonstances qui « font venir Dieu à l'idée ». Nous devons penser que ces événements ont eu un sens et qu'ils conserveront ce sens à *jamais*.

1. On objectera que l'éternité que vise Nietzsche est celle de la vie terrestre qui, tout en revenant éternellement, reste temporelle et n'est jamais suspendue dans l'immobilité. Sans doute, mais les ressuscités, eux aussi, vivent. Qui a dit qu'ils demeureraient immobiles, ce qui reviendrait à les dire morts ? On doit se les représenter comme poursuivant leur voyage. Telle était, on s'en souvient, la conviction profonde de Baudelaire. Ce fut aussi celle de César Franck qui, victime d'un accident qui lui laissait présager sa mort prochaine alors qu'il n'avait encore composé que 63 des pièces de son recueil *L'Organiste* (un grand chef-d'œuvre de la littérature d'orgue) qui devait en compter 100 au total, dit à un proche : « Je les reprendrai dès que je serai guéri, ou bien Dieu permettra que je les achève dans son éternité » (propos cités par Vincent d'INDY, *César Franck*, Paris, 1910, fac-similé Travis & Emery, 2009, p. 159).

Conclusion. « Revivre en œuvre d'art »

L'idée d'une inscription de chacun des actes des hommes dans l'éternité est omniprésente dans la Bible. Elle s'y exprime par les images du « Livre » où tout est écrit et dans lequel tout sera retrouvé un jour, du « roc » sur lequel les paroles de chacun sont gravées, de l'« outre » dans laquelle sont conservées les larmes de ceux qui ont pleuré. Il est dit aussi que Dieu « veille sur chacun de nos cheveux », ce qui signifie qu'il voit et prend en compte le détail de nos vies, même ce qui est le moins visible et le moins significatif aux yeux des hommes¹.

Dans cette logique, s'il est permis de penser que les vies de Beethoven, Mahomet, Alekhine et Faraday, chères à Barry Smith, sont inscrites dans le Livre, il l'est tout autant qu'y soient inscrites d'autres vies dont il ne subsiste ni traces ni témoignages publics ni preuve quelconque qu'elles ont changé significativement l'état du monde. Comment croire que Dieu puisse ne pas voir les vies de l'enfant, du malade, de l'handicapé qui sont morts avant d'avoir rien pu faire sur cette Terre, ou de l'homme qui s'est contenté de vivre honnêtement

1. Voici quelques-uns de ces textes : 2 S 14,10 : « Aussi vrai que Yahvé est vivant, il ne tombera pas à terre un seul cheveu de ton fils ! » ; Jb 19,23 : « Oh ! Je voudrais qu'on écrive mes paroles, qu'elles soient gravées en une inscription, avec un ciseau de fer et du plomb, sculptées dans le roc pour toujours ! » ; Ps 56,9 : « Tu as compté, toi, mes déboires, recueilli mes larmes dans ton outre » ; Ps 139,14-16 : « Mon âme, tu la connaissais bien, mes os n'étaient point cachés de toi, quand je fus façonné dans le secret, brodé au profond de la terre. Mon embryon, tes yeux le voyaient ; sur ton Livre, ils sont tous inscrits, les jours qui ont été fixés » ; Is 4,3 : « Le reste laissé à Sion, ce qui survit à Jérusalem, sera appelé saint, tout ce qui est inscrit pour la vie à Jérusalem » ; Jr 17,1 : « Le péché de Juda est écrit avec le stylet de fer » ; Ml 3,16 : « Un Livre aide-mémoire fut écrit devant [Dieu] en faveur de ceux qui craignent Yahvé et qui pensent à son Nom » ; Mt 10,30 : « Vos cheveux même sont tous comptés » ; Lc, 10,20 : « Réjouissez-vous de ce que vos noms se trouvent dans les cieus » ; Ac 27,34 : « Nul d'entre vous ne perdra un cheveu de sa tête » ; Ap 3,5 : « Le vainqueur sera revêtu de blanc ; et son nom, je ne l'effacerai pas du Livre de vie, mais j'en répondrai devant mon Père et devant ses anges » ; Ap 20,12,15 : « Et je vis les morts, grands et petits, debout devant le trône ; on ouvrit des livres, puis un autre livre, celui de la vie ; alors les morts furent jugés d'après le contenu des livres, chacun selon ses œuvres [...] et celui qui ne se trouva pas inscrit dans le Livre de vie, on le jeta dans l'étang de feu » ; Ap 21,27 : « Les portes [de la Jérusalem céleste] resteront ouvertes. [...] Rien de souillé n'y pourra pénétrer, ni ceux qui commettent l'abomination et le mal, mais seulement ceux qui sont inscrits dans le Livre de vie de l'Agneau. »

sans rien accomplir d'extraordinaire, mais en répandant le bien autour de lui ? Car ces êtres humains ont été des personnes libres qui ont créé une histoire originale, si brève qu'elle ait été. Ils ont donc pu poursuivre, à un moment au moins, les idéaux de l'esprit. Les poursuivant, ils ont pu, autant que Beethoven ou Faraday, rencontrer et recueillir en leur esprit ces réalités transcendantes qui, selon Proust, prouvent la dignité et le destin surnaturel de la vie humaine.

Pour qu'une vie humaine soit signifiante, donc, il ne faut pas seulement, et en réalité il ne faut pas du tout, qu'elle soit jugée telle par une collectivité historique, mais il faut et il suffit que Dieu la juge telle.

Un texte inspiré dit précisément cela :

« Même s'il meurt avant l'âge, le juste trouvera le repos. La dignité du vieillard ne tient pas au grand âge, elle ne se mesure pas au nombre des années. Pour l'homme, la sagesse surpasse les cheveux blancs, une vie sans tache vaut une longue vieillesse. Il a su plaire à Dieu, et Dieu l'a aimé ; il vivait dans ce monde pécheur ; il en fut retiré » (Sg 4,7-10).

Telle est la pensée biblique au sujet de la mort des jeunes gens. La vie du juste, si brève ou de peu d'importance sociale qu'elle ait été, est belle aux yeux de Dieu. Si elle a du sens, ce n'est pas parce qu'elle a laissé des traces dans l'Histoire, mais parce qu'elle a été elle-même une Histoire, et qui a « plu » à Dieu.

Penser cela n'implique pas de renoncer entièrement à la conception de Barry Smith, bien au contraire. Car nous pensons qu'une histoire individuelle n'a de chances de plaire à Dieu que si elle a contribué à l'histoire collective autant que l'ont permis les potentialités et les chances de chacun. C'est en effet cela même qu'exigent les idéaux de l'esprit, comme on l'a souligné plus haut : rechercher le vrai et le beau, c'est les chercher pour toute l'humanité, ou cela n'a pas de sens ; quant au bien, il est, par définition, souci d'autrui et réponse à autrui. Or des hommes qui ont souci du prochain doivent vouloir contribuer à améliorer le sort de l'humanité présente et future. En ce sens, Barry Smith a parfaitement raison de dire qu'une vie humaine est d'autant plus signifiante qu'elle s'efforce plus d'améliorer l'état du monde ; il a seulement tort d'établir comme juges du sens ainsi créé des témoins

Conclusion. « Revivre en œuvre d'art »

humains extérieurs composant quelque tribunal de l'Histoire. Car ces témoins ont une vue limitée. Sans doute des figures aussi considérables que celles de Beethoven ou Mahomet n'échappent-elles pas à leur perspicacité. Mais comment pourraient-ils prétendre juger de toutes les vies ? Aucun individu mortel n'a de vision synthétique de toutes les circonstances où, dans les milliards de vies humaines qui ont été, sont et seront vécues, la conscience de ces vivants a fait des choix honnêtes ou déshonnêtes. Seul Dieu « sonde les cœurs et les reins » (Ps 7,10 ; Sg 1,6 ; Jér 11,20) et « voit dans le secret » (Mt 6,4). Nous croyons que ces « cœurs » et ces « secrets » qu'il s'agit pour lui de sonder, ce sont les orientations des esprits vers l'idéal, orientations toujours inchoatives, qui comptent par elles-mêmes et non par leur résultat, précisément ce que Grégoire de Nysse appelle *épectase*.

On peut supposer que Dieu suit à la trace ces cheminements de perfection, puisque c'est lui-même qui y a disposé le cœur inquiet de l'homme. Il est raisonnable de penser qu'il aime tout ce qu'un homme a fait de bien, établi de vrai, engendré de beau par ses actions et ses œuvres. Puisqu'il a créé l'homme libre, il ne peut qu'aimer les formes singulières et uniques que chaque homme crée par sa liberté, l'« œuvre d'art » qu'il a faite de sa vie. À suivre Pic de la Mirandole, la contrepartie logique au fait que Dieu n'a pas donné à l'homme d'essence, c'est qu'il est prêt à faire place en son Royaume à toutes les essences que les vies humaines auront dessinées. Il aime donc les avancées de la science, les épopées et les grandes pages de l'Histoire dont il sait discerner les parts d'ombre et de lumière. Mais comment n'aimerait-il pas aussi les œuvres de sainteté accomplies par les êtres humains les plus humbles, œuvres dont l'« odeur », selon les mystiques, se perpétue de siècle en siècle, même quand la vie de ces êtres et les circonstances de leurs bonnes actions sont entièrement tombées dans l'oubli ?

Quelque étrangeté qu'il y ait à s'exprimer ainsi, je suis persuadé que Dieu aime la musique de Beethoven, l'habileté aux échecs d'Alékhine, la physique de Faraday, l'inspiration mystique de Mahomet ; mais je serais fort étonné qu'il n'aime pas aussi la belle musique de tous les autres compositeurs, l'habileté technique de tous les autres

artistes et artisans, les découvertes scientifiques de tous les autres savants, les pensées profondes de tous les autres mystiques, les actes charitables de toutes les créatures humaines.

Or toutes ces réalisations sont le fruit de la liberté. *Elles n'existaient pas à l'origine de la Création*. Dieu a créé l'homme libre, or le concept même de liberté comporte la création du Nouveau, donc de l'imprévisible. Il faut ainsi admettre, contre saint Augustin et son incompréhensible théorie de la prédestination, qu'en créant l'homme, Dieu a accepté *a priori* d'être surpris par ce que la liberté humaine créerait. Il me paraît cohérent avec l'idée que la Bible nous donne de ce Dieu « vivant », de ce Dieu qui est « amour » – or l'amour est par excellence ce qui ne se calcule ni ne se maîtrise – qu'il accepte d'aller de surprise en surprise, c'est-à-dire, selon les cas, d'angoisse en angoisse ou de joie en joie, en voyant se dessiner la vie de ceux qu'il aime. Il est naturel de penser qu'il aime « voyager » avec eux, qu'il est curieux de ce que sera le prochain tournant de leur chemin.

Cette thèse est certes indémontrable, mais elle peut s'appuyer sur le témoignage de chrétiens illustres qui l'ont partagée. Par exemple Dante qui, dans sa *Divine Comédie*, n'hésitait pas à situer soit en Enfer, soit au Purgatoire, soit au Paradis, une multitude de personnages ayant réellement existé dans l'Histoire, parce qu'il pensait que ce qu'ils avaient fait en bien et en mal au cours de leurs vies avait mérité d'être inscrit dans l'éternité. Ils l'avaient fait en tant qu'êtres libres, comme Béatrice le dit à Dante : « Le plus grand don que Dieu dans sa largesse fit en créant, le plus conforme à sa bonté, et celui qu'il estime le plus, fut la liberté du vouloir » (*Paradis*, chant V, v. 19-24). Cette liberté avait présidé à une essentielle diversité des êtres : « Vous naissez avec l'esprit divers » (XIII, 72). Le même « sceau » divin s'imprime différemment sur les diverses « cires » humaines (XIII, 67-75) et même angéliques : « Je vis plus de mille anges en liesse, tous différents par l'art et par l'éclat » (XXXI, 131-132). Moyennant quoi, chaque catégorie d'esprits a sa demeure différenciée au Paradis : au ciel de la Lune, ceux qui, sans avoir péché, n'ont pu accomplir entièrement leurs vœux ; au ciel de Mercure, ceux qui ont fait le bien par amour de la gloire ; au ciel de Vénus, les

Conclusion. « Revivre en œuvre d'art »

âmes qui ont goûté l'amour ; au ciel du Soleil, les théologiens, savants et doctes ; au ciel de Mars, les âmes des combattants pour la foi ; au ciel de Jupiter, les esprits justes et pieux ; au ciel de Saturne, les contemplatifs ; au-dessus encore, les plus grands saints et les neuf cohortes angéliques. Dans chacune de ces demeures jouissent de la vision béatifique les hommes et femmes au caractère le plus marqué, avec leurs vies et leurs œuvres. Ainsi l'œuvre de saint Thomas, belle entre toutes, que le saint lui-même estimait pourtant n'avoir été qu'un « feu de paille », est établie désormais au Ciel sous le regard de Dieu, voisinant avec celles d'innombrables autres savants (*Paradis*, chants X à XII). Les vies de puissants seigneurs comme David, Ézéchias, Constantin, Guillaume le Bon, ont aussi mérité d'occuper une place au paradis pour l'éternité, ainsi que celles de guerriers comme Josué, Judas Macchabée, Charlemagne, Roland, Godefroy de Bouillon, Robert Guiscard (chant XVIII), de mystiques comme saint Benoît, saint Macaire, saint Romuald, le fondateur des Camaldules (chant XXII). Sans oublier de grands pécheurs repentis, telle la scandaleuse Cunizza Da Romano (chant IX), et des païens même, tels le prince troyen Riphée ou l'empereur romain Trajan, puisque les « trois dames » des vertus théologales « leur ont servi de baptême » (XX, 127). Sans oublier, enfin, les enfants innocents qui, alors qu'ils ont n'acquis aucun mérite, sinon par une seule pensée pure peut-être, habitent le ciel le plus haut.

ORIENTATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

PHILOSOPHIE ANTIQUE

ARISTOTE

Éthique à Nicomaque, trad. René Antoine GAUTHIER et Jean Yves JOLIF, Louvain, Publications universitaires, et Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1970.

Parties des animaux, trad. Pierre LOUIS, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 2002.

Topiques, trad. Jules TRICOT, Vrin, 2012.

Politique, trad. Jules TRICOT, Vrin, 2005.

Métaphysique, trad. Jules TRICOT, Vrin, 1970.

BINAYEMOTLAGH (Saïd), *Être et liberté chez Platon*, L'Harmattan, 2002.

CICÉRON

Des devoirs (De officiis), introduction et notes par Maurice TESTARD, 2 t., Les Belles Lettres, coll. « Budé », 2002.

De la république. Des lois, trad. Charles APPUHN, Garnier-Flammarion, 1965.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. sous la dir. de Marie-Odile GOUDET-CASÉ, Le Livre de poche, 1999.

DUMONT (Jean-Paul), *Les Présocratiques*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988.

Esthétique de la liberté

ÉPICTÈTE

Entretiens, éd. de Joseph SOULHÉ et Armand JAGU, Gallimard, coll. « Tel », 2004.

Manuel, éd. d'Emmanuel CATTIN, introduction Laurent JAFFRO, Garnier-Flammarion, 1997.

FESTUGIÈRE (A.-J.), *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, 1975.

HENRY (Paul), s.j., « Le problème de la liberté chez Plotin », in *Revue néoscholastique de philosophie*, 33^e année, Deuxième série, n^{os} 29, 30 et 31, 1931.

ISOCRATE, *Sur la paix, Aréopagitique, Sur l'échange*, trad. G. MATHIEU, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 2003.

JAEGER (Werner), *Paideia*, Gallimard, coll. « Tel », 1964.

LONGIN, *Du sublime*, traduit du grec, présenté et annoté par Jackie PIGEAUD, Payot & Rivages, coll. « Rivages Poche », 1993.

MOREAU (Joseph), *Aristote et son école*, Puf, 1962

PLATON

Hippias majeur, in *Premiers dialogues*, trad. Émile CHAMBRY, Garnier-Flammarion, 1967.

Le Banquet, trad. Émile CHAMBRY, Garnier-Flammarion, 1964 ; trad. Paul VICAIRE, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2010.

La République, trad. Georges LEROUX, Garnier-Flammarion, 2004.

Phèdre, trad. Émile CHAMBRY, Garnier-Flammarion, 1964 ; trad. Claude MORESCHINI et Paul VICAIRE, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 1998.

PLOTIN

Sur le Beau, Traité 1 (Enn. VI, 1), in *Traités 1-6*, éd. Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, Garnier-Flammarion, 2002 ; éd. Anne-Lise DARRAS-WORMS, Cerf, 2007.

Orientations bibliographiques

Sur le destin, Traité 3 (Enn., III, 1), in *Traités 1-6*, présentés, traduits et annotés par Luc BRISSON *et al.*, Garnier-Flammarion, 2002.

Sur le Beau intelligible, Traité 31 (Enn., V, 1), in *Traités 30-37*, trad. sous la dir. de Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, Garnier-Flammarion, 2006.

Sur le volontaire et la volonté de l'Un, Traité 39 (Enn., VI, 8), éd. Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, Garnier-Flammarion, 2007.

SÉNÈQUE, *De la clémence*, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 2005.

PÈRES DE L'ÉGLISE ET PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

ANDIA (Ysabel de), *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Vrin, 2012.

AUGUSTIN (saint)

Les Confessions, éd. M. SKUTELLA, A. SOLIGNAC, E. TRÉHOREL et G. BOUISSOU, Desclée de Brouwer, n^{os} 13-14, coll. « Bibliothèque augustinienne », 1962.

De musica, trad. THÉNARD et CITOLEUX, Éd. du Sandre, 2007.

Manuel, ou de la foi, de l'espérance et de la charité [Enchiridion], Desclée de Brouwer, n^o 9, coll. « Bibliothèque augustinienne », 1947.

DENYS L'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes*, trad. par Maurice de GANDILLAC, Aubier, 1943.

FONTANIER (Jean-Michel), *La Beauté selon saint Augustin*, Presses universitaires de Rennes, 2008.

GRÉGOIRE DE NYSSE (saint)

Vie de Moïse, introduction, texte critique et traduction par le cardinal Jean DANIELOU, s.j., Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1968.

MONTAGNES (Bernard), o.p., *La Doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin* [1962], Éd. du Cerf, 2008.

Esthétique de la liberté

ORIGÈNE

Commentaire sur le Cantique des cantiques, éd. Luc BRÉSARD, o.c.s.o., et Henri CROUZEL, s.j., avec la coll. de Marcel BORRET, s.j., Éd. du Cerf, nos 375 et 376, coll. « Sources chrétiennes », 1991 et 1992.

Homélies sur le Cantique des cantiques, éd. Dom Olivier ROUSSEAU, o.s.b., Éd. du Cerf, n° 37 bis, coll. « Sources chrétiennes », 2007.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De posteritate Caini, Œuvres de Philon d'Alexandrie*, n° 6, Éd. du Cerf, 1972.

PIC DE LA MIRANDOLE (Jean), *Œuvres philosophiques*, trad. et notes d'Olivier BOULNOIS et Giuseppe TOGNON, Puf, 1993.

POUILLON (Dom Henri), o.s.b.

« Le premier traité des propriétés transcendantes. La "Summa de bono" du Chancelier Philippe », in *Revue néoscholastique de philosophie*, 42^e année, Deuxième série, n° 61, 1939, p. 40-77.

« La Beauté, propriété transcendante chez les Scolastiques (1220-1270) », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vingt et unième année, 1946, p. 263-328.

THOMAS D'AQUIN (saint), *Somme théologique*, Éd. du Cerf, 1984, 4 vol.

VALCKE (Louis), *Pic de la Mirandole*, Les Belles Lettres, 2005.

PHILOSOPHIE MODERNE ET CONTEMPORAINE

ARENDT (Hannah)

Sur l'antisémitisme, Seuil, coll. « Points Essais », 2005.

L'Impérialisme, même coll., 2006.

Le Système totalitaire, même coll., 2002.

AUDIER (Serge), *La Pensée solidariste*, Puf, 2010.

Orientations bibliographiques

- BERGSON (Henri), « L'intuition philosophique », in *La Pensée et le Mouvant, Œuvres*, Puf, 1963.
- CASTORIADIS (Cornélius), *Devant la guerre*, Fayard, 1981.
- CONSTANT (Benjamin), *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, 1819.
- COUSIN (Victor), *Du Vrai, du Beau et du Bien* [1853], Paris, Didier, 1855.
- GADAMER (Hans Georg), *Vérité et méthode*, trad. franç. intégrale, Seuil, 1996.
- GROSS (Raoul), *L'Être et la Beauté chez Jacques Maritain*, Éd. universitaires, Fribourg (Suisse), 2001.
- HAYEK (Friedrich August)
The Road to Serfdom, London, George Routledge & Sons, 1944 ; trad. franç., *La Route de la servitude*, Librairie de Médicis, 1946, et Puf, coll. « Quadrige », 1985.
Individualism and Economic Order, London, Routledge & Kegan Paul, 1948.
The Constitution of Liberty, Routledge & Kegan Paul, 1960 ; trad. franç. *La Constitution de la liberté*, Litec, 1994.
New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas, Routledge & Kegan Paul, 1978.
Droit, législation et liberté, Puf, 2013.
- HEGEL, *Principes de la philosophie du droit, ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, texte présenté, traduit et annoté par Robert DERATHÉ, Vrin, 1998.
- HEIDEGGER (Martin), « L'origine de l'œuvre d'art », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962.
- HUMBOLDT (Wilhelm von), *Essai sur les limites de l'action de l'État*, Les Belles Lettres, 2004.

Esthétique de la liberté

KANT (Emmanuel)

Fondements de la métaphysique des mœurs, éd. Victor DELBOS, Delagrave, 1966.

Logique, Vrin, 1970.

Critique de la faculté de juger [1790], éd. Alexis PHILONENKO, Vrin, 2000.

LEVINAS (Emmanuel)

Humanisme de l'Autre homme, Fata Morgana, 1972 (rééd. Le Livre de poche, 1987).

Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, Martinus Nijhoff, 1978.

Éthique et infini, Fayard, 1982.

De Dieu qui vient à l'idée, Vrin, 1982.

MAISTRE (Joseph de), *Considérations sur la France*, éd. critique par Jean-Louis DARCEL, Genève, Slatkine, 1980.

MILTON (John), *Areopagitica*, dans *Écrits politiques*, Belin, 1993.

NEMO (Philippe)

La Société de droit selon Hayek, Puf, 1988.

Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge, Puf, 3^e éd., 2014.

Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains, Puf, 2^e éd., 2013.

Le Chemin de musique, Puf, 2010.

La Belle Mort de l'athéisme moderne, Puf, 2012.

NEMO (Philippe) et PETITOT (Jean) (dir.), *Histoire du libéralisme en Europe*, Paris, Puf, 2006.

NIETZSCHE (Frédéric)

Ainsi parlait Zarathoustra, trad., préface et commentaire de Georges-Arthur GOLDSCHMIDT, Le Livre de poche, 1983.

Orientations bibliographiques

Fragments posthumes sur l'éternel retour 1880-1888, éd. établie et traduite par Lionel DUVOY, Éd. Allia, 2011.

PASCAL, *Pensées et opuscules*, Éd. L. Brunschwig, Hachette.

POLANYI (Michael), *La Logique de la liberté*, Puf, 1988.

POPPER (Karl), *La Société ouverte et ses ennemis*, Éd. du Seuil, 1979, t. 1.

RATZINGER (Joseph) (BENOÎT XVI), *L'Esprit de la liturgie*, Éd. Ad Solem, 2001.

RAWLS (John), *Théorie de la justice*, Seuil, 1997.

SARTRE (Jean-Paul), *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1996.

SMITH (Barry), « La signification de la vie et comment il convient d'évaluer les civilisations », in Philippe NEMO et Jean PETITOT (dir.), *Histoire du libéralisme en Europe*, Puf, 2006.

SPITZ (Jean-Fabien), *Le Moment républicain en France*, Gallimard, 2005.

ZINOVIEV (Alexandre)

Le Communisme comme réalité, Julliard-L'Âge d'Homme, 1981.

Homo sovieticus, Julliard-L'Âge d'Homme, 1990.

ESTHÉTIQUE

ANGER (Violaine), *Le Sens de la musique*, Éd. Rue d'Ulm, 2 vol., 2005.

DE BRUYNE (Edgar), *Études d'esthétique médiévale* (1946), Albin Michel, 2 vol., 1998.

BURKE (Edmund), *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* [1757], prés. et trad. de Baldine SAINT GIRONS, Vrin, 2009.

Esthétique de la liberté

ECO (Umberto)

Le Problème esthétique chez Thomas d'Aquin, Puf, 1993.

Art et beauté dans l'esthétique médiévale [1987], Le Livre de poche, coll. « Biblio Essais », 1997.

FRANCASTEL (Pierre), *Art et technique*, Gallimard, 1988.

MARITAIN (Jacques), *Art et scolastique*, Desclée de Brouwer, 1965.

SAINT-GIRONS (Baldine), *Fiat lux. Une philosophie du sublime*, Quai Voltaire, 1993.

SHERRINGHAM (Marc), *Introduction à la philosophie esthétique* [1992], Payot & Rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2003.

LITTÉRATURE

BAUDELAIRE (Charles)

Les Fleurs du mal, in *Œuvres complètes*, t. I, Éd. Claude PICHOS, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1975.

« Notes nouvelles sur Edgar Poe », in *Œuvres complètes*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1976.

DANTE ALIGHIERI, *La Divine Comédie*, éd. de Jacqueline RISSET, Garnier-Flammarion, 2010.

DOSTOÏEVSKI (Fiodor)

Correspondance, t. 1, 1832-1864, édition intégrale présentée et annotée par Jacques CATTEAU, Bartillat, 1998.

*Les Démon*s, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1955.

GIONO (Jean), *Œuvres romanesques complètes*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 6 vol., 1971-1983.

Orientations bibliographiques

HOMÈRE, *Iliade*, trad. Jean-Louis Backès, Gallimard, coll. « Folio Classique », 2013.

GILL (Louis), George Orwell. *De la guerre civile espagnole à 1984*, Lux, 2011.

HÉLIODORE, *Théagène et Chariclée*, in *Romans grecs et latins*, textes présentés, traduits et annotés par Pierre GRIMAL, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958.

MANZONI (Alessandro), *Les Fiancés. Histoire milanaise du XVII^e siècle [1825]*, Gallimard, coll. « Folio Classique », 1995.

ORWELL (George)

La Ferme des animaux, Gallimard, coll. « Folio Classique », 1984.

1984, Gallimard, coll. « Folio Classique », 2009.

PROUST (Marcel)

À la recherche du temps perdu, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 4 vol.

Écrits sur l'art, présentation de Jérôme PICON, Garnier-Flammarion, 1999.

VOYAGES

BOULLET (Marc), *Dans la peau d'un Intouchable*, Seuil, 1995.

CRONIN (Vincent), Matteo Ricci. *Le Sage venu de l'Occident*, Albin Michel, 2012.

HUC (Père Régis Évariste), *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Tibet*, suivi de *L'Empire chinois*, Omnibus, 2001.

JEAN DE BRÉBEUF (Saint) *Voyage en Huronie*, présenté par Gilles THÉRIEN, Bibliothèque québécoise, 2005.

Esthétique de la liberté

LÉRY (Jean de), *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* [1578], Le Livre de poche, 1994.

OSSENDOWSKI (Ferdynand), *Bêtes, hommes et dieux. À travers la Mongolie interdite, 1920-1921* [1924], Éd. Phébus, 1995 et 2011.

PÉTRARQUE, *L'Ascension du mont Ventoux* [Lettres familières, IV, 1], Paris, Mille et une nuits, 2001.

SEGALEN (Victor), *Les Immémoriaux* [1907], Le Livre de poche, 2001.

HISTOIRE, SOCIOLOGIE, SCIENCES POLITIQUES

BERMANN (Harold J.), *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1983 ; trad. franç. *Droit et révolution*, Librairie de l'Université d'Aix-en-Provence, 2002.

BURCKHARDT (Jacob), *La Civilisation de la Renaissance en Italie* [1860], Bartillat, 2012.

CONTE (Édouard) et ESSNER (Cornelia), *La Quête de la Race*, Hachette, 1995.

HAFFNER (Sebastian), *Histoire d'un Allemand. Souvenirs (1914-1933)*, Arles, Actes Sud, 2004.

MARROU (Henri-Irénée), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* [1948], Points Seuil, 1981.

MAUSS (Marcel), *Essai sur le don*, Puf, coll. « Quadrige », 2007.

NUROCK (Vanessa) [dir.], *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Puf, 2010.

TABLE

Avertissement.	7
Introduction.	9

Première partie

SITUATION DE LA BEAUTÉ ET DE LA LIBERTÉ DANS UNE ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

1. Immanence ou transcendance, divergence ou convergence des idéaux de l'esprit.	13
2. Beauté et liberté dans la tradition naturaliste.	17
1) <i>La beauté est l'éclat qui signale la perfection des êtres naturels.</i>	17
2) <i>La liberté est nécessaire au perfectionnement des êtres naturels, chacun selon sa nature.</i>	26
3. Beauté et liberté dans la tradition idéaliste.	32
1) <i>La beauté est l'image sensible d'une réalité transcen- dante.</i>	32
2) <i>La liberté sert à se délivrer de la prison du sensible.</i> ...	40
4. Beauté et liberté dans la Bible.	43
1) <i>La beauté n'appartient qu'à Dieu.</i>	44
2) <i>La liberté de « soulever des montagnes »</i>	46
5. La rupture du cadre métaphysique grec.	48
1) <i>Individu et espèce chez Aristote.</i>	48
2) <i>La notion de persona et l'humanisme latin.</i>	50

Esthétique de la liberté

3) <i>Les tentatives plotiniennes de dépassement de la forme</i>	55
6. De Grégoire de Nysse à Pic de la Mirandole.	59
1) <i>Grégoire de Nysse</i>	59
2) <i>Saint Augustin</i>	64
3) <i>Denys l'Aréopagite</i>	67
4) <i>La doctrine des transcendants</i>	70
5) <i>Saint Thomas d'Aquin</i>	74
6) <i>Pic de la Mirandole</i>	79
7. De Kant à Castoriadis.	84
1) <i>Kant</i>	84
2) <i>Proust</i>	90
3) <i>Heidegger, Gadamer</i>	93
4) <i>Castoriadis</i>	96
8. Transcendance et convergence des idéaux de l'esprit. . . .	98

Deuxième partie

LAIDEUR DE LA SERVITUDE

1. Laideur des totalitarismes.	106
1) <i>1984 de George Orwell</i>	106
2) <i>Les Origines du totalitarisme d'Hannah Arendt</i>	112
3) <i>La Route de la servitude de Friedrich August Hayek</i> . .	117
2. Laideur des socialismes.	121
1) <i>Intérêt général et fiscalité</i>	122
2) <i>L'homme est mutilé, donc enlaidi, par la fiscalité socialiste</i>	129
3) <i>L'homme social-démocrate</i>	131

Troisième partie

BEAUTÉ DE L'EXISTENCE LIBRE

1. Phénoménologie du voyage.	137
2. La vie humaine comme voyage.	141

1) <i>Le témoignage de la littérature</i>	142
2) <i>La vie créatrice</i>	149
3. Une société de liberté.....	152
4. Société de liberté et beauté morale.....	155
1) <i>Justice</i>	156
2) <i>Véracité</i>	156
3) <i>Libéralité</i>	157
4) <i>Esprit de paix</i>	158
5) <i>Tolérance</i>	160
6) <i>Prudence</i>	161
7) <i>Tempérance, force</i>	162
8) <i>Orientation positive des activités</i>	163
9) <i>Vertus théologiques</i>	164
Conclusion. « Revivre en œuvre d'art ».....	169
Orientations bibliographiques.....	181
Philosophie antique.....	181
Pères de l'Église et philosophie médiévale.....	183
Philosophie moderne et contemporaine.....	184
Esthétique.....	187
Littérature.....	188
Voyages.....	189
Histoire, sociologie, sciences politiques.....	190

Cet ouvrage a été composé par IGS-CP
à L'Isle-d'Espagnac (16)

Imprimé en France
par JOUVE
1, rue du Docteur Sauvé, 53100 Mayenne
août 2014 - N° 2165741N



JOUVE est titulaire du label imprim'vert®

Esthétique de la liberté

La liberté est une valeur morale, intellectuelle, politique et économique. Apparemment, elle n'a rien à voir avec l'esthétique et il semble que ce soit une erreur logique d'affirmer qu'une société est plus ou moins « belle » ou « laide » selon le degré de liberté qui y prévaut. Pourtant, l'existence d'un tel lien correspond à une intuition couramment partagée, et elle a été formellement affirmée dans l'histoire des idées et des arts. Philippe Nemo propose ici une analyse philosophique approfondie de la question.

S'appuyant sur les analyses de nombreux auteurs, de Platon à Plotin, de Grégoire de Nysse à Pic de la Mirandole, de Kant à Proust, il montre que tout ce qui enferme la vie humaine dans un cadre tracé d'avance la mute et l'enlaidit, cependant qu'une vie libre, marquée par la contingence, le risque, le surgissement du Nouveau, peut seule rencontrer et créer de la beauté. Démonstration dont on ne saurait surestimer les enjeux politiques et philosophiques.

Philippe Nemo, professeur à ESCP Europe, est philosophe, spécialiste d'histoire des idées morales et politiques. Il est l'auteur de nombreux livres parus aux Puf, dont Qu'est-ce que l'Occident ?, Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge et Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains.

ISBN : 978-2-13-061907-9



9 782130 619079

www.puf.com

18 € TTC France